A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE
- Interrogativi catechistici

CATECHESI

2
NOVEMBRE-DICEMBRE 2006

IL TEMA I
La Chiesa contenuto della catechesi (II)

- Comunicare la Chiesa in prospettiva biblica. Una pista didattica (C. Bissoli)
- Catechesi e comunità. L'esperienza di un pastore (L. Soravito)
- Per una formazione ecclesiologica dei catechisti. Titoli utili

IL TEMA II
Catechesi e inculturazione

- Verso una catechesi inculturata. La catechesi, luogo di incontro della fede con le culture contemporanee (E. Alberich)
- Catechesi interculturale nella parrocchia multiculturale: opzioni, contenuti e metodi (M. Scheidler)

Tra storia e attualità
- Bibbia e catechesi. A 70 anni dalla proposta kerygmatica di Jungmann (G. Biancardi)

ELLEDICI

CATECHESI

NOVEMBRE-DICEMBRE 2006-2007/2
ANNO 76°

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

Condirettori:
Giuseppe Biancardi, Alberto Martelli
• Tel.: 011.95.52.111 • Fax: 011.95.72.900
• e-mail: catechesi@elledici.org

Redazione:
A. Bozzolo, G. Ciravegna, U. De Vanna, M. Filippi, A. Fontana

Abbonamento 2006-2007 ai 6 numeri di «Catechesi» (80 pp.):
• Italia: **€ 24,00** - numero singolo: **€ 6,00**
• Estero: **€ 34,00**

Modalità di abbonamento:
• su CCP n. 32691107 intestato a Catechesi Elledici - 10096 LEUMANN TORINO
• on line: www.elledici.org/periodici

Controllo e verifica dell'abbonamento:
www.elledici.org/periodici

Ufficio abbonamenti
• Tel.: 011.95.52.164/165 • Fax: 011.95.74.048
• e-mail: abbonamenti@elledici.org

Responsabile: Umberto De Vanna

Registrazione Tribunale di Torino (14-2-1949) n. 390
Stampa: S.G.S. Torino

Associato all'USPI (Unione Stampa Periodica Italiana)

Editoriale

Interrogativi catechistici 1

Il tema I: La Chiesa contenuto della catechesi (II)

Comunicare la Chiesa in prospettiva biblica. Una pista didattica (*C. Bissoli*) 3

Catechesi e comunità. L'esperienza di un pastore (*L. Soravito*) 12

Per una formazione ecclesiologica dei catechisti. Titoli utili 23

Il tema II: Catechesi e inculturazione

Verso una catechesi inculturata. La catechesi, luogo di incontro della fede con le culture contemporanee (*E. Alberich*) 26

Catechesi interculturale nella parrocchia multiculturale: opzioni, contenuti e metodi (*M. Scheidler*) 54

Tra storia e attualità

Bibbia e catechesi. A 70 anni dalla proposta kerygmatica di Jungmann (*G. Biancardi*) 70

editoriale

INTERROGATIVI CATECHISTICI

Nell'eremo di Lecceto (Malmantile – Firenze), si è tenuto dal 24 al 26 settembre l'annuale Convegno Nazionale dell'AICa, Associazione Italiana Catecheti. Tema dell'incontro: *La catechesi: eco della Parola e interprete di speranza. La questione ermeneutica e il suo significato per l'educazione della fede.*

Ragioni di indole redazionale impediscono alla nostra rivista di soffermarsi, fin da questo numero, sui lavori dell'importante incontro. Riservandoci di tornare su di essi per una doverosa, maggiore informazione, ci piace aprire il presente fascicolo di *Catechesi* con alcuni spunti di riflessione proposti ai catecheti convenuti all'eremo di Lecceto dal loro presidente, Salvatore Currò. Sono cenni che suscitano interrogativi pienamente condivisi dalla redazione della nostra rivista e vengono qui proposti perché, nel momento in cui l'anno catechistico entra nel pieno dell'attività, possono costituire un utile materiale di discussione per quei gruppi di catechisti che non vogliono lasciarsi travolgere dal servizio catechistico, certo meritorio ma spesso assorbente, e si sforzano di portare avanti anche la propria formazione.

In campo catechistico, oggi ci si accorge «che le categorie antropologiche valorizzate in questi ultimi decenni forse non tengono più. La prassi catechistica sembra aver quasi consacrato categorie come: *ricerca* o *attesa di senso, bisogno di autenticità, disponibilità al mistero, bisogno di incontro e di comunione, esigenza di progettualità, bisogno religioso costitutivo*... Quando queste istanze, non emergono immediatamente si suppone che siano nascoste e che vadano quindi risvegliate... Il sospetto che vorrei avanzare è che queste categorie – tutto sommato recenti e figlie di precise correnti culturali – non interpretino fino in fondo la verità dell'umano e che non siano quelle più appropriate per dire la fede oggi. Esse sottendono in fondo la soggettività moderna,... una soggettività dei diritti, in definitiva il *diritto del soggetto*. Il diritto a che? Il diritto di avere delle esigenze che vanno soddisfatte, di dare un significato alla sua vita, di dare completamento alle carenze, di dare compimento al mistero della vita, alla sofferenza; il diritto di cogliere la significatività della proposta della fede, il diritto che se un Dio vuole entrare nella sua vita deve entrare in modo significativo. La significatività è la parola d'ordine, l'assillo di tante proposte formative cristiane... Preoccuparsi della significatività della proposta significa in fondo modularla sulla possibilità e capacità (di comprensione, di accoglienza) del soggetto». Tutto questo proprio mentre oggi si «interpreta la crisi contemporanea come crisi della soggettività». Per la catechesi, allora, «non si tratta di cavalcare il fallimento della ragione forte e delle ideologie per propugnare posizioni fondamentaliste o per alimentare fideismi. Non si tratta nemmeno di mortificare la soggettività o di riaffermare l'oggettività delle proposte forti che si impongono alla ragione, quasi godendo della sua debolezza. Non si tratta nemmeno di sconfessare la soggettività. Essa rimane... punto di partenza e ottica di ogni ricerca sincera, aperta sull'umano. E tuttavia la ricerca della soggettività... si svolge a partire da un *già*;... è ricerca di un soggetto ma di un soggetto che non si autogiustifica, che è già in debito, che si riceve in dono proprio mentre cerca...».

il tema I

LA CHIESA CONTENUTO DELLA CATECHESI

Il fascicolo si apre riportando la seconda parte degli *atti* del *5° Forum catechetico* dedicato a: *La Chiesa come contenuto della catechesi* (Roma, giugno 2005). In un primo contributo, il biblista e catecheta ***Cesare Bissoli*** segnala le categorie scritturistiche più adeguate per una catechesi sulla Chiesa ben fondata biblicamente.
Nel secondo intervento la parola è lasciata a mons. ***Lucio Soravito***, vescovo di Adria-Rovigo, per lunghi anni attivo in campo catechetico a livello italiano. Il presule, attraverso il racconto della propria esperienza di pastore di una Chiesa locale e la segnalazione delle prime scelte pastorali compiute, offre indicazioni utili ad ogni operatore pastorale sul come formare nei credenti un autentico *sensus Ecclesiae* attraverso l'animazione e il coinvolgimento di una comunità credente.
Il *dossier* si chiude con una rapida rassegna bibliografica per quanti fossero interessati ad un approfondimento della tematica presa in considerazione nel *Forum*.

COMUNICARE LA CHIESA IN PROSPETTIVA BIBLICA. Una pista didattica

Cesare Bissoli

1. ALCUNE UTILI PREMESSE

1. Parlare di Chiesa nella catechesi significa affrontare un prisma dalle molte facce. Nel nostro Forum ne abbiamo scelto tre, in relazione alla loro importanza ed attualità: la *prospettiva biblica* per il suo ruolo di fondazione che favorisce una corretta ed efficace presentazione, la *prospettiva ecumenica* in vista di superare una Chiesa-ghetto e di aprire nuovi orizzonti, la *prospettiva pastorale* per sottolineare un aspetto essenziale nella catechesi: non solo sapere, ma fare l'esperienza di appartenenza alla Chiesa.

2. La *prospettiva biblica* oggi si fa particolarmente acuta per due motivi che paiono inconciliabili. Vi è cioè il paradosso che proprio perché la Bibbia è fonte, non vi può essere vera catechesi senza di essa in termini ampi e precisi; ma proprio nella misura in cui ci si rifà alla fonte biblica, sembra che i contenuti non riescano a passare, tanto appaiono lontani.

Chiaramente il problema non sta nella Bibbia, ma nella situazione reale delle persone. Queste infatti, come ci dice l'esperienza e come un rapido sondaggio potrebbe confermare, interrogate su chi ha costituito o fondato la Chiesa, possono rispondere Gesù Cristo, ma su cosa abbia veramente voluto Gesù Cristo la nebbia regna sovrana.

Affrontare la Scrittura come storia di persone vive che hanno fatto comunità, tramandandoci cosa hanno pensato per Chiesa e come l'hanno vissuta.

Ecco delle domande di verifica: Cosa vuol dire "chiesa"? Gesù ha parlato di "chiesa", e quando? Sono la stessa cosa Regno di Dio e Chiesa? Quale è il rapporto reciproco? Quali sono i tratti fondamentali della Chiesa che si possono cogliere dalle parole ed opere di Gesù? Qua-

le è il compito che traspare dalle sue ultime parole prima di congedarsi dai suoi discepoli? Vi sono altri libri del Nuovo Testamento dove si parla della Chiesa? Vi è un rapporto tra il popolo di Dio nell'Antico Testamento e la Chiesa nel Nuovo? Ricordi l'episodio quando Gesù scelse Pietro come capo degli apostoli? La Bibbia porta diverse immagini per indicare "chiesa" o popolo di Dio: sai dirne alcune? La Chiesa di oggi corrisponde a quella di Gesù? Sai indicare tre punti comuni tra Gesù e la Chiesa? Vi è qualche relazione fra i cristiani di oggi e i discepoli di Gesù? Tra il Papa e i vescovi e i discepoli del Maestro?...

La Chiesa va dunque esposta come la storia dell'intero popolo di Dio (Antico e Nuovo Testamento), e non quindi della sola Chiesa sotto forma di racconto organico di una storia di persone.

3. È chiaro che non ci devono meravigliare più di tanto la confusione e l'ignoranza, anche perché può esserci a discolpa una cattiva presentazione della Bibbia, ed ancora di più perché non basterebbe la Bibbia da sola per rendere capaci di accogliere... la stessa Bibbia. Merita dunque non fare un "bombardamento" biblico che sarebbe controproducente, e nemmeno tralasciare di attingere da quella che ha il diritto di essere la fonte primaria (in ordine di valore, non per sé in ordine cronologico), ma piuttosto *affrontare la Scrittura come storia di persone vive che hanno fatto comunità, tramandandoci cosa hanno pensato per Chiesa e come l'hanno vissuta.* Insomma parlare di Chiesa secondo la Bibbia non è anzitutto trovare delle formule dottrinali e farle imparare a memoria, nemmeno pretendere di trovare in essa come in una sorta di film in anteprima il profilo della Chiesa di oggi (e magari identificare il Vaticano con Cafarnao perché in questo e quello vi risiede Pietro!), ma piuttosto mettere in luce, per raccontarla, la storia del popolo di Dio; una storia che viene da lontano, che incrocia – e questo è decisivo – la storia di Gesù e dei suoi discepoli e continua fino a noi del secolo XXI, lungo tanti paralleli e meridiani, ma non ancora tutti, per cui la storia del popolo di Dio, che possiamo chiamare anche storia di Dio con il suo popolo, continua dopo di noi e mira di incontrare tutti i popoli e tutte le persone. Allora la storia del popolo di Dio cesserà la sua visibilità terrena per un'altra tappa nel Regno di Dio definitivamente compiuto.

La Chiesa va dunque esposta come la storia dell'intero popolo di Dio (Antico e Nuovo Testamento), e non quindi della sola Chiesa (Nuovo Testamento), sotto forma di racconto organico di una *storia di persone*, uomini e donne, grandi e piccoli *che hanno camminato con Dio e Dio con loro*; occorre riconoscerne le tappe maggiori da Abramo-Mosè, a Gesù, agli apostoli, alla Chiesa di oggi, a quella ancora più ampia che ci sarà domani, fino alla seconda venuta di Cristo; *dentro questa catena storica va saldata la Chiesa di oggi*, che non è un surrogato della Chiesa delle origini, ma una eredità biblica che continua.

4. La storia del popolo di Dio non avviene a caso, ma in *forza di un patto di amicizia* che Dio ha voluto, determinando così il tracciato del cammino da fare, ossia proponendo *uno stile di vita.* La *Chiesa è in realtà un'alleanza vissuta.* Qui entrano in scena i contenuti di questo sti-

le di vita, di questo vivere la storia di alleanza con Dio. Ma prima di arrivare a questi, diventa decisivo affrontare un evento storico cruciale per la storia del popolo di Dio: *Gesù Cristo*.

L'aver prima parlato globalmente della storia del popolo di Dio, favorisce il corretto inserimento di Gesù, con due risultati fondamentali: Lui stesso è visto far parte del popolo di Dio, Israele, senza di cui apparirebbe uno strano apolide; in secondo luogo, il contributo di Gesù che fu certamente originale, e che è caratterizzato dal nome poi affermatosi di Chiesa, non respinge ai margini e tanto meno toglie l'appartenenza di Israele alla Chiesa o popolo di Dio del Nuovo Testamento.

2. LA CHIESA IN GESÙ

La Chiesa ha bisogno di comprendersi guardando a Gesù, perché Gesù nella storia del popolo di Dio assume un ruolo decisivo, riveste una missione innovativa e trasformante: venuto Lui, non è più come prima.

a) Ciò che Gesù apporta al popolo di Dio è un annuncio ed uno stile di vita nuovo: *il Regno di Dio* (cf *Mc* 1,14-16), ossia l'annuncio dell'amore del Padre per ogni uomo, per la salvezza dell'uomo. Quindi Gesù non annuncia la Chiesa, ma il Regno di Dio, il quale dona novità e autenticità al popolo di Dio che pure egli chiama Chiesa.

Gesù non annuncia la Chiesa, ma il Regno di Dio, il quale dona novità e autenticità al popolo di Dio che pure egli chiama Chiesa.

Con queste parole, Gesù esprime implicitamente anche l'accusa di una situazione insostenibile di peccato, di «una malattia mortale che ha colpito la figlia del mio popolo» (cf *Ger* 14,17) dicono i profeti, che denunciano nel popolo la presenza pesante di un cuore di pietra e non di carne (cf *Ez* 36,26), gridano che lo spirito della vita è sparito e il popolo – dichiara ancora Ezechiele – assomiglia ad un immenso cimitero di ossa aride (cf *Ez* 37).

b) Il patto o alleanza si era rotto del tutto. Occorreva *farne un altro che però resistesse per sempre.*

Donando il Regno che annunciava, Gesù inglobava il dono di un cuore nuovo e di uno spirito nuovo, il che sarebbe avvenuto con la Pasqua (cf *At* 2; *Eb* 8,8-10; *Gv* 20,22), per cui la Pasqua/Pentecoste entra nel DNA della comunità. Si noterà che l'invito alla conversione da parte di Pietro nel giorno di Pentecoste, dopo aver dato la bella notizia di Gesù risorto, prolunga l'imperativo alla conversione da parte di Gesù, facendolo coincidere con il credere al Vangelo, ossia alla bella notizia che è Gesù (cf *Mc* 1,15-16).

c) Per cui se la Pasqua/Pentecoste costituisce l'atto di nascita reale, storica, vi-

sibile della Chiesa, prima della Pasqua essa era come in stato di gravidanza nello stesso Gesù.

Qui si dovrebbe riprendere *la categoria biblica di personalità corporativa* applicata a Gesù. Come nel germe di una pianta (e a Gesù piaceva richiamare la vite) in certo modo è presente tutta la pianta (i tanti tralci diceva il Maestro, cf *Gv* 15,1ss), così Gesù è il germe vitale di tutto il popolo di Dio, e tutto il popolo nuovo di Dio (Israele e i pagani) era nella persona di Gesù. Quindi vedendo, ascoltando, con-vivendo con Gesù (cf *Gv* 1,39; *Mc* 3,7ss), i discepoli scoprirono progressivamente il profilo del loro essere Chiesa, cioè di se stessi, popolo di Dio dal volto nuovo. Quindi, a livello ontologico, la Chiesa non nasce, come si dice a volte, dopo Gesù, dopo Pasqua; anzi non nasce mai fuori di Gesù, nemmeno dopo Pasqua, perché egli è il vivente in mezzo ai suoi, prima e dopo Pasqua. È certo che quella visibilità ed autonomia che è postpasquale e che chiamiamo tempo della Chiesa ha le sue radici nella storia di Gesù prepasquale, il quale vive lui stesso una figura di ecclesialità con i suoi ed anzi in un certo momento ne parla in termini formali, nella famosa confessione di Cesarea di Filippo, nella versione di Matteo (cf *Mt* 16,16-20). Se va ammessa la possibilità che le parole – così impegnative – di Gesù, siano state redatte dopo Pasqua, va ricordato che ciò avviene ed è giustificato sulla base di quanto è avvenuto durante la vita terrena di Gesù. Cioè, riflettendo sulla storia di Gesù la Chiesa, concretamente la comunità dei primi discepoli, scopre con assoluta convinzione di essere il mistero di Gesù che vuole continuare nei suoi discepoli. E così, di fatto, sarà concepita la missione.

Gesù è il germe vitale di tutto il popolo di Dio, e tutto il popolo nuovo di Dio (Israele e i pagani) era nella persona di Gesù.

d) Abbiamo detto che nel *Gesù storico vediamo uno stile di ecclesialità.* Cioè Gesù nella sua missione pone dei gesti ecclesiali, che sono i presupposti, ossia le fondamenta permanenti di quella che sarà la Chiesa, che ora è in germe in Lui. Che sia così, appare chiaramente dal fatto che non opera da solo, pur essendo unico nel suo mistero; chiama fin dall'inizio persone, uomini e donne, denominate "discepoli" (*mathetai*; cf *Mc* 1,16-20; *Lc* 8,1-3), vive con loro in una relazione significativa, non di compagno occasionale e senza vincoli, ma di maestro (*didaskalos*), quindi di guida autorevole ed impegnata, buona ed esigente. Tra i discepoli egli sceglie delle persone con cui in certo modo si identifica («chi ascolta voi ascolta me», *Lc* 10,16): sono gli apostoli, i Dodici, che rappresentano l'Israele rinnovato (cf *Mc* 3,13-19), affida loro delle consegne per continuare la missione (cf il discorso di missione in *Mt* 10), anzi li coinvolge in una collaborazione che fa da tirocinio per il futuro (cf *Mc* 6,7-13), e sempre li istruisce a parte (cf *Mc* 4,34). Ai suoi discepoli fa dono della paternità di suo Padre riconosciuta in una preghiera specifica del gruppo (cf *Lc* 11,1-4), per cui in quanto figli dell'unico Padre sono necessariamente fratelli (cf *Mt* 23,8-11).

e) In sintesi possiamo affermare qualcosa di tanto certo quanto singolare: *in certo modo, Gesù si sdoppia nei discepoli e quindi continua in essi,* affidando loro ciò

che gli è di più caro, per cui non solo li raduna in gruppo, ma li costituisce come gruppo. Dona loro la sua parola da annunciare, il suo corpo (= il suo io storico) da avere sempre presente e da condividere, il suo stile di vita da assumere, sua Madre da ospitare e finalmente il suo stesso respiro vitale, il suo Spirito da interiorizzare e di cui vivere, quindi tutto se stesso radicalmente, incondizionatamente, in certo modo rispondendo alla Chiesa con la stessa "fede" (fiducia) che egli chiede alla Chiesa stessa per sé.

Gesù nella sua missione pone dei gesti ecclesiali, che sono i presupposti, ossia le fondamenta permanenti di quella che sarà la Chiesa.

Per cui veramente dobbiamo affermare che dove è Cristo lì c'è la Chiesa, per giungere di riflesso ad affermare, come logico nesso – e si dovrebbe verificarlo in ottica storica – che ove c'è la Chiesa ivi c'è Cristo, c'è e si vede.

Questa assoluta e totale dipendenza della Chiesa, del popolo di Dio, da Gesù e dal suo mistero di rivelazione ed insieme questa "incarnazione prolungata" di Cristo che è la Chiesa, costituiscono il punto gravitazionale ed insieme cruciale di una catechesi della Chiesa secondo la Bibbia: non si può dire Chiesa senza Gesù Cristo; non si può dire Gesù senza la sua Chiesa.

3. GESÙ NELLA CHIESA

In effetti questo spessore biblico (il popolo di Dio) e specificamente cristocentrico (la Chiesa), lo si ritrova nei libri che formano il Nuovo Testamento. Infatti quei 27 libri, Vangeli compresi, è la Chiesa che li ha composti e firmati, come lo specchio permanente della sua identità, critica della sua miseria, coraggio per la sua conversione, consolazione per le sue tribolazioni. È una grande lettura ecclesiale di Gesù ed insieme una lettura cristologica della Chiesa: un "Gesù visto secondo la Chiesa ed una Chiesa vista secondo Gesù".

Merita qui evidenziare alcune tracce di tale lettura storico-teologica perché permette di avere pienamente il ritratto dell'autocomprensione della Chiesa e avvalersene nella catechesi. La possiamo definire "una novità nella continuità".

3.1. A livello storico

La Chiesa delle origini non ha mai pensato di essere qualcosa di diverso, tanto meno di estraneo rispetto al Gesù di Palestina, diventato Kyrios, Signore, insomma di sentirsi qualcosa di derivato e secondario, ma invece di esserne bocca, piedi, o occhi, orecchie, mani, cuore per cui «Gesù predica, Gesù battezza, Gesù guarisce, Gesù associa alla sua pasqua, Gesù continua».

In quest'ottica si pone tutto intero il libro degli *Atti degli Apostoli* che non sarebbe riduttivo considerare semplice-

mente come un documento di storia della Chiesa delle origini. *Atti*, in realtà, sono una teologia della storia: ossia l'attestazione che nella Chiesa agisce la Trinità, come già al tempo di Gesù in Palestina; nella Chiesa continua la missione di Gesù secondo il progetto del Padre, la forza dello Spirito, l'azione del Verbo. È facile individuare come gli inizi di *Atti* ricordino Gesù come il mandante, che traccia il percorso della missione da compiere e assicura il dono dello Spirito (cf *At* 1,6-11).

Successivamente *Atti* è come un dittico: la prima parte fino al cap. 12 testifica Gesù che continua in Pietro; successivamente, Gesù che continua in Paolo. In maniera simmetrica, in entrambi i casi, come già per Gesù, si articolano l'annuncio, le guarigioni, la persecuzione.

3.2. A livello simbolico

Questa storia di Gesù, che continua nella Chiesa, come sua memoria vitale, si può vedere a livello simbolico, ossia attraverso le immagini con cui il Nuovo Testamento esprime il rapporto tra Gesù e la comunità dei discepoli.

Alcune sono attribuite a Gesù stesso, sono sulla sua bocca, altre le inventano i discepoli, evidentemente con larghe connessioni all'Antico Testamento.

a) Da parte di Gesù ricordiamo *l'immagine del pastore con il gregge* (cf *Gv* 10), con il ricco retroterra dell'Antico Testamento: Dio è pastore del suo popolo, e i capi (sacerdoti, profeti, re) sono suoi rappresentanti (purtroppo infedeli) (cf *Ez* 34). Chiara è la connotazione sociale che mette in risalto l'atteggiamento di accoglienza, cura, difesa che Dio, in Gesù, ha della sua Chiesa

b) Di Gesù è anche *l'immagine della vite e dei tralci* (cf *Gv* 15,1-6; cf *Is* 5), che esprime soprattutto l'intimità necessaria tra Lui e i discepoli, come la linfa vitale che garantisce la vita dei tralci. Altre analoghe immagini vegetali sono in *1 Cor* 3,6-8; *Rm* 11,17-24.

c) Da parte della Chiesa celebre è *la figura del corpo e delle membra*, ossia del capo che è Cristo e dei discepoli, ove chiaro è l'accento sulla organicità e interazione di comunione e di servizio fra le membra, i cristiani (cf *Rm* 12; *1 Cor* 12; *Col* 3,12-16; *Ef* 4,1-7).

d) Altre immagini: *l'edificio o costruzione* (*1 Cor* 3,9; *1 Pt* 2,4-7; *Mt* 21,42) atto a dire la solidità della Chiesa fondata su Pietro (cf *Mt* 16,16s).

e) *L'immagine di fidanzata, sposa, vergine* (cf i riferimenti dell'Antico Testamento, come in *Os* 1-3; *Ez* 16, e poi *2 Cor* 11,2s; *Ef* 5,24-32; *Gal* 4,26; *Ap* 21,2) aiuta a cogliere il legame profondo, amoroso e fecondo.

f) *L'immagine della Gerusalemme celeste* (cf *Is* 60; *Fil* 3,20; *Ap* 21-22) pone in risalto il futuro felice della Chiesa e dunque il suo necessario pellegrinaggio nel tempo.

Si può intuire quante ricchezze didattiche offrono queste immagini che solcano entrambi i Testamenti ed aiutano a tenere ogni discorso sulla Chiesa sotto forma di parabola, come già per il Regno, ossia come stimolo che invita a riflettere su una realtà inesauribile che è mistero.

3.3. A livello esistenziale

Ma Gesù continua il suo legame sostanziale con la Chiesa soprattutto mostrando di vivere la sua vita, la sua missione, la sua causa in essa e tramite essa. Per questo la Chie-

sa è chiamata, anzi comandata di fare del Maestro un memoriale permanente, una attualizzazione ininterrotta.

Tale attualizzazione avviene secondo una dinamica bene articolata di contatti di cui facciamo solo un cenno.

a) La radice profonda e vitale è la *compartecipazione allo Spirito di Gesù o Spirito Santo* che anima la Chiesa, fa da anima alla Chiesa. Luca ne dà una descrizione fenomenica nel racconto di Pentecoste (*At* 2); tutti gli altri libri, segnatamente i testi paolini, pongono lo Spirito come il cordone ombelicale che unisce il Gesù pasquale e la prima comunità (cf *Rm* 8; *Gv* 14-16).

b) Con la luce dello Spirito la *comunità originaria fa nascere i Vangeli*, dove testimoni (la cerchia apostolica) raccontano il Gesù della storia, ma attualizzato nelle situazioni di vita in cui essi venivano a trovarsi, per cui il Vangelo è voce di Cristo e della Chiesa strettamente unite.

c) Dopo essersi data la memoria del pensiero di Gesù, la Chiesa si dà *la triplice memoria: la memoria della presenza, l'Eucaristia e altri sacramenti (Battesimo, Penitenza); la memoria dell'amore e del servizio; la memoria della missione.* Sono le memorie che costituiscono le linee di marcia della comunità e che vediamo come fotografate nel celebre sommario di *At* 2,42-47.

d) Una tale memoria di Gesù Cristo, così totale e radicale, fa ricadere nella Chiesa le risorse carismatiche e diaconali di Gesù: l'annuncio coraggioso ed instancabile, la profezia, la preghiera, il discernimento, la misericordia verso il prossimo... Sono i carismi e i ministeri che il Nuovo Testamento riconosce alla comunità per adempiere la missione. Se ne fanno portavoce soprattutto i testi biblici che nascono nella vivace esperienza comunitaria, come a Corinto (cf *1 Cor* 12; *Rm* 12; *Ef* 4,1-16).

La Chiesa si dà la triplice memoria: la memoria della presenza, l'Eucaristia e altri sacramenti (Battesimo, Penitenza); la memoria dell'amore e del servizio; la memoria della missione.

Sono le coordinate che stabiliscono il cammino della Chiesa e di conseguenza ne fanno l'identità: la Parola, l'Eucaristia, la diakonia, la missione.

4. LA TESTIMONIANZA DI GESÙ NELLA CHIESA

Un altro tratto sostanziale con cui la Chiesa delle origini si presenta è il fatto di *poggiare il suo annuncio su persone vive e credibili: sui testimoni. La Chiesa si è sempre compresa come testimonianza. È sempre stata consapevole dell'importanza di dire con la vita il messaggio che annuncia, nella consapevolezza che il primo messaggio è la persona che annuncia.*

La Bibbia è una storia di testimoni,

buoni e controproducenti. È un filo che ha per inizio Gesù, il testimone per eccellenza (cf *Gv* 8,18; *1 Tm* 6,13), continua negli apostoli su mandato di Gesù («Sarete miei testimoni», *Lc* 24,46; *At* 1,8) traducendosi in regola di vita (*At* 1,22; 2,32; 3,15; 4,30; *1 Gv* 1,1-4). La continuità

La Bibbia è una storia di testimoni, buoni e controproducenti.

con la storia della Chiesa è impressionante, nel bene e purtroppo anche nel male. Paolo VI in *Evangelii Nuntiandi* affermava che «l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni» (n. 41).

La traduzione pedagogica di questo dato di fatto è immediata, specie nel confronto dei giovani: incontriamo la Chiesa anzitutto non nelle formule dottrinali e nemmeno nei racconti della Bibbia, ma se facciamo "inciampare" in testimoni in carne ed ossa. Poi verrà il resto, tra cui presentare la stessa Bibbia a riguardo della Chiesa, leggendola però sempre nelle persone che la compongono. La lezione di Giovanni Paolo II rimane ancora viva ed indimenticabile.

5. CHE COSA È DUNQUE LA CHIESA SECONDO LA FONTE BIBLICA?

La domanda sarebbe da formulare in questi altri termini: *come vive quella che nella Bibbia viene chiamata Chiesa? La misura della vita è la misura dell'identità.*

La Chiesa assume coscienza genuina e piena di sé quando tiene il suo "sguardo fisso" – non su ricchezze, potere, numero di adesioni, produzioni artistiche, imprese umanitarie – ma «su Gesù l'inviato del Padre» (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* 10) e vive del suo Spirito. È il suo mistero, il suo io segreto, la faccia invisibile ma non meno reale, anzi decisiva come il respiro vitale. Se ne fanno carico di approfondimento specialmente Efesini e Colossesi (*Ef* 1; *Col* 1). E, d'altra parte, come Gesù ha lavorato nella visibilità di spazio e di tempo, con una certa progettualità organizzata, così la Chiesa dispone di *un aspetto visibile ed istituzionale*, dove vige una certa struttura di governo e di esperienze da realizzare insieme che prolunga quella dei discepoli di Gesù nel servizio di Pietro e degli apostoli, del Papa e dei vescovi. È fondamentale che vi sia dentro e si manifesti all'infuori, un legame di comunione.

La Chiesa assume coscienza genuina e piena di sé quando tiene il suo "sguardo fisso" «su Gesù l'inviato del Padre».

La Chiesa è comunione di Dio con l'uomo in Gesù Cristo e, sempre in Cristo, degli uomini fra loro. Ed ancora una volta la comunione si misura non dal basso all'alto, dall'uomo a Dio, ma viceversa.

6. PASSI BIBLICI SIGNIFICATIVI SULLA CHIESA

Li raduniamo in "motivi".

- Il motivo del *popolo di Dio*: nella promessa di Abramo (cf *Gn* 12,1-3); nell'alleanza del Sinai (*Es* 1-24; Deuteronomio); nel rinnovamento dell'alleanza a Sichem (*Gs* 24); nella denuncia ed insieme nella promessa dei profeti (popolo messianico) (*Ger* 30-31, in particolare 31,31-34).

- Il motivo del *popolo di Dio come Chiesa*: la chiamata di Gesù (*Mc* 1,16-20; 3,12-19); il discorso missionario (*Mt* 10); il dono del Corpo (la Cena) (*Lc* 22,14-30); il mandato missionario (*Mt* 28,16-20); la scelta di Pietro (*Mt* 16,16-20).

- Il motivo della *Chiesa come Gesù che continua nella missione* (l'intero libro di *At*).

- Il motivo del *mistero della Chiesa*: Chiesa come corpo di Cristo (*1 Cor* 12-14); la Chiesa e Israele (*Rm* 9-11).

- Il motivo dello *stile di vita della Chiesa*: un flash sintetico (*At* 2,42-47); la vita di una comunità (*1 Cor, 1 Ts, Fil, 1 Pt* e naturalmente *At*).

- Il *motivo mariano* della Chiesa: *Gv* 2,1-11 (nozze di Cana); *Gv* 19,25-27 (l'affidamento a Giovanni); *At* 1,14 (Maria nel cenacolo a Pentecoste).

7. SINTESI DI ELEMENTI QUALIFICANTI LA CHIESA SECONDO LA BIBBIA

a) *Chiesa partner di Dio, il tu di Dio*, il suo popolo nella storia, con il respiro di universalità e di apertura ecumenica apportato da Gesù.

b) La Chiesa si iscrive nel profilo stesso di Cristo, è *«l'Io grande» di Gesù* (J.B. Moehler).

c) L'anima della Chiesa, il respiro vitale, è lo Spirito Santo, lo Spirito di Gesù condiviso.

d) La Chiesa ha la vocazione di *una continua testimonianza al mondo degli uomini del mondo di Gesù* (*«La Chiesa esiste per evangelizzare»*: Paolo VI).

Non va mai dimenticato che gli interessi di Gesù sono gli stessi della Chiesa: il Regno di Dio, di cui diventa specchio e strumento, senza identificarvisi; la salvezza dell'uomo e di tutti gli uomini, che si pone come il suo obiettivo supremo; gli strumenti di Gesù, cioè la parola e l'azione, si traducono nell'annuncio del Vangelo, nella celebrazione dei sacramenti, nell'esercizio dell'agape; l'attesa di Gesù glorioso finalizza la sua via come la sposa che attende lo sposo.

e) La Chiesa costituisce in se stessa *la continuità tra la fase biblica e la fase postbiblica*, per cui non vi è un fossato insuperabile, sicché il trapasso della Bibbia nella Chiesa e della Chiesa nella Bibbia è del tutto logico, normale ed obbligato.

CATECHESI E COMUNITÀ. L'esperienza di un pastore

Lucio Soravito, *vescovo di Adria-Rovigo*

1. INTRODUZIONE

1.1. Il ministero del vescovo: edificare la Chiesa particolare

Il *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (Roma 2004) definisce il vescovo diocesano «visibile principio di unità e di comunione», «servitore dell'unità nella carità» nella sua Chiesa particolare (cf LG 23) e ricorda che, in forza di questa sua identità, il vescovo è chiamato a promuovere nella sua Chiesa la comunione di tutti i membri e a vigilare affinché i diversi doni e ministeri dei fedeli contribuiscano alla comune edificazione dei credenti e alla missione della Chiesa stessa (cf *Direttorio* 8).

A questo scopo raccomanda al vescovo di promuovere *uno stretto coordinamento* di tutte le opere di apostolato, «in modo che tutte le iniziative ed attività di carattere catechistico, missionario, caritativo, sociale, familiare, scolastico, ed ogni altro lavoro mirante a fini pastorali, saranno ricondotte a un'azione concorde, dalla quale sia resa ancor più palese l'unità della diocesi» (CD 17; *Direttorio* 165).

Per questo il vescovo è chiamato a «organizzare in maniera adeguata l'apostolato diocesano, secondo un programma o *piano pastorale*, che preveda un opportuno coordinamento delle diverse aree pastorali "specializzate" (liturgica, catechetica, missionaria, sociale, culturale, familiare, scolastica, ecc.)» (*Direttorio* 165).

Il vescovo è chiamato a promuovere nella sua Chiesa la comunione di tutti i membri e a vigilare affinché i diversi doni e ministeri dei fedeli contribuiscano alla comune edificazione.

1.2. Primi passi di ministero episcopale: dall'ascolto/conoscenza della Chiesa particolare al progetto pastorale diocesano Annunciatori di gioia e di speranza

Appena arrivato in diocesi (18 luglio 2004), mi sono preoccupato di *incontrare i presbiteri*, andando a trovarli nei loro vicariati e poi, uno a uno, nelle loro parrocchie. Essi mi hanno aiutato a *conosce-*

re la situazione sociale, culturale ed ecclesiale della diocesi.

Contemporaneamente ho incontrato *i religiosi ed i laici*, i giovani e le coppie di sposi, i responsabili dei gruppi ecclesiali, gli uomini e le donne impegnate nei diversi ambiti della vita sociale, economica, politica e culturale: li ho incontrati sia in vescovado che nelle parrocchie e nelle istituzioni pubbliche. Anche essi mi hanno aiutato a *conoscere le esperienze* pastorali in atto, i *problemi* più sentiti, le *risorse* esistenti, le urgenze maggiori a cui rispondere.

Questi incontri mi hanno permesso di abbozzare un primo *strumento di lavoro*, in cui ho delineato i possibili *obiettivi pastorali* da perseguire e le *scelte pastorali* da privilegiare. Lo strumento di lavoro è stato discusso nei Consigli Presbiterale e Pastorale diocesani e nella Consulta delle aggregazioni ecclesiali; poi negli incontri dei presbiteri e dei collaboratori religiosi e laici di ciascun vicariato e negli incontri degli animatori dei giovani nelle grandi zone pastorali. Assieme alle Commissioni diocesane ho messo a fuoco *i fondamenti teologici* che soggiacciono alle scelte pastorali.

Grazie agli stimoli, ai suggerimenti, alle correzioni, alle integrazioni che ho raccolto nei diversi incontri, sia a voce che per iscritto, sono arrivato alla stesura di una prima bozza del *Progetto diocesano.* Questa bozza è stata esaminata da una apposita Commissione e quindi sottoposta all'esame dei Consigli Presbiterale e Pastorale diocesani, riuniti in seduta congiunta. Avuta l'approvazione e accolte le correzioni e le integrazioni suggerite dai Consigli, il Progetto è stato dato alle stampe con il titolo: *Annunciatori di gioia e di speranza*,[1] ed è stato consegnato a tutta la diocesi all'inizio della Quaresima 2005. L'elaborazione del *Progetto* è stato un evento ecclesiale, in cui sono stati coinvolti tutti i fedeli.

1.3. Problemi, resistenze, opportunità nell'edificazione della comunità ecclesiale oggi

Osservando la realtà socio-culturale polesana e ascoltando dalla viva voce numerose testimonianze, ho scoperto che l'identità e la storia del Polesine sono contrassegnate in profondità dalla fede cristiana. Ma in questi ultimi decenni le parrocchie sono messe in crisi da diversi fattori sociali e culturali:

– una *visione solo "sociologica"* della parrocchia: una "pro-loco" con lo scopo di tramandare feste e momenti di aggregazione, un "self-service" in cui ciascuno si reca all'occorrenza, un super-market che dà servizi religiosi, un ufficio-anagrafe dove prima o poi bisogna andare;

– la *mobilità sociale*, dovuta ai frequenti trasferimenti di residenza e al pendolarismo per motivi di lavoro, con conseguente sradicamento dal proprio paese e impoverimento delle relazioni interpersonali;

– la *polverizzazione e la crisi delle famiglie*: è molto alta la percentuale delle famiglie mononucleari o composte da due soli membri, spesso anziani; sono numerose le coppie sposate che si separano: ogni quattro famiglie che si formano, una si scioglie;

– lo *smarrimento dei valori* che dovrebbero costituire la base per elaborare un personale progetto di vita; l'eclissi del senso morale, l'indifferenza diffusa, il senso di provvisorietà, l'affidamento all'arbitrarietà delle emozioni, la devianza (alcolismo e droga);

– l'*individualismo* e il *soggettivismo*, accompagnati da un diffuso processo di scristianizzazione, da una drastica riduzione della pratica religiosa da parte dei giovani e degli adulti giovani e dal relativismo etico.

A questi fattori problematici, si aggiungono alcuni difetti di comunione ec-

clesiale, come la polarizzazione della vita ecclesiale attorno al presbitero, a scapito della partecipazione corresponsabile dei laici, l'atteggiamento di "delega" dei fedeli, la chiusura nei confronti delle altre comunità, la polarizzazione dell'azione pastorale attorno a una mediazione ecclesiale, a scapito delle altre mediazioni, ecc.

Accanto a questi fattori problematici si rilevano anche diverse *opportunità*, che favoriscono il riavvicinamento di diverse persone alla comunità ecclesiale:

– il bisogno di *autenticità*, di essere se stessi, per far fronte al rischio di essere omologati;

– il bisogno di avere dei *punti di riferimento* stabili, per affrontare l'attuale situazione di incertezza e di precarietà e dare un *senso autentico alla vita*;

– il bisogno di *riferimenti etici*, di fronte a uno sviluppo "selvaggio" della scienza e della tecnica;

– il desiderio di *prossimità*, di socialità, di solidarietà, per vincere l'esperienza della solitudine;

– la richiesta dei *sacramenti* dell'iniziazione cristiana da parte dei genitori e del matrimonio cristiano da parte delle coppie di giovani e adulti;

– le feste e le celebrazioni in cui anche i non praticanti si affacciano alla porta delle chiese.

Queste attese, questi bisogni e queste occasioni sono altrettante *"brecce"* da valorizzare o *"domande"* da intercettare con l'annuncio del Vangelo; sono altrettante opportunità che si presentano per riavvicinare gli uomini del nostro tempo alla comunità ecclesiale e far riscoprire la sua identità.

2. LA CATECHESI SULLA CHIESA ALLA LUCE DELL'ECCLESIOLOGIA DEL PROGETTO PASTORALE DIOCESANO

2.1. Quale Chiesa annunciare?

2.1.1. Chiesa "mistero di comunione": popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito

Quando pensiamo alla nostra parrocchia, di solito siamo portati a soffermarci sugli aspetti più immediati, più appariscenti e, quindi, sui suoi limiti. Facciamo fatica a riconoscerla come *"corpo reale"* di Cristo, quale essa è, sacramento visibile della sua presenza nel mondo.

Eppure, nonostante la nostra incredulità, quella comunità cristiana, piccola, povera, peccatrice, è nostra madre, è la *sposa* amata da Dio, è la santa *"convocazione"* ("ekklesìa"), frutto della volontà salvifica del Padre, della chiamata e della vita donata di Cristo, dell'azione dello Spirito. Per mezzo di essa, Cristo risorto si manifesta presente in mezzo a noi oggi.

A chi ha già accolto il primo annuncio e si è convertito a Cristo, come pure ai cristiani praticanti occorre far riscoprire la Chiesa come *mistero di comunione.*

a) Essa è il *popolo di Dio*, costituita nel mondo come «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Mediante la Chiesa la Trinità offre agli uomini la pos-

sibilità di partecipare alla sua comunione, così che tutti quelli che cercano Dio con cuore sincero, lo possano incontrare (GS 24). Essa è la *"fontana del villaggio"* a cui tutti possono ricorrere per la loro sete. È il *grembo materno* di quanti aspirano alla maturità della fede.

La Chiesa esiste per evangelizzare, cioè «per portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e con il suo influsso trasformarla dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa.

b) Essa è il *corpo di Cristo*, formata da molte membra, tra le quali siamo anche noi. I sacramenti che fanno crescere questo "corpo" sono il Battesimo e l'Eucaristia: «In realtà, noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo (il corpo di Cristo), Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo abbeverati all'unico Spirito» (*1 Cor* 12,13).

c) Essa è il *tempio dello Spirito.* È lo Spirito che riunisce i credenti a formare "un corpo solo"; egli è l'"anima" della comunità ecclesiale. È lo Spirito che costruisce la Chiesa dando a ogni credente i suoi doni «per l'utilità comune» (*1 Cor* 12,7), cioè per la crescita della comunità ecclesiale. È lo Spirito che stimola la Chiesa ad una conversione costante, per essere fedele al suo Signore.

2.1.2. Chiesa per la missione: al servizio del Vangelo e della comunità degli uomini

La Chiesa esiste per evangelizzare, cioè «per portare la buona novella in tutti gli strati dell'umanità e con il suo influsso trasformarla dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa» (EN 18; cf anche *Iniziazione cristiana/3*, n. 5). Il suo compito primario è *«testimoniare la gioia e la speranza* originate dalla fede nel Signore Gesù Cristo, vivendo nella compagnia degli uomini, in piena solidarietà con loro, soprattutto con i più deboli» (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* 1 [CVMC]).

A somiglianza della Trinità, che è tutta in missione nel mondo, anche la Chiesa è chiamata a mettersi al servizio del mondo. Essa è il luogo in cui, nella forza dello Spirito, è reso presente il Cristo per compiere la sua missione salvifica; riceve sempre nuovamente lo Spirito, per sempre nuovamente donarlo e far lievitare la storia verso il tempo della gloria in cui Dio sarà tutto in tutti. Mediante la Chiesa la Trinità offre a tutti gli uomini la possibilità di partecipare alla comunione divina (cf GS 24), di edificare il mondo come un'unica famiglia, di promuovere la giustizia, la fraternità e la pace.

2.1.3. Chiesa tutta ministeriale: come Cristo, è nel mondo «come colei che serve»

Grazie al Battesimo e all'Eucaristia abbiamo ricevuto il dono di essere membri dell'unico Corpo di Cristo. Perciò siamo chiamati, sia singolarmente sia in forma associata, a mettere i doni ricevuti al servizio dell'evangelizzazione: a nessuno è lecito il disimpegno, come a nessuno è lecita la separazione dagli altri.

Tutti, nella corresponsabilità e nella comunione, siamo chiamati a partecipare alla missione della Chiesa: ciò implica da una parte l'esigenza di riconoscere e valorizzare il carisma di ciascuno, dall'al-

tra lo sforzo di crescere in comunione con tutti.

La chiamata all'evangelizzazione ci coinvolge tutti. «Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia è la questione cruciale della Chiesa in Italia oggi» (*Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* 1 [VMP]). L'impegno nasce dal comando del Signore: «Andate e rendete discepoli tutti i popoli» (*Mt* 28,19).

Il Signore chiede a noi pastori, a voi operatori pastorali e a tutti voi fedeli di essere nella nostra realtà sociale i «*collaboratori della gioia*» degli uomini e delle donne del nostro tempo.

2.2. Dove si incontra la Chiesa?

2.2.1. La Chiesa si manifesta in ogni Chiesa particolare o diocesi

La Chiesa particolare è la manifestazione dell'unica Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica ed apostolica (cf CD 11). Nella Chiesa particolare si attua pienamente il mistero della salvezza, perché qui, attorno al vescovo, successore degli apostoli, attraverso il Vangelo e l'Eucaristia, il corpo di Cristo si compagina, si innerva in tutte le sue connessioni. Si può dire che la *Chiesa particolare* è in qualche modo "la Chiesa tutta", anche se non è "tutta la Chiesa" (cf CD 11; ChL 25). In essa e a partire da essa esiste la sola e unica Chiesa cattolica (cf LG 23).

È dunque la diocesi che «assicura il rapporto del Vangelo e della Chiesa con il territorio, in mezzo alle dimore degli uomini» (VMP 3). Tutta l'attività evangelizzatrice della Chiesa trova il suo centro propulsore e unificante nella *Chiesa particolare*, dove l'azione salvifica di Dio entra più concretamente nel tessuto della vita umana; dove in comunione e stretta collaborazione con il vescovo e il suo presbiterio, si fonda, si alimenta e si manifesta la vita del popolo di Dio, perché lì si celebra con tutta pienezza il mistero di Cristo.

2.2.2. La Chiesa particolare realizza la sua missione mediante le comunità locali o parrocchie

La parrocchia è la «cellula viva» (AA 10) della Chiesa particolare, in quanto in essa, su mandato del vescovo e in comunione con lui, si celebra l'Eucaristia da cui nasce la comunità ecclesiale nel tempo e nello spazio. Essa è l'espressione «più immediata e visibile» della comunione ecclesiale (cf ChL 26). In essa si rende visibile in qualche modo la Chiesa una santa cattolica ed apostolica (cf LG 26). Essa partecipa di tutte le dimensioni della comunione e della missione della Chiesa particolare stessa.

«A motivo della sua relazione con la Chiesa particolare, la parrocchia costituisce... la prima e insostituibile forma di comunità ecclesiale, strutturata e integrata anche con aggregazioni intermedie, che ad essa devono convergere e da cui non possono normalmente prescindere» (*Comunione e comunità* 42).

La Chiesa particolare è la manifestazione dell'unica Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica ed apostolica (cf CD 11). Nella Chiesa particolare si attua pienamente il mistero della salvezza.

La parrocchia è chiamata a realizzare la missione della Chiesa particolare mediante la sua azione pastorale concre-

ta. «Per la comunicazione del Vangelo rimane essenziale la comunità di coloro che con regolarità si riuniscono per fare memoria del Signore e celebrano l'Alleanza del suo Corpo e del suo Sangue» (CVMC 48). Ciò implica la partecipazione di tutti i battezzati, credenti e praticanti, della comunità locale all'ascolto assiduo della parola di Dio e alle celebrazioni dei sacramenti, che hanno la loro fonte e culmine nell'Eucaristia, alla testimonianza viva della carità e all'impegno missionario: *ad intra* nei confronti della situazione locale; *ad extra* nei confronti dei più ampi bisogni della Chiesa particolare e del mondo.

2.3. Come si partecipa alla vita della Chiesa?

2.3.1. L'appartenenza ecclesiale

Perché le nostre parrocchie crescano come comunità missionarie, è indispensabile che tutti i cristiani siano consapevoli della loro *appartenenza ecclesiale*, iniziata con il Battesimo. Pertanto tutti i cristiani vanno aiutati a prendere coscienza della propria appartenenza ecclesiale. Occorre aiutarli a riscoprire che la vita cristiana è una vita ecclesiale. Cristo ha pregato perché i credenti in lui fossero "una cosa sola" (cf *Gv* 17,21), per essere segno di lui nel mondo.

Che cosa significa "*appartenere*" alla Chiesa? Risponde la *Lumen Gentium*: «Sono pienamente incorporati nella Chiesa quelli che, avendo lo Spirito di Cristo, accettano integra la sua struttura e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti e nel suo organismo visibile sono uniti con Cristo – che la dirige mediante il sommo pontefice ed i vescovi – dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione» (LG 14).

Chi appartiene alla Chiesa, in forza della fede e dei sacramenti della iniziazione cristiana, è anche corresponsabile della sua vita e della sua missione.

«*Avere lo Spirito di Cristo*», cioè essere in rapporto di carità con Dio e con i fratelli, è certamente la condizione più importante, dal momento che la struttura visibile della Chiesa ha senso solo in quanto è «segno della sua unità in Cristo» (GS 44). Ma perché si possa parlare di Chiesa in senso proprio, questa unione nello Spirito con Cristo e con i fratelli, deve essere espressa e completata dai legami della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione con i pastori della Chiesa. Pertanto appartengono alla Chiesa coloro che *credono* in Cristo, appartengono al suo Corpo mediante il *Battesimo*, partecipano ai sacramenti e sono in comunione con i *pastori* della Chiesa (cf LG 14).

2.3.2. La corresponsabilità ecclesiale

Chi appartiene alla Chiesa, in forza della fede e dei sacramenti della iniziazione cristiana, è anche *corresponsabile* della sua vita e della sua missione. L'appartenenza ecclesiale si esprime attraverso la *partecipazione attiva* alla vita della comunità, cioè attraverso la collaborazione offerta nei diversi ambiti della vita ecclesiale (annuncio, celebrazione, testimonianza della carità). Con la partecipazione responsabile alla vita della comunità cristiana, il cristiano fa sua la cau-

sa della Chiesa, ne *condivide i fini* e gli obiettivi, le difficoltà, i problemi. Questa partecipazione può rivestire forme e gradi molto diversi: contatti periodici con la comunità parrocchiale, partecipazione abituale alle pratiche religiose (atti pubblici di culto), impegno nelle attività della parrocchia, ecc.

È necessario che i parroci sappiano riconoscere e valorizzare tutti i doni che il Signore ha effuso nella comunità e facciano crescere i fedeli nel senso della corresponsabilità ecclesiale. Occorre che promuovano vocazioni, carismi e ministeri e facciano passare i fedeli dalla collaborazione alla corresponsabilità, da figure che danno una mano a persone che pensano insieme e collaborano per la realizzazione di un progetto pastorale comune (cf VMP 12).

3. L'EDUCAZIONE ALLA VITA ECCLESIALE SECONDO IL PROGETTO PASTORALE DIOCESANO

3.1. Vivere all'interno della comunità un'esperienza di comunione attiva e gioiosa

La catechesi sulla Chiesa non può limitarsi a trasmettere i contenuti di una buona ecclesiologia; se vuole educare alla vita ecclesiale, deve *far vivere* una buona esperienza di Chiesa.

3.1.1. Comunità che vivono la fraternità ("un cuor solo ed un'anima sola")

Le comunità ecclesiali spesso sono poco attraenti e poco convincenti, a causa dell'individualismo, dell'egoismo di molti praticanti, della mancanza di un clima familiare ed accogliente. È necessario che esse, da strutture funzionali ed efficienti, diventino "*famiglie di famiglie*", dove ci si incontra e ci si accoglie, dove si rinnova e si sperimenta il miracolo di Pentecoste: l'unità nella diversità.

È necessario che diventino comunità in cui i credenti – preti, religiosi e laici – vivono e testimoniano rapporti "freschi" e sereni, liberi e gratuiti; comunità che accolgono le persone come sono e che permettono loro di vivere esperienze significative di fraternità.

Occorre che diventino comunità *aperte, accoglienti e solidali*, dove ognuno si trova a suo agio; dove l'ultimo – l'handicappato, il vecchio, il malato, l'ignorante, il disadattato – è tenuto in maggiore considerazione, perché ha più bisogno degli altri (cf *1 Cor* 12,15-27); dove ciò che importa non è l'efficientismo delle strutture, ma la valorizzazione delle persone; dove ci si fa carico gli uni degli altri.

3.1.2. Comunità che ascoltano la Parola e contemplano il volto di Cristo

Per fare un'esperienza significativa di Chiesa, occorre che i cristiani praticanti vivano in modo pieno la loro adesione a Cristo e alla sua parola. Per questo è necessario coinvolgere in un cammino di evangelizzazione tutta la *"comunità eucaristica"*, cioè coloro che si riuniscono con assiduità nell'Eucaristia domenicale e in particolare quanti collaborano regolarmente in parrocchia: membri del consiglio pastorale, catechisti, animatori, mi-

nistranti, cantori, gruppi di volontariato, gruppi sposi, cristiani associati.

«La nostra testimonianza sarebbe insopportabilmente povera se noi per primi non fossimo *contemplatori del volto di Cristo*» (*Novo Millennio Ineunte* 167 [NMI]). La contemplazione del volto di Cristo deve ispirarsi a quanto di lui dice la Sacra Scrittura e a quanto insegna la Tradizione della Chiesa, che si esprime in particolare attraverso i catechismi.

3.1.3. Comunità che pregano e celebrano l'Eucaristia e gli altri sacramenti

Nella domenica le comunità ecclesiali si radunano attorno all'altare per ascoltare la Parola del Signore e celebrare l'Eucaristia. L'Eucaristia domenicale riunisce le comunità cristiane per fare di loro un popolo solo, la *"comunità pasquale"*. «Nessuna comunità cristiana può costruirsi se non sulla celebrazione eucaristica, come su propria radice e proprio cardine» (PO 6). L'Eucaristia impegna i cristiani a vivere la comunione ecclesiale in una comunità che opera secondo l'esempio di Gesù.

Nessuna comunità cristiana può costruirsi se non sulla celebrazione eucaristica, come su propria radice e proprio cardine

Se è vero che la Chiesa fa l'Eucaristia, è altrettanto vero che l'Eucaristia fa la Chiesa e la edifica come segno e strumento della comunione tra Dio e l'uomo e degli uomini tra loro. Da questa comunione nasce la comunità: l'assemblea eucaristica. L'assemblea eucaristica è perciò il momento in cui la Chiesa si manifesta pienamente nella sua identità.

3.2. Vivere sul territorio un'esperienza gioiosa di servizio al Vangelo e alle persone

Nella vita delle nostre comunità deve esserci un solo desiderio: che tutti conoscano Cristo, sia che lo scoprano la prima volta, sia che lo riscoprano dopo averne perduto la memoria; e che tutti facciano esperienza del suo amore nella fraternità dei discepoli (cf VMP 1).

Al centro di questa preoccupazione missionaria le parrocchie devono mettere i cosiddetti *«non praticanti»*, ossia quel gran numero di battezzati che, pur non avendo rinnegato formalmente il loro Battesimo, spesso non ne vivono la forza di trasformazione e di speranza e stanno ai margini della comunità ecclesiale. Sovente si tratta di cristiani abbandonati, verso i quali non siamo stati capaci di mostrare sufficiente ascolto, interesse, simpatia, condivisione e ai quali non abbiamo saputo offrire una testimonianza gioiosa e serena della nostra fede. Come portare loro il Vangelo?

3.2.1. In ascolto dei problemi e delle attese delle persone

Innanzitutto occorre che le parrocchie si mettano in *ascolto* della cultura del nostro tempo, per discernere i "segni del Regno" già presenti in essa, anche al di là dei confini visibili della Chiesa. Ce lo insegnava già il Concilio: «È dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai

perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto» (GS 4). Se la missione della Chiesa è quella di collaborare con Dio nella realizzazione del suo Regno, già impiantato nel cuore del mondo, essa ha il dovere di individuare nella storia i "segni del Regno" attraverso il discernimento comunitario e di assecondarli (cf CVMC 34). E tutti devono essere coinvolti in questo discernimento comunitario, per poi progettare e agire insieme.

«Ascoltare le attese più intime dei nostri contemporanei, prenderne sul serio desideri e ricerche, cercare di capire che cosa fa ardere i loro cuori e cosa invece suscita in loro paura e diffidenza, è importante per poterci fare servi della loro gioia e della loro speranza. Non possiamo affatto escludere, inoltre, che i non credenti abbiano qualcosa da insegnarci riguardo alla comprensione della vita e che dunque, per vie inattese, il Signore possa in certi momenti farci sentire la sua voce attraverso di loro» (CVMC 34).

3.2.2. In dialogo critico-costruttivo con le istituzioni e il mondo della cultura

Una volta il territorio viveva all'ombra del campanile. Oggi è la parrocchia a doversi situare nei diversi "territori" di vita della gente, per capirne i problemi e le possibilità. Il che significa, per dirla con una battuta, che le parrocchie devono passare *"dalla pastorale delle campane alla pastorale dei campanelli"*. È necessario che i *cristiani praticanti* incontrino con discrezione i non credenti e gli indifferenti là dove questi vivono, per stabilire con loro rapporti di amicizia e di dialogo e per comunicare loro la propria esperienza di fede.

È indispensabile che essi mostrino come la fede cristiana rende più vera, più giusta e più bella la vita personale, familiare e sociale, rinnova i rapporti di amicizia, dà senso alla fatica del lavoro, all'impegno educativo e all'azione sociale, sostiene nelle prove e nella malattia. Oggi più che mai si rende necessario un accostamento individualizzato, capillare alle persone, per proporre il messaggio cristiano (cf CVMC 61). L'ascolto delle persone permette di individuare ciò che le interessa, ciò che fa ardere i loro cuori, le loro attese e le loro domande.

Una volta il territorio viveva all'ombra del campanile. Oggi è la parrocchia a doversi situare nei diversi "territori" di vita della gente, per capirne i problemi e le possibilità.

3.2.3. In atteggiamento di servizio alla crescita delle persone e della comunità sociale

Le nostre parrocchie sono chiamate a mettersi al servizio della crescita delle persone e della comunità degli uomini, a partire da quelle più bisognose. In questo momento storico i soggetti più bisognosi sono i giovani e le famiglie.

Le parrocchie sono chiamate a ristabilire un rapporto costruttivo con *tutti i giovani*, a entrare nei loro mondi, a frequentare i loro linguaggi, a condividere la loro ricerca, a proporre loro l'annuncio di Cristo. È necessario che le parrocchie accolgano i giovani non come un problema, ma come una "risorsa", come un «talento che il Signore ci ha messo nelle mani perché lo facciamo fruttificare» (NMI 40): essi sono il nostro futuro. Tut-

ti abbiamo la grande responsabilità di aiutarli a rispondere alla loro sete di senso, alla loro ricerca di autenticità, al loro bisogno di vera libertà. Dobbiamo favorire il loro inserimento in tutto ciò che li educa alla carità e alla responsabilità verso se stessi e verso gli altri.

Analoga attenzione le nostre parrocchie devono riservare alle *famiglie*, cellule fondamentali della società, *"culla della vita e dell'amore"*, luogo privilegiato dell'esperienza dell'amore e, se le famiglie sono cristiane, luogo dell'esperienza e della trasmissione della fede. Questa attenzione è resa più urgente dalla situazione di crisi in cui vivono molte famiglie e dalla svalutazione che esse subiscono sul versante ideologico e sul fronte normativo. È indispensabile aiutare le famiglie a riscoprire la loro identità nel disegno della creazione e della redenzione e il loro ruolo irrinunciabile nei confronti dei singoli componenti e della società. È indispensabile valorizzare le famiglie cristiane come protagoniste della comunità ecclesiale.

3.2.4. Comunità che annunciano il Vangelo

Il contesto secolarizzato in cui si trovano a vivere le parrocchie, chiede loro di mettere al centro dell'azione pastorale l'annuncio di Gesù Cristo. Dio ha manifestato il suo amore nella persona storica di Gesù Cristo, morto per noi, che egli ha risuscitato e costituito Signore e Cristo. «In lui si compie la piena e autentica liberazione dal male, dal peccato e dalla morte; in lui Dio dona la vita nuova, divina ed eterna» (*Iniziazione cristiana/3*, n. 22). Gesù Cristo è venuto a rivelare nel mondo non solo il vero volto di Dio, ma anche il vero volto dell'uomo. «Chi segue Cristo, l'Uomo perfetto, si fa lui pure più uomo» (GS 41).

È questo il cuore della sua missione, anche oggi. Infatti non si può dare per scontato che si sappia chi è Gesù Cristo e che si conosca il suo Vangelo, neppure nei nostri paesi di antica evangelizzazione. Di primo annuncio vanno innervate tutte le azioni pastorali (cf VMP 6).

Dio è in mezzo a noi, per costruire un mondo più solidale, giusto e fraterno e ci chiama a collaborare con lui per la sua realizzazione. Con questo annuncio vogliamo suscitare la fede.

In secondo luogo le nostre comunità sono chiamate ad annunciare il *Regno di Dio*, che Gesù – con la sua vita, morte e risurrezione – ha già impiantato nel cuore del mondo; *il Regno di Dio* è la sua Persona, presente nel mondo per realizzare il suo progetto: fare di tutti gli uomini una sola famiglia. Dio è in mezzo a noi, per costruire un mondo più solidale, giusto e fraterno e ci chiama a collaborare con lui per la sua realizzazione. Con questo annuncio vogliamo suscitare la fede, cioè l'adesione piena al Signore Gesù e al suo Vangelo e la volontà di partecipare pienamente e responsabilmente all'edificazione del progetto di Dio nel mondo.

In terzo luogo, le nostre comunità sono chiamate a permeare con l'annuncio del suo Vangelo la *cultura del nostro tempo*, per rinnovare gli stili di vita, i criteri di giudizio, i modelli di comportamento degli uomini d'oggi e per ridare fondamento cristiano a quei valori che rendono la nostra vita degna di essere vis-

suta. Quei valori che un tempo sembravano pacificamente condivisi, oggi sono messi in discussione, disattesi. È necessario ridare loro radici solide, fondamento stabile, intessere il dialogo tra fede e cultura (cf VMP 6).

4. CONCLUSIONE

Per dare alle parrocchie e ai cristiani questa *"tensione missionaria"*, occorre rivedere tutta l'azione pastorale, in modo da renderla credibile, efficace e significativa per la realtà sociale a cui si rivolge. Paolo VI ci ha insegnato che, in una società secolarizzata come la nostra, la comunità ecclesiale e le diverse dimensioni dell'azione pastorale vanno ripensate in prospettiva missionaria: nella Chiesa «la vita intima – la vita di preghiera, l'ascolto della Parola e dell'insegnamento degli Apostoli, la carità fraterna vissuta, il pane spezzato – non acquista tutto il suo significato se non quando essa diventa testimonianza, provoca l'ammirazione e la conversione, si fa predicazione e annuncio della Buona Novella» (EN 15).

«C'è bisogno di una vera e propria conversione, che riguarda l'insieme della pastorale... Dalla liturgia alla carità, dalla catechesi alla testimonianza della vita, tutto nella Chiesa deve rendere visibile e riconoscibile Cristo Signore (VMP 1). Solo così la comunità ecclesiale diventa "buona notizia" nel nostro tempo, Vangelo vissuto, specchio della Trinità, segno e strumento del Regno di Dio nel mondo».

[1] L. SORAVITO, *Annunciatori di gioia e di speranza*, Bologna, Dehoniane 2005.

NOVITÀ

Giacomo Biffi

L'ENIGMA DELL'UOMO E LA REALTÀ BATTESIMALE

Corso inusuale di catechesi/3

Questo volume pone al centro dell'enigma della storia, quasi sua prevalente ragione e sua causa prima, l'enigma dell'uomo. A quanti si interrogano sulle oscurità inesplicabili che ci sono in noi, l'Autore di ogni dono perfetto risponde con il battesimo nel quale, nascendo dall'acqua e dallo Spirito, davvero rinasciamo «dall'alto».

- *Questo volume a seguito a:*

L'enigma dell'esistenza l'avvenimento cristiano

L'enigma della storia e l'avvenimento ecclesiale

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

PER UNA FORMAZIONE ECCLESIOLOGICA DEI CATECHISTI. Titoli utili

I. Testi di riferimento

1. S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia, Queriniana 2002 (testo eccellente, aggiornato, con ricca bibliografia ragionata e piste di approfondimento; uno dei manuali migliori oggi in commercio).

2. U. CASALE, *Il mistero della chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Torino-Leumann, Elledici 1998.

3. A. CATTANEO, *La Chiesa locale* (...), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2003.

4. G. CERETI, *Per una ecclesiologia ecumenica*, Bologna, Dehoniane 1996.

5. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1995.

6. G. FROSINI, *Una chiesa possibile*, Bologna, Dehoniane 1995.

7. L. GALLO, *Una Chiesa al servizio degli uomini*, Torino-Leumann, Elledici 1982.

8. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, Queriniana 1971.

9. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna, Dehoniane 1996.

II. Per la catechesi. Testi

10. *Credo la santa Chiesa cattolica*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 748-975.

11. CEI, *Catechismo della Conferenza Episcopale Italiana per la vita cristiana*, vol. 2: *Catechismo degli adulti. La verità vi farà liberi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995, pp. 205-390.

12. E. ALBERICH, *Esperienza di catechesi, esperienza di chiesa. La chiesa come contenuto, luogo e meta della catechesi, oggi*, in S. FELICI (ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica. "Sentirsi Chiesa"*, Roma, LAS 1982, pp. 311-322.

13. E. ALBERICH, *Chiesa*, in *Dizionario di catechetica*, Torino-Leumann, Elledici 1986, pp. 142-145.

14. B. BORSATO, *Le sfide alla pastorale oggi. Vivere la fede e la Chiesa in modo adulto*, Bologna, Dehoniane 1994.

15. B. BORSATO, *Quale Chiesa? Temi di educazione alla fede per giovani e adulti*, Bologna, Dehoniane 1998.

16. L. GALLO, *Chiesa*, in *Dizionario di pastorale giovanile*, Torino-Leumann, Elledici 1989, pp. 165-182.

17. L. GALLO, *La chiesa di Gesù. Uomini e donne per la vita del mondo*, Torino-Leumann, Elledici 1993.

18. R. TONELLI, *Ringiovanire la Chiesa. Letture pastorali di pagine scelte degli Atti degli Apostoli*, Torino-Leumann, Elledici 2005.

19. R. CIAVOLA - F. e G. KANNHEISER, *Cristiani nella storia*, 2 voll., Torino-Leumann, Elledici 2003 (per l'insegnamento culturale della religione nella scuola;

raccoglie articoli di *L'ora di religione*, rivista per l'insegnamento della religione nella scuola primaria).

20. M. FILIPPI, *Alla scoperta della Chiesa*, Torino-Leumann, Elledici 2002 (come sopra).

21. U. GIANETTO - Z. TRENTI - R. ROMIO, *Orme*, 2 voll., Torino-Leumann, Elledici 2001 (per l'insegnamento della religione nella scuola secondaria).

22. PROGETTO MAGNIFICAT, *Guida al catechismo Sarete miei testimoni*, 1-2, Torino-Leumann, Elledici 2002-2003.

23. UFFICIO CATECHISTICO DEL QUÉBEC, *Col cuore in mano. Per una partecipazione attiva alla comunità parrocchiale*, Bologna, Dehoniane 2002.

24. UFFICIO CATECHISTICO DIOCESANO DI VERONA, *Nella forza dello Spirito. Lo Spirito Santo anima e sostiene la vita della Chiesa. Itinerari di catechesi per adulti/8*, Bologna, Dehoniane 1998.

25. UFFICIO CATECHISTICO DIOCESANO DI VERONA, *Una Chiesa che serve. Itinerari di catechesi per adulti/9*, Bologna, Dehoniane 2001.

III. Per la catechesi. Articoli

26. E. ALBERICH, *Catechesi «adulta» in una chiesa «adulta». I nodi ecclesiologici della catechesi degli adulti*, in *Orientamenti Pedagogici* 38 (1991) 1367-1384.

27. B. BARTOLINI - P. DAMU, *La presentazione della Chiesa ai preadolescenti*, in *Catechesi* 51 (1982) 5, 53-60.

28. S. CURRÒ, *Rinnovamento ecclesiale e pastorale giovanile. Cultura, processi e centralità dei soggetti*, in *Note di Pastorale Giovanile* 35 (2001) 7, 9-34.

29. U. DE VANNA, *Adolescenti e appartenenza ecclesiale*, in *Catechesi* 61 (1992) 4, 32-37.

30. U. DE VANNA, *Comunità ecclesiale aperta a ragazzi e ragazze*, in *Catechesi* 64 (1995) 2, 44-47; 3, 37-42; 4, 44-48.

31. Dossier: *Gesù sì, Chiesa no*, in *Evangelizzare* 23 (1996-1997) 341-364.

32. Dossier: *La Chiesa santa dei peccatori*, in *Evangelizzare* 32 (2003-2004) 405-428.

33. A. FONTANA, *Ricominciare a vivere da cristiani nella Chiesa*, in *Catechesi* 71 (2002) 1, 68-73.

34. D. MAGGI (ed.), *Una parrocchia dal volto giovane*, in *Note di Pastorale Giovanile* 38 (2004) 8, 3-31; 39 (2005) 1, 9-30.

35. L. MEDDI, *La Chiesa: soggetto e contesto dell'iniziazione cristiana dei ragazzi*, in *Via Verità e Vita* 50 (2001) 182, 24-28.

36. F. SGARELLA, *Schede operative (sulla chiesa) nella scuola primaria*, 3 voll., Torino-Leumann, Elledici 2005.

37. R. TONELLI, *Verso la compagnia dei credenti: la Chiesa*, in *Note di Pastorale Giovanile* 23 (1989) 5, 5-18.

38. G. VILLATA, *Giovani e Chiesa*, in *Catechesi* 58 (1989) 7, 30-36.

39. G. VILLATA, *Le "domande" dei giovani alla comunità ecclesiale*, in *Catechesi* 59 (1990) 2, 29-34.

il tema II

Il binomio "catechesi-inculturazione" attira periodicamente l'attenzione di catecheti e pastoralisti, in particolare dopo il sinodo del 1977 sulla catechesi e l'autorevole presa di posizione di *Catechesi Tradendae* 53 (1979), che di quel sinodo ha raccolto e diffuso i frutti. Questo perché, affermato sul piano della teoria, il principio dell'inculturazione trova difficoltà ad essere applicato sia sul terreno della prassi catechistica, sia anche in altri àmbiti dell'agire ecclesiale.
Di qui l'importanza di un continuo rilancio del tema, perché alla catechesi non venga a mancare un elemento imprescindibile per la sua efficacia.
In quest'ordine di idee, la rivista propone sull'argomento un ampio studio del catecheta ***Emilio Alberich***. Nelle sue pagine il lettore potrà trovare una ricostruzione organica di tutta la problematica. I riferimenti dell'Autore sono orientati in modo speciale al mondo ecclesiale della Spagna e dell'America Latina, ma il discorso proposto è facilmente applicabile anche alla realtà italiana.
Un caso concreto in cui entra in gioco il principio di inculturazione è quello che si trovano a vivere molte nostre parrocchie, soprattutto nelle grandi città, che si vedono assegnare un compito nuovo e sempre più decisivo a causa della crescente immigrazione: contribuire, anche con la pastorale catechistica, alla integrazione tra credenti di diverse provenienze geografiche e culturali. Come assolvere a tale urgenza che da noi si presenta come relativamente nuova? Una risposta articolata è qui proposta dalla professoressa ***Monika Scheidler***, che può arricchire la propria riflessione teorica con l'esperienza sull'argomento maturata dalle Chiese di Germania da ben più tempo che non in Italia.
Anche questo testo della Scheidler è la riproposizione di un intervento svolto al *XIV Incontro italo-tedesco di Pedagogia religiosa* di cui al fascicolo precedente della rivista. Esso viene a riprendere e a sviluppare doverosamente i pochi cenni sul tema presenti nel fascicolo n. 2/2005-2006 di *Catechesi*, dedicato alla parrocchia e ai suoi nuovi compiti catechistici.

CATECHESI E INCULTURAZIONE

Emilio Alberich

VERSO UNA CATECHESI INCULTURATA. La catechesi, luogo di incontro della fede con le culture contemporanee

Negli ambienti interessati all'azione pastorale e catechistica è frequente oggi sentir parlare di inculturazione della catechesi o di *catechesi inculturata*.[1] Il tema rinvia, ad un livello più alto, al problema dell'inculturazione della *fede* in sé o del *cristianesimo* come tale; tema che occupa un posto centrale nella riflessione teologica e pastorale odierna. Si sente con urgenza e ovunque la necessità di ripensare la fede e la vita cristiana nelle coordinate culturali dei diversi popoli, regioni e gruppi umani. Si tratta, in definitiva, di fare in modo che il cristianesimo, senza perdere la sua identità propria e universale, diventi cinese in Cina, africano in Africa, spagnolo in Spagna, brasiliano in Brasile, ecc. E uno degli strumenti e luoghi più fecondi per lo sviluppo di questo lavoro è sempre stata, senza dubbio, la catechesi. Ciò spiega il fatto che la riflessione catechetica abbia assunto, già da tempo, l'impegno nello sforzo di sviluppare una comunicazione della fede realmente incarnata nelle coordinate culturali dei destinatari.

Però, nel medesimo tempo, siamo innanzi ad un problema particolarmente difficile e delicato.

In queste pagine cercheremo di chiarire un po' i termini della questione e segnalare alcune linee operative in proposito.

1. L'INCULTURAZIONE DELLA FEDE: LAVORO COMPLESSO E AMBIGUO

La necessità di un processo di inculturazione, di «adattamento», o di «contestualizzazione», o di «indigenizzazione»,[2] che in realtà è sempre esistito nel corso della storia, ha conosciuto un momento di particolare attenzione soprattutto a partire dagli anni '70, in occasione dei sinodi generali dei vescovi sull'evangelizzazione (1974) e sulla catechesi (1977). È stato precisamente il tema del-

la catechesi a rendere evidente per primo la necessità dell'inculturazione, come risulta chiaramente dal *Messaggio finale* del sinodo del 1977: «Come è già stato indicato dal Concilio [...] ed è stato nuovamente ricordato da Paolo VI [...], il messaggio cristiano deve radicarsi nelle culture umane, e deve assumerle e trasformarle. In questo senso è legittimo considerare la catechesi come uno degli strumenti di "inculturazione", cioè che sviluppa e nello stesso tempo illumina dall'interno le forme di vita di coloro ai quali si rivolge».[3]

Il messaggio cristiano deve radicarsi nelle culture umane, e deve assumerle e trasformarle. In questo senso è legittimo considerare la catechesi come uno degli strumenti di "inculturazione".

1.1. La serietà e difficoltà dell'impresa

Si può affermare che, a partire da allora, il tema della inculturazione non ha più cessato di essere presente nella coscienza ecclesiale e nella riflessione teologica e pastorale. Ed è da sottolineare il fatto che il tema della inculturazione sia entrato dalla porta principale anche nell'ultimo documento ufficiale del magistero catechetico universale, il *Direttorio Generale per la Catechesi*, che lo tratta come un impegno fondamentale per la presentazione del messaggio evangelico nella catechesi, gli dedica tutto un capitolo,[4] e sottolinea con forza la serietà e complessità dell'impresa: «La "inculturazione" della fede [...] è un processo profondo e globale e un cammino lento. Non è un semplice adattamento esterno che, per rendere più attraente il messaggio cristiano, si limita a coprirlo in modo decorativo con una vernice superficiale. Si tratta, al contrario, della penetrazione del Vangelo negli strati più reconditi delle persone e dei popoli, raggiungendoli "...in modo vitale, in profondità e fino alle radici" delle loro culture».[5]

In questo modo ci viene ricordato che l'inculturazione non può essere ridotta a mero adattamento esteriore per rendere più attraente il messaggio cristiano, né ad una «semplice giustapposizione» di espressioni della fede ed elementi culturali.[6] La cosa è molto più seria e più profonda, dal momento che pretende di far penetrare il Vangelo nell'intimo stesso dei popoli, «in modo vitale, in profondità e fino alle radici delle loro culture».[7]

Cogliere il perché di questa urgenza dell'inculturazione della fede non comporta grandi sforzi. Già Paolo VI aveva denunciato nella sua Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975) il fatto preoccupante che «la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre».[8]

Per quanto attiene alla catechesi, l'inculturazione costituisce un progetto realmente ambizioso che non nasce e non si afferma soltanto in questi ultimi tempi. Durante tutto il periodo postconciliare si può constatare il lavoro affannoso per raggiungere, nella catechesi stessa, una sintonia tra il messaggio cristiano e la esperienza culturale umana, tra la fede e la vita reale della gente, secondo l'esigenza fondamentale – ben presente ed espressa nel magistero catechetico – che la parola di Dio possa risuonare alle orecchie di ciascuno «come una apertura

ai suoi problemi, una risposta alle sue domande, una dilatazione dei propri valori, e nel medesimo tempo come la soddisfazione delle sue aspirazioni più profonde».[9]

Abbiamo conseguito un risultato tanto ambizioso ed attraente? Si può affermare che la catechesi fa risuonare oggi la Parola di Dio in sintonia profonda con le aspirazioni e la cultura di uomini e donne del mondo attuale?

Benché non si debba generalizzare, bisogna riconoscere che la realtà resta molto distante da questa meta dichiarata. Un documento latinoamericano relativamente recente lo denuncia con termini drammatici e pastoralmente allarmanti:

«Uno dei problemi più gravi che affronta oggi la catechesi è quello della comunicazione. Nella Chiesa esiste una grande incomunicabilità, perché il suo modo di comunicare il Vangelo è povero e senza qualità. Spesso si ha l'impressione che essa *utilizzi linguaggi che nessuno comprende, si rivolga ad uditori che non esistono e risponda a domande che nessuno si pone o a problemi che nessuno vive*».[10]

Uno dei problemi più gravi che affronta oggi la catechesi è quello della comunicazione. Nella Chiesa esiste una grande incomunicabilità, perché il suo modo di comunicare il Vangelo è povero e senza qualità.

Non si può lamentare in termini più chiari la enorme distanza culturale che spesso separa la Chiesa dal mondo attuale inteso come campo dell'evangelizzazione. È la situazione paradossale e in certo senso drammatica che già denunciava il documento spagnolo *La catequesis de la comunidad* (1983), nel segnalare l'assenza della Chiesa in ampie zone del nostro mondo culturale: «Questa evangelizzazione missionaria dovrebbe indirizzarsi, in modo speciale, a quei grandi *àmbiti umani* dai quali la Chiesa è particolarmente assente: il mondo operaio, il mondo della immigrazione, ampi settori della nostra gioventù, il mondo della cultura e della università, grandi settori rurali... e, soprattutto, il mondo dei più poveri e dei più emarginati».[11]

1.2. Un dramma dalle conseguenze molto gravi

La gravità e le conseguenze di questo dramma risultano evidenti da almeno due angolature: in ordine all'efficacia della evangelizzazione e in relazione agli sforzi per il rinnovamento della Chiesa.

a) Ostacoli all'evangelizzazione

Da una parte, il lavoro della *evangelizzazione* risulta inevitabilmente e seriamente compromesso se non si arriva a capo di una adeguata inculturazione, se il messaggio non si esprime attraverso le categorie culturali di ogni epoca. La storia è testimone della duplice sconfitta, storica e geografica, che hanno sperimentato il lavoro di evangelizzazione e la diffusione del cristianesimo negli ultimi secoli.

Sconfitta *storica*, in quanto la fede è rimasta strettamente vincolata a culture del passato, senza attualizzarsi, come è capitato in Europa, dove la fede cristiana-cattolica si è strettamente legata alle forme medioevali e della controriforma.

In effetti, bisogna riconoscere che nel-

le Chiese di *antica tradizione cristiana* l'evangelizzazione è rimasta e rimane condizionata dalle cristallizzazioni culturali che possono appannare la realtà della fede come messaggio significativo e credibile nel mondo attuale. Come dice acutamente Yves Congar, «La crisi attuale deriva in gran parte dal fatto che la chiesa, avendo creato un meraviglioso insieme di espressioni della fede all'interno della cultura latina, vi è troppo strettamente attaccata: anche nelle attività della sua espressione missionaria. Il medioevo e la controriforma le si sono appiccicati alla pelle, per cui ha ignorato o rifiutato apporti nuovi».[12]

Il problema assume contorni realmente drammatici se consideriamo la distanza culturale in cui la fede cristiana, nella sua formulazione tradizionale, si è venuta a trovare nei confronti di valori ed idee della *modernità*. Pensiamo a tante espressioni che circolano nelle menti e sulla bocca dei cristiani e che per molti contemporanei risultano semplicemente incomprensibili. Andrés Torres Queiruga lo ha denunciato in termini provocatori:

«Sono molte, in effetti, le "verità" che noi cristiani affermiamo senza sforzarci di crederle. Sono fin troppe le parole che pronunciamo con il sospetto che la "cosa" non può essere così. Quale madre può credere come vero che la sua creaturina neonata, di fronte alla quale il suo cuore si scioglie di tenerezza, "è in peccato" finché non è battezzata? Chi è capace di pensare che Dio "ha castigato" per millenni, migliaia di milioni di esseri umani per un "peccato" commesso dai "primi padri", quando nessuna persona degna di questo nome è capace di maltrattare un figlio, per quanto grande sia stata l'offesa che il padre di questi può avergli arrecato? E quale mente può pensare che Dio possa "esigere" la morte violenta di suo Figlio per perdonare i peccati dell'umanità? È concepibile che un Dio che "è amore" si dedichi a "castigare", con tormenti infiniti e per tutta l'eternità, errori commessi nel tempo da uomini e donne, in definitiva esseri sempre ben limitati (per non parlare di Tertulliano e Tommaso d'Aquino, per i quali la contemplazione del castigo dei dannati "accresce il godimento dei beati")?».[13]

Senza entrare nella discussione sui temi evocati in questo testo, segnaliamo che sullo sfondo resta l'insoddisfazione per un substrato di concezioni teologiche che non si è sviluppato e attualizzato in dialogo con le esigenze culturali attuali: «E non si può dimenticare che la grande maggioranza dei concetti teologici sono vecchi, di molti secoli [...]. Il risultato è ovvio: i concetti teologici più correnti [...] appartengono per principio a quello stesso mondo che la cultura attuale, da tempo, cerca di superare, poiché lo sente come qualcosa di obsoleto e non più veramente significativo».[14]

E questa disfatta culturale è pure *geografica*, in quanto il dinamismo di espansione missionario, partito dall'Europa, ha diffuso ovunque un cristianesimo marcato dalla cultura occidentale europea.

Oggi vediamo con maggiore chiarez-

La crisi attuale deriva in gran parte dal fatto che la chiesa, avendo creato un meraviglioso insieme di espressioni della fede all'interno della cultura latina, vi è troppo strettamente attaccata.

za che, concretamente, l'*attività missionaria* è risultata in gran parte compromessa da questo matrimonio tra fede cristiana e cultura europea. Il Vangelo è giunto in molte regioni a rimorchio della conquista (come in America) o della espansione coloniale (in Asia e Africa), recando con sé una buona dose di ambiguità. Tutto ciò ha creato una distanza culturale della quale la catechesi è stata, allo stesso tempo, causa ed effetto.[15] Così si espresse il superiore dei Gesuiti p. Pedro Arrupe in un memorabile intervento al sinodo sulla catechesi del 1977: «Imporre ad altri uomini con una cultura propria, delle forme culturali estranee come unica possibilità di espressione della fede e del modo di viverla, è un forte ostacolo alla Catechesi [...]. Non aver tenuto in conto questi principi può essere una delle cause della attuale scristianizzazione delle nostre culture attuali e un forte ostacolo alla evangelizzazione».[16]

Si percepisce qui l'ampiezza dei problemi pastorali e teologici causati dalla separazione fede-cultura[17] e l'urgenza dell'*inculturazione.*

L'inculturazione – o la mancanza di inculturazione – si ripercuote necessariamente su ogni intento o processo di rinnovamento ecclesiale.

b) Difficoltà per il rinnovamento ecclesiale

L'inculturazione – o la mancanza di inculturazione – si ripercuote necessariamente su ogni intento o processo di *rinnovamento ecclesiale,* dato che la Chiesa, come tutte le altre realtà cristiane, è venuta assumendo e incorporando nel corso della storia molti elementi culturali, non sempre positivi, che condizionano il suo sviluppo.

Per esempio: attualmente vediamo una Chiesa più centralizzata, giuridicamente strutturata secondo un modello organizzativo che ricorda all'incirca l'organizzazione dell'impero romano (come risulta implicitamente dalla terminologia utilizzata per indicare le sue strutture: curia, diocesi, province, regioni). E tale rigida configurazione va pure unita ad una grande uniformità culturale e giuridica.

Anche per questo motivo cresce l'anelito a conseguire nuove inculturazioni del cristianesimo e della Chiesa nel vario panorama dei popoli e delle culture. Nel nostro caso concreto, sarebbe necessario fare in modo che le attuali regioni e province ecclesiastiche si trasformino in autentiche e inculturate «chiese locali», vale a dire, in *nuove "incarnazioni"* della vita ecclesiale, e questo in tutti i suoi aspetti principali: professione di fede, liturgia, riflessione teologica, disciplina, istituzioni, ecc.

L'operazione si preannuncia certamente difficile e rischiosa, però assolutamente necessaria. Lo riconosceva già chiaramente la Esortazione *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI: «La trasposizione dev'essere fatta – con il discernimento, la serietà, il rispetto e la competenza che la materia esige – nel campo delle espressioni liturgiche, della catechesi, della formazione teologica, delle strutture ecclesiali secondarie, dei ministeri».[18]

Siamo certamente di fronte ad un processo complesso che incontra non poche difficoltà nel suo cammino. Difficoltà di indole diversa: teologica, storica, culturale, giuridica. Soprattutto, un tale processo dovrà fare i conti con le prevedibili resistenze di una mentalità in gran parte legata alla tradizione, che non cesserà di creare difficoltà ad ogni serio tentativo di inculturazione.

2. CHE SIGNIFICA PROPRIAMENTE «INCULTURAZIONE»?

Quantunque noi parliamo di «inculturazione», in realtà si sogliono anche usare, con frequenza, altri termini dal significato identico o similare, come i seguenti: *«indigenizzazione», «contestualizzazione», «adattamento», «incarnazione»*, ecc. Da un punto di vista socio-antropologico bisognerebbe distinguere più propriamente tra *«enculturazione»*,[19] *«acculturazione»* e *«inculturazione»*. In alcune regioni si preferisce utilizzare il termine *«acculturazione»* (negli Stati Uniti) o, da parte di alcuni autori di lingua spagnola, quello di *«transculturazione»*.[20]

Per il nostro intento non è necessario soffermarsi a lungo a distinguere e precisare i vari significati. Possiamo ricordare, per esempio, che il termine *«indigenizzazione»* fa riferimento alla incarnazione della fede nelle culture definite «indigene», tipiche delle popolazioni o dei gruppi minoritari all'interno di contesti culturali più ampi.[21] E che *«contestualizzazione»* è una espressione utilizzata di preferenza in ambienti protestanti, con un significato praticamente identico ad «inculturazione». È preferibile, invece, evitare il termine «adattamento», considerato generalmente inadeguato, dal momento che suggerisce l'idea di una semplice e superficiale applicazione di un contenuto cristiano già predefinito in antecedenza alla cultura dei popoli.

L'inculturazione non è un semplice adattamento dell'antica istruzione catechistica, aggiornata con alcuni termini nuovi e tecniche pedagogiche moderne.

Applicato tutto ciò alla catechesi, sarà importante ricordare, con il p. Arrupe, che l'inculturazione «non è un semplice adattamento dell'antica istruzione catechistica, aggiornata con alcuni termini nuovi e tecniche pedagogiche moderne».[22]

In queste pagine utilizzeremo normalmente il termine «inculturazione», seguendo l'uso oggi più generalizzato. Con André Fossion possiamo darle il significato di «processo attraverso il quale il cristianesimo vive, si esprime e si comunica nei distinti contesti culturali influendo su di essi e, reciprocamente, arricchendosi grazie al contatto con essi».[23] O, detto in altri termini, è il processo che «ci abilita a *parlare con* (non solo *parlare a*) gli uomini e le donne di oggi, dei loro problemi e necessità, delle loro speranze e dei loro valori».[24]

3. COSA INTENDIAMO PER «CULTURA»

Un momento di attenzione merita pure il concetto di «cultura». A dire il vero, in campo scientifico esiste una notevole varietà di accezioni del termine.[25] Per il nostro intento possiamo attenerci al noto testo conciliare della costituzione *Gaudium et Spes*, che sintetizza il significato ampio di cultura presente nelle scienze antropologiche e sociologiche:

«Con il termine generico di "cultura"

si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano» (GS 53).

Con il termine «cultura» si indica pertanto il ricco patrimonio di convinzioni, tradizioni, usi e costumi, valori e istituzioni propri di un gruppo o popolo. Insieme a Ladrière possiamo affermare che la cultura di una collettività è «l'insieme costituito dai sistemi di rappresentazione, dai sistemi normativi, dai sistemi di espressione e di azione di una determinata collettività».[26]

In altri termini, possiamo concepire la cultura come «la società intera, con i suoi modi di funzionamento, i suoi valori, il suo linguaggio, la sua eredità e i suoi progetti. È la maniera di essere, di vivere e di pensare propria di una determinata società».[27]

È con questa realtà, ricca e complessa, che entra in contatto la fede cristiana attraverso il processo di inculturazione.

In linea di principio, il mandato dell'inculturazione deve realizzarsi nella infinita varietà delle culture esistenti al mondo, ovunque si tratti di impiantare la vita cristiana ed ecclesiale.

In linea di principio, il mandato dell'inculturazione deve realizzarsi nella infinita varietà delle culture esistenti al mondo, ovunque si tratti di impiantare la vita cristiana ed ecclesiale.

Però, più concretamente, qui ci interessa tenere presente il contesto culturale *europeo*, che possiamo identificare e riassumere concentrandolo nei suoi tre principali filoni: la *"modernità"* (con tutto il suo corteggio di situazioni e fenomeni come la secolarizzazione, il dominio della razionalità scientifica, il culto della soggettività, la sensibilità democratica, il desiderio di partecipazione e comunicazione, ecc.); la *"postmodernità"* (in poche parole: crisi delle ideologie e della metafisica, *"pensiero debole"*, identità e appartenenza deboli, valori relativi, frammentarietà, dispersione, ecc.); e la *"cultura mediatica e digitale"*, con il suo complesso insieme di novità tecnologiche, trasformazioni culturali e varietà di linguaggi.[28]

4. IL DIFFICILE EQUILIBRIO DELL'OPERA DI INCULTURAZIONE

Da tutto ciò che è stato detto possiamo comprendere come il dialogo e il confronto culturale figurino oggi tra le esigenze più decisive di una adeguata maturazione della fede. Qui il lavoro pastorale incontra uno dei suoi principali banchi di prova: qui emerge con forza il carattere di *grande sfida culturale* che oggi caratterizza la catechesi, specialmente con gli adulti.[29]

L'inculturazione della esperienza cristiana negli attuali àmbiti culturali è uno degli imperativi più urgenti per una seria presentazione del messaggio cristiano.[30] Se è vero che la separazione tra fede e cultura è «il dramma del nostro tempo», questo fatto ci pone innanzi un compito impegnativo che sarà da assolvere con slancio e abilità. Il Vangelo deve presentarsi come un messaggio convincente e credibile, superando un cristianesimo convenzionale che molti percepiscono come «falsamente spiritualista», «eticamente sterile» e «culturalmente vuoto».[31]

Si tratta, però, di una incombenza per nulla facile. Ripensare la fede e la vita cristiana in dialogo serio e profondo con i differenti contesti culturali si annuncia come una operazione molto delicata e complessa. Secondo l'Enciclica *Redemptoris Missio* (1990) sono due i criteri base che dovrebbero orientare ogni processo di inculturazione: la compatibilità con il Vangelo e la comunione con la Chiesa universale. E per una adeguata attuazione di questo compito sarà necessario essere attenti a non compromettere l'equilibrio tra alcune esigenze complementari:

– Equilibrio tra *tradizione* e *innovazione*, tra fedeltà alla propria *identità* e preoccupazione per la *incarnazione locale*. Le nuove espressioni della fede non potranno perdere di vista le esigenze del tesoro della tradizione e i vincoli legittimi della eredità linguistica e simbolica propria della identità cristiana, quali: anzitutto il posto assolutamente centrale della Sacra Scrittura, come norma della fede; le professioni di fede e i pronunciamenti importanti del magistero ecclesiale; le principali tradizioni e tanti altri elementi tipici del patrimonio cristiano.

Il rispettare questi dati nel momento stesso in cui si cercano nuove espressioni della fede suppone, in certo modo, un equilibrio sempre instabile che sarà da sottoporre continuamente al vaglio del discernimento critico, in continua tensione tra passato e presente, tra elementi tradizionali e nuove espressioni.

– Equilibrio tra *incarnazione locale* e *comunione universale*. Ogni espressione locale della fede cristiana deve potersi inserire vitalmente nella comunione universale della Chiesa, in modo che possa essere riconosciuta come tale nelle sue diverse manifestazioni. Le modalità locali dovranno sempre lasciar trasparire l'espressione e il nucleo essenziale della universalità della fede: ciò che potremmo chiamare, con A. Fossion «la fede comune nella sua sobrietà transculturale».[32]

Sono due i criteri base che dovrebbero orientare ogni processo di inculturazione: la compatibilità con il Vangelo e la comunione con la Chiesa universale.

Questa sensibilità per la comunione universale costituisce una condizione indispensabile e una garanzia nell'impegno dell'inculturazione. Come ci ricorda Paolo VI in *Evangelii Nuntiandi*, è proprio il grado di unione vitale con la universalità della Chiesa ciò che permette alle istanze particolari di muoversi con creatività e scioltezza nei loro sforzi di incarnazione e di dialogo culturale: «Quanto più una Chiesa particolare è unita con solidi legami di comunione alla Chiesa universale [...] tanto più questa stessa Chiesa sarà capace di tradurre il tesoro della fede nella legittima varietà delle espressioni

della professione di fede, della preghiera e del culto, della vita e del comportamento cristiani, dell'influsso spirituale del popolo nel quale è inserita».[33]

– Equilibrio tra *disciplina* e *libertà*, tra *uniformità* e *pluralismo*. Nell'orizzonte della comunità ecclesiale, come pure nella stessa comunità locale, è importante che si tengano in conto le esigenze della disciplina comunitaria e quella della legittima varietà e libertà di espressione, in modo tale che la moltiplicazione delle differenze possa arricchire e non compromettere l'unità della comunione. Il rispetto di queste esigenze renderà possibile il superare la paura nei confronti delle differenze e il pericolo della frammentazione, facendo in modo che la pluralità di espressioni sia vissuta positivamente come una ricchezza per tutti.

5. CRITERI E ATTEGGIAMENTI PER UNA BUONA INCULTURAZIONE

Quanto abbiamo visto finora ci mostra la delicatezza dell'operazione. Se ora cerchiamo di scendere ad indicazioni più concrete, nel momento di intraprendere e orientare il lavoro di inculturazione ci si presenta tutta una serie di criteri e atteggiamenti. Sono princìpi comuni della coscienza ecclesiale, oggi generalmente condivisi, che regolano il fecondo incontro tra fede e cultura.[34]

5.1. «In silenzio e con i piedi scalzi»

Il primo e fondamentale atteggiamento che si impone è quello del *rispetto religioso* delle distinte culture. Un rispetto profondo e sincero, che non esclude il discernimento critico, ma che obbliga quanti non appartengono ad un determinato àmbito culturale e lo colgono dall'esterno ad evitare ogni forma di facile giudizio e ogni sentimento acritico di sufficienza e superiorità. Questo atteggiamento risponde alla convinzione che in tutte le culture si annidano autentici valori e che ovunque lo Spirito di Dio è in azione e fa crescere semi di Vangelo.

Per fare un esempio, non poche volte il missionario europeo, dall'alto della sua cultura considerata superiore, ha guardato con sufficienza e un certo disprezzo ai popoli che intendeva evangelizzare. E senza andare tanto lontano, non poche volte i nostri pastori e operatori pastorali, dalla cattedra della loro preparazione teologica, hanno discettato seriosamente su ciò che vale o non vale nelle culture popolari, senza comprenderle a fondo e restando così lontani dalle vere esigenze, convinzioni e aspirazioni della gente. È un pericolo che riguarda anche gli operatori della catechesi, che possono credersi in posizione privilegiata per discernere e giudicare, per decidere ciò che va assunto o condan-

Il primo e fondamentale atteggiamento che si impone è quello del rispetto religioso delle distinte culture. Un rispetto profondo e sincero.

nato, per interpretare la cultura a proprio capriccio, pensando che lo fanno in nome del Vangelo. La storia ci insegna che molto frequentemente nella Chiesa si è esercitata questa forma di violenza e di dominazione.

In America Latina si ricorda una formula preziosa e molto espressiva – raccomandazione del superiore dei Francescani ai suoi confratelli missionari in Messico – per indicare l'atteggiamento riservato e pieno di rispetto che si richiede quando si cerca di entrare nel santuario delle culture indigene: *«In silenzio e con i piedi scalzi»*:

«Per questo è necessario che gli evangelizzatori imparino a presentarsi in silenzio e con i piedi scalzi. Vale a dire, con una mente e un cuore rispettosi dei valori presenti nelle differenti culture, perché non avvenga che in nome dello Spirito lottiamo contro lo Spirito».[35]

5.2. Di fronte al mondo di oggi: simpatia e amore

Ritornando di nuovo alla nostra attuale situazione europea, il principio or ora enunciato incontra una applicazione di grande importanza e attualità.

Nell'esercizio della inculturazione della fede – come in generale nell'azione pastorale – si impone un *atteggiamento di simpatia e amore* nei confronti della cultura e della società di oggi. Facendo eco all'affermazione evangelica: «Dio ha tanto amato il mondo [...]» (*Gv* 3,16), dobbiamo partire dalla convinzione che Dio ama pure il mondo di oggi, con le persone e i popoli che lo compongono, nonostante le sue contraddizioni, i suoi errori e peccati. E tale convincimento lo si deve applicare in modo speciale, soprattutto in Europa, alle esigenze e ai problemi che presenta la cultura attuale: quella che concretamente abbiamo designato con i termini di «modernità», «postmodernità» e «cultura mediatica e digitale».

Dobbiamo partire dalla convinzione che Dio ama pure il mondo di oggi, con le persone e i popoli che lo compongono, nonostante le sue contraddizioni, i suoi errori e peccati.

Questo conviene ricordarlo particolarmente nel nostro tempo, dal momento che nei nostri ambienti risuonano, con eccessiva frequenza, giudizi di condanna che demonizzano il mondo attuale e non vedono in esso nulla più che tenebre, errori e perversioni. È vero che nella cultura odierna si registrano certamente realtà ed aspetti condannabili, che un cristiano è tenuto a condannare in nome del Vangelo; però non si deve impedire una posizione aperta ed accogliente verso tutto il buono che la nostra epoca pone in essere. Fare il contrario, in chiave di negazione e condanna senza sfumature, è l'atteggiamento di chi si sente depositario esclusivo della verità e dei valori e, dalla sua torre di avorio, lancia facili anatemi contro tutto e contro tutti. Con una presa di posizione simile risulta impossibile entrare in un vero dialogo e raccogliere frutti di inculturazione della fede.

Oggi sentiamo la necessità di superare ogni sentimento di crociata o riconquista, per poter intraprendere un vero processo di inculturazione della fede in termini di comprensione e apertura, con un atteggiamento di autentica *simpatia* verso aspirazioni, conquiste e valori presenti nel mondo di oggi.[36] Solo in questo mo-

do si potrà intraprendere un cammino di inculturazione, e solo a partire da questa posizione tornerà ad essere credibile la funzione profetica, sempre necessaria in nome del Vangelo, di denuncia di tutti gli elementi negativi e disumanizzanti presenti nelle culture del nostro tempo.

5.3. La fede non si identifica con nessuna delle culture, ma non può prescindere da esse

Non va dimenticato che la fede cristiana non si identifica con *nessuna determinata cultura* e può invece "incarnarsi" in tutte. Come ci ricorda *Gaudium et Spes*: «[...] inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e qualsiasi luogo, la Chiesa non si lega in modo esclusivo e indissolubile a nessuna stirpe o nazione, a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente».[37]

Però, d'altra parte, è pure necessario affermare che il messaggio cristiano *si incarna* sempre, necessariamente, nelle coordinate culturali di ogni luogo e di ogni epoca storica, e che pertanto non esiste mai "allo stato puro", slegato da ogni mediazione culturale:[38]

«La fede è mai esistita disincarnata, perché è un cammino di vita: sempre è stata incarnata in una cultura. O meglio, è stata incarnata in essere umani concreti che formano parte di una cultura determinata».[39]

In questa prospettiva, la fede cristiana tenderà sempre a compromettersi, non potrà mai smettere di "sporcarsi le mani" nel contatto con le situazioni concrete e imperfette delle culture, storicamente condizionate. E non si tratta soltanto di qualcosa storicamente inevitabile, che la fede stessa dovrebbe sopportare come una sorta di contaminazione, bensì di una *condizione necessaria e provvidenziale* – nella linea del mistero dell'Incarnazione – perché la fede possa essere vissuta e comunicata:

«Il Regno che il Vangelo annunzia è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane».[40]

5.4. Assumere e incorporare i valori delle culture

È il criterio dell'*assunzione dei valori:* il Vangelo non si oppone alle culture; al contrario, incarnandosi in esse, ne *assume i loro valori, gli aspetti positivi*, li impregna e li consacra. È legge di tutta l'evangelizzazione fare in modo che «ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio».[41] Si può applicare in qualche modo al processo di inculturazione il principio classico della teologia patristica: «*ciò che non è assunto non è redento*».

La fede cristiana tenderà sempre a compromettersi, non potrà mai smettere di "sporcarsi le mani" nel contatto con le situazioni concrete e imperfette delle culture, storicamente condizionate.

«D'altra parte, Cristo è l'unico salvatore, e salva solamente ciò che assume. È necessario che tutte le culture siano assunte da Cristo; o, in altri termini, che tutti gli uomini siano assunti dal Cristo attraverso la loro propria cultura».[42]

Tutto ciò comporta la necessità di accostarsi alle realtà culturali in atteggiamento di rispetto sincero e di apertura, prima di emettere giudizi e valutazioni, disposti ad accettare tutto ciò che di buono si possa incontrare in esse. E sappiamo per esperienza che non sempre è stato così: basta pensare ai tanti valori della modernità (la razionalità scientifica, la democrazia, la libertà di coscienza, la dignità della donna, ecc.) che per molto tempo sono stati visti con sospetto da parte della comunità ecclesiale e che soltanto la svolta del Vaticano II ha portato a riconoscere e incorporare.

5.5. Esercitare la funzione profetica della denuncia

La fede svolge anche, di fronte alle culture, una *funzione critica di denuncia e purificazione.*[43] In effetti, alla luce del Vangelo, la fede «denuncia e corregge la presenza del peccato nelle culture; purifica ed esorcizza i disvalori». È la forza profetica di una parola che deve eliminare qualsiasi connivenza con il male e qualsiasi attentato alla dignità dell'uomo, immagine di Dio:

«Per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e con il disegno di salvezza».[45]

Si tratta certamente, perciò, di un atteggiamento aperto e accogliente, ma che non ignora, d'altra parte, la necessaria *distanza critica* che induce a denunciare, alla luce del Vangelo, gli aspetti negativi presenti nella mentalità e nella cultura dei distinti popoli. In questo senso occorre affermare che la cultura la si incontra sempre «al crocevia tra l'immersione e la distanza».[46]

Alla luce del Vangelo, la fede «denuncia e corregge la presenza del peccato nelle culture; purifica ed esorcizza i disvalori». È la forza profetica di una parola che deve eliminare qualsiasi connivenza con il male e qualsiasi attentato alla dignità dell'uomo, immagine di Dio.

Occorrerà pertanto essere preavvertiti e stare attenti perché il processo di inculturazione non nasconda un'operazione di accomodamento opportunista ai gusti dell'epoca, tradendo o compromettendo il contenuto essenziale della denuncia profetica, proprio della fede cristiana. La funzione critica e purificatrice del Vangelo deve servire per «aiutare a "sanare" e "trasformare" quei criteri, modi di pensare o stili di vita che sono in contrasto con il Regno di Dio».[47] In questo senso, la parola e la testimonianza ecclesiali debbono presentarsi con coraggio, sincerità e «parresia».

Non è un'impresa facile nelle circostanze attuali. Costa molto, in tante occasioni, saper remare controcorrente. E l'impresa si complica maggiormente a causa del peso della storia e dell'inerzia istituzionale che fanno sì che il messaggio cristiano, nelle sue attuali modalità

di trasmissione, trascini con sé una zavorra culturale che inceppa e compromette la sua accettazione da parte dei nostri contemporanei.

Se, da una parte, la legge dell'inculturazione richiede che dalle culture si assuma tutto il positivo e si rifiuti quanto risulta incompatibile con il Vangelo, il dramma della nostra epoca e il motivo di insipidità di molti credenti di oggi dipende dal fatto che i cristiani hanno frequentemente assunto stili di pensiero e di vita che *avrebbero dovuto rigettare*, mentre hanno condannato valori e aspirazioni che *avrebbero dovuto accettare.*

Detto in altri termini: possiamo parlare di una *«legge del sì e del no»: sì* ai valori autentici e *no* ai controvalori disumanizzanti. Dobbiamo però riconoscere che, nel corso della storia, molte volte abbiamo detto «no» quando avremmo dovuto dire «sì» (per esempio, nei confronti dei valori della modernità: uguaglianza, libertà, giustizia, partecipazione, ecc.), e abbiamo detto «sì» quando avremmo dovuto dire «no» (nei confronti di ricchezza, connivenze politiche, forme di intolleranza, vanità istituzionale, ecc.).

Possiamo parlare di una «legge del sì e del no»: sì ai valori autentici e no ai controvalori disumanizzanti.

Gli ultimi secoli di storia della Chiesa registrano disgraziatamente molti casi di questo tipo, e tutto ciò comporta delle conseguenze nell'esercizio dell'attività pastorale. E forse la difficoltà maggiore la si incontra oggi nel campo della dottrina morale, soprattutto per quanto attiene all'etica sessuale e familiare. In quest'àmbito è estremamente grande la distanza esistente tra le posizioni ufficiali e il "sentire" dei credenti, tra la dottrina tradizionale e i valori della modernità.

5.6. Attivare il circolo ermeneutico tra la fede e le culture

Le culture, infatti, sono un mezzo necessario di interpretazione ed espressione della fede. Il lavoro dell'evangelizzazione deve compiere nel nostro tempo un duplice sforzo ermeneutico: *interpretare* le formule del passato, culturalmente e storicamente condizionate, per attingere al loro genuino significato; e *riesprimerle* nelle coordinate culturali attuali, in modo che siano comprese e in grado di essere accettate. Ciò comporta problemi delicati, sia per la retta comprensione del patrimonio tradizionale, sia in vista di una nuova formulazione della fede che non falsi il suo contenuto, in modo che tutti possano ascoltare il messaggio «nella propria lingua».

Il dialogo fede-cultura non deve essere in una direzione unica. Il proprio della fede cristiana non è solo l'illuminare la cultura, ma anche il ricevere qualcosa da essa: «La vera incarnazione della fede per mezzo della catechesi suppone non soltanto il processo del "dare", ma anche quello del "ricevere"».[48]

– *«Dare»*, dal momento che la fede esercita – come abbiamo visto – la sua *funzione profetica* nei confronti della cultura. Perlomeno in un duplice senso: per la sua essenziale *funzione critica e purificatrice* degli aspetti negativi e disumanizzanti che contiene, e per il *vigore profetico* con cui deve interpretare i segni dei tempi e anticipare il futuro, spingendo la cultura verso nuove aperture e orizzonti ideali. Disgraziatamente non sempre è stato così; con frequenza la vita e la

prassi cristiana sono state dietro e quasi a rimorchio delle punte culturali più valide e significative.

– *«Ricevere»*, in quanto i valori culturali costituiscono un criterio *ermeneutico* per la interpretazione e riformulazione della fede. Pensiamo, per esempio, alle possibili risonanze ecclesiologiche della nuova visione della *donna* e della *democrazia* nella nostra società; o ai nuovi orizzonti che si aprono alla morale cristiana di fronte ai valori dell'*ecologia*, del *corpo*, della *sessualità*, dei *diritti umani*, ecc. Anche in questo àmbito la nostra azione pastorale ha davanti a sé sfide importanti e decisive per il futuro della fede nel mondo di oggi.

Occorre intendersi: non si afferma che il Vangelo debba cedere di fronte alle esigenze culturali, ma che la fede cristiana trova nei valori ed eventi culturali *categorie interpretative* e un *criterio* ermeneutico indispensabile per la sua comprensione e riformulazione.

6. VERSO UNA CATECHESI INCULTURATA: ALCUNE CHIARIFICAZIONI

È ora di applicare alla catechesi i criteri enunciati, data la stretta relazione che si deve stabilire tra la catechesi stessa e l'inculturazione:

«La Catechesi suppone l'inculturazione della fede. La Catechesi è il risultato di una inculturazione e, insieme, uno strumento di inculturazione costante e dinamica».[49]

Nel momento di trattare questo tema, ci pare importante raccogliere alcune indicazioni previe che si riferiscono alla *identità* stessa della catechesi e al suo corretto *funzionamento*.

– una opzione preferenziale esplicita della coscienza ecclesiale odierna, che considera la catechesi con gli *adulti* come la sua forma principale e paradigmatica. Così risulta già nel *Direttorio Catechistico Generale* del 1971:

Benché sia vero che l'inculturazione è un imperativo applicabile a qualsiasi forma di catechesi, risultano fin troppo evidenti la sua validità e il suo significato in relazione con il mondo dei giovani e degli adulti.

6.1. Catechesi, soprattutto dei giovani e adulti

Le nostre riflessioni acquistano il loro significato più pieno se consideriamo la catechesi come un'azione che interessa in modo speciale il mondo dei giovani e degli adulti. Teniamo presente che questo orientamento costituisce – come si sa

«Si ricordino anche [i pastori] che la catechesi agli adulti, in quanto è diretta a persone capaci di un'adesione e di un impegno veramente responsabile, è da considerarsi come la forma principale della catechesi, alla quale tutte le altre, non perciò meno necessarie, sono ordinate».[50]

Ciò suppone un importante cambio di mentalità. Quando si parla di catechesi, normalmente si pensa ai bambini o prea-

dolescenti, alla preparazione ai sacramenti della iniziazione, al mondo infantile. E solo lentamente e con molta difficoltà arriviamo all'idea che d'ora in poi ci sarà da collocare la *comunità cristiana* adulta al centro delle preoccupazioni pastorali, come soggetto e destinatario per eccellenza della preoccupazione catechistica. E per quanto attiene al nostro tema, benché sia vero che l'inculturazione è un imperativo applicabile a qualsiasi forma di catechesi, risultano fin troppo evidenti la sua validità e il suo significato peculiare in relazione con il mondo dei giovani e degli adulti.

Si tratta, in ultima analisi, di realizzare una catechesi dalla valenza "antropologica" o "situazionale" che è una buona premessa per proseguire nel cammino dell'incarnazione culturale.

6.2. La catechesi, comunicazione e interscambio di esperienze

L'impegno dell'inculturazione in àmbito catechistico dipende molto – com'è facile comprendere – dal tipo di catechesi che si intende attivare. È chiaro che una attività catechistica di impostazione "tradizionale", concepita soprattutto come insegnamento di una dottrina, non offre garanzia alcuna di dar luogo ad una convincente incarnazione del messaggio cristiano nei modelli culturali di oggi. Gli esempi al riguardo si potrebbero moltiplicare. Basterebbe riferirsi anzitutto alla testimonianza della storia, durante l'epoca moderna e specialmente nelle missioni, dove la mancanza di autentica inculturazione, e con essa la limitata diffusione del cristianesimo in generale (si pensi all'Asia), possono essere almeno parzialmente attribuite all'esercizio di una evangelizzazione e catechesi di stampo dottrinale, tra l'altro con l'utilizzazione di catechismi europei utilizzati dai missionari.[51]

Le prospettive cambiano se si concepisce sostanzialmente la catechesi come *comunicazione e interscambio di esperienze di fede* e, più concretamente, delle esperienze realmente presenti e osservabili nella comunità.[52] Allora è possibile che la catechesi arrivi ad essere un processo di vera iniziazione in uno stile di vita, in una visione del mondo e della storia, in un comportamento effettivamente assunto dalla gente. E cresce così la possibilità che il contenuto di questa catechesi, cioè l'esperienza cristiana di una comunità, non si riduca ad un messaggio astratto, disincarnato dalla cultura e dalla vita, e che si presenti come una proposta significativa e vitale che assume le linee tipiche delle coordinate culturali del popolo.

In quest'ordine di idee, si annunciano come favorevoli alla inculturazione in catechesi quei metodi e procedimenti che si ispirano, nel processo di comunicazione della fede, ai noti princìpi di *"correlazione"* o *"interazione"* tra il messaggio cristiano e l'esperienza umana.[53] Si tratta, in ultima analisi, di realizzare una catechesi dalla valenza "antropologica" o "situazionale" che è una buona premessa per proseguire nel cammino dell'incarnazione culturale.

6.3. Il linguaggio: elemento decisivo nella comunicazione della fede

Il problema del linguaggio si situa nel cuore stesso del problema della incultu-

razione. Come afferma il *Direttorio Generale* per la Catechesi, «l'inculturazione della fede per certi aspetti è opera di linguaggio».[54] In questa prospettiva, è difficile esagerare quando si insiste sull'importanza cruciale del linguaggio nell'esercizio dell'attività catechistica. Però non sempre si coglie la profondità della prospettiva. Con troppa frequenza ci imbattiamo nella mentalità, molto diffusa perfino tra i pastori e teologi, che si preoccupa soprattutto del contenuto del messaggio e considera di poco conto, o in ogni caso come molto secondaria, la ricerca di un linguaggio appropriato per la comunicazione della fede. È molto diffusa la mentalità che considera il linguaggio solo come un vestito che si adatta esteriormente ad un corpo e contenuto preesistente, o come la carta colorata che abbellisce un regalo contenuto in un pacchetto.

Inculturazione della fede per certi aspetti è opera di linguaggio.

La realtà è più articolata e la funzione del linguaggio è più profonda, in quanto condiziona e contiene la comprensione e interpretazione del messaggio cristiano stesso.

In questa prospettiva si richiede un grande sforzo di incarnazione e di sintonia culturale per poter esprimere e comunicare fedelmente il contenuto della fede in modo convincente e culturalmente significativo.

A nulla serve, dal punto di vista catechistico, preoccuparsi per la precisione dottrinale e teologica dei contenuti, se non ci si attiene adeguatamente alle leggi della corretta comunicazione, in sintonia linguistica e culturale con le persone dei catechizzandi. Come tante volte si è potuto costatare, esistono sul mercato molti strumenti e testi catechistici, certamente molto buoni dal punto di vista teologico e biblico, però molto malfatti e inefficaci in una prospettiva catechistica.

La preoccupazione per il linguaggio esige di tenere molto in conto le coordinate culturali dell'ambiente delle persone concretamente implicate nel lavoro catechistico. E non sono poche, oggi, le circostanze che obbligano ad un adeguato ripensamento dei metodi catechistici utilizzati. Per esempio, come ben avverte A. Fossion: «Nella cultura scientifica di oggi, una catechesi indirizzata a persone che hanno familiarità con investigazioni metodiche, tenderà a ricorrere a tecniche rigorose di investigazione. [...] Mentre in una cultura dominata dall'immagine converrà che la catechesi utilizzi l'audiovisivo. E in una cultura della oralità la catechesi potrà servirsi del linguaggio della sapienza popolare».[55]

7. VERSO UNA CATECHESI INCULTURATA: OPERATORI E RESPONSABILI

Nel processo di inculturazione catechistica chi sono i responsabili? A chi tocca l'incarico di portare a compimento un impegno così importante?

Cerchiamo allora di individuare gli operatori e responsabili coinvolti nel cammino verso una catechesi inculturata.

7.1. L'operatore principale: il popolo cristiano

È una prima avvertenza importante. Non si può pensare che un compito tanto importante possa essere incombenza solo di alcuni responsabili e specialisti. No; si tratta in realtà di una impresa collettiva e permanente che deve avere come soggetto attivo tutta la comunità cristiana, con la sua ricchezza di esperienze, competenze e tradizioni. Pertanto sono le comunità, le Chiese (particolari e locali), i luoghi per eccellenza e gli agenti principali dell'inculturazione.

È importante insistere su questo punto: i processi di inculturazione sono opera di *tutto il popolo di Dio*, come annota chiaramente il *Direttorio Generale per la Catechesi,* raccogliendo le affermazioni dell'Enciclica *Redemptoris Missio:*

«"L'inculturazione deve coinvolgere tutto il popolo di Dio, non solo alcuni esperti, poiché è noto che il popolo riflette quel genuino senso della fede che non bisogna mai perdere di vista. Essa va guidata e stimolata, ma non forzata, per non suscitare reazioni negative nei cristiani: dev'essere espressione di vita comunitaria, cioè maturare in seno alla comunità e non frutto esclusivo di ricerche erudite"».[56]

In quest'ordine di idee va sottolineata la necessità di uno sforzo globale, collettivo, perché possa maturare e manifestarsi il *sensus fidei* del popolo cristiano che, animato dallo Spirito Santo, permette di discernere l'autenticità delle forme di comprensione ed espressione della vita cristiana. Solamente la realizzazione della svolta ecclesiologica operata dal Vaticano II, con la promozione di una Chiesa *«popolo di Dio»* dove regna la sostanziale uguaglianza e comunione tra tutti i suoi membri, assicura e garantisce la base normale per l'esercizio del dialogo della fede con le culture attuali.

Questi principi e criteri debbono essere presi in seria considerazione. L'esperienza e la storia sono testimoni di molti casi di inculturazione "forzata", di operazioni di alchimia culturale, ben tematizzate teoricamente da alcuni specialisti, che però nella loro attuazione pratica si sono rivelate molto lontane dal "genio" popolare o oggetto di rifiuto culturale e di chiara distanza dal sentire del popolo.

7.2. Il servizio differenziato dei distinti ministeri

La responsabilità condivisa della comunità cristiana non esclude, com'è evidente, la varietà degli operatori e dei ministeri che arricchiscono certamente, con i loro distinti e originali carismi, lo sforzo di reinterpretare la fede con categorie culturalmente accettabili. D'altra parte, non bisogna considerare il processo di inculturazione come una specie di attività separata, chiusa in se stessa, che dovrebbe essere programmata e realizzata come un settore particolare e specifico.

L'inculturazione deve coinvolgere tutto il popolo di Dio, poiché è noto che il popolo riflette quel genuino senso della fede che non bisogna mai perdere di vista.

Va più correttamente pensata, invece, come una dimensione inerente ai distinti momenti dell'esperienza ecclesiale e cristiana, quali l'annuncio della fede, l'attività catechistica, la riflessione teologica, la celebrazione liturgica, la regolamen-

tazione disciplinare, l'impegno sociale e politico, ecc. È nel cuore stesso di tutte queste attività, con una loro animazione dall'interno, che si va sviluppando il processo di inculturazione della fede cristiana.

Da questo punto di vista, tutti i carismi e ministeri ecclesiali devono dare il proprio apporto, ciascuno con la propria originalità e competenza specifica.

– In primo luogo, una responsabilità speciale l'hanno i *pastori* (vescovi, presbiteri, diaconi), ai quali incombe il delicato compito di stimolare e coordinare, con il carisma del discernimento, il lavoro di tutti. E questo, non per esigenze di controllo o cercando di compromettere la creatività, ma per spirito di animazione e promozione ordinata.

– Di grande importanza è anche il lavoro dei *teologi*, che debbono poter godere di vera libertà e sentirsi stimolati a porre al servizio dell'inculturazione le loro capacità e ricerche.

– Ci sono anche, per altra parte, gli operatori e responsabili dei diversi *settori pastorali*, che possono porre al servizio dell'inculturazione le proprie doti e capacità: nel campo della liturgia, della carità, dell'organizzazione ecclesiale, delle attività familiari, sociali, culturali, ecc.

– Non bisogna nemmeno dimenticare l'apporto specifico dei *religiosi* che, seguendo l'impulso del proprio carisma, possono e debbono contribuire in forma decisiva e con fedeltà evangelica al compito comune.

7.3. Il protagonismo dei catechisti

Nel processo di inculturazione catechistica riveste importanza capitale – com'è evidente – la selezione e formazione dei *catechisti*, che sono anzitutto, o debbono essere in generale, donne e uomini immedesimati nel popolo, solidali con i problemi della propria gente, ben integrati nella cultura locale. Sono essi le persone più abilitate a conoscere in profondità la cultura in cui vivono; il che apre possibilità eccezionali per un vero processo di inculturazione:

«Un'espressione, e parimenti uno strumento efficace di questo compito, è rappresentato dal catechista che, assieme ad un profondo senso religioso, deve possedere una viva sensibilità sociale ed essere ben radicato nel suo ambiente culturale».[57]

Per quanto attiene in special modo alla situazione europea, nelle circostanze attuali, abbiamo sicuramente bisogno di catechisti e animatori capaci di aprirsi e compenetrarsi dei tre aspetti o àmbiti culturali già evidenziati nelle pagine precedenti: la cultura della *modernità* e *postmodernità*, la cultura del *mondo giovanile* e la "rivoluzione culturale" dei *mezzi di comunicazione sociale*. Tutte queste coordinate culturali risultano oggi decisive in ordine alla educazione della fede. E questo ci permette di scorgere la grandezza della sfida che il mondo di oggi lancia all'impegno della formazione in àmbito pastorale e catechistico.

Dove agiscono buoni catechisti autoctoni, calati nella vita delle popolazioni, fioriscono spontaneamente forme efficaci di catechesi inculturata.

È possibile comprovare, alla luce dell'esperienza, che dove agiscono buoni catechisti autoctoni, calati nella vita delle popolazioni, ben compresi dei problemi e delle aspirazioni della gente, fioriscono

spontaneamente forme efficaci di catechesi inculturata. Sono situazioni che permettono di comprendere che, in definitiva, l' inculturazione come problema non tocca tanto i catechisti quanto molto di più la gerarchia, i teologi, i responsabili: cioè quanti per formazione e mentalità corrono il rischio di rimanere più distanti dalla cultura ambientale e popolare.

A questo riguardo, dobbiamo lamentare la poca considerazione che ordinariamente, nelle nostre comunità godono i catechisti, questi numerosi uomini e donne, generosi collaboratori nel compito catechistico e autentici "inculturatori" delle nuove generazioni. Lo denuncia con forza il catecheta messicano Francisco Merlos, con una lamentela che non si applica soltanto alla situazione latinoamericana:

«Nel corso di 29 anni di contatti con migliaia di catechisti di tutta l'America Latina una conclusione sempre mi è parsa e mi appare chiara: essi, i veri inculturatori della fede, gli uomini e le donne che sopportano *"il peso della giornata e il calore"* sono gli ultimi commensali della tavola. E, una volta seduti, frequentemente ricevono solo briciole».[58]

Una volta di più riconosciamo che il compito si presenta delicato e difficile. Tanto i catechisti quanto gli altri responsabili della catechesi dovrebbero possedere una sorta di *"bilinguismo"* della fede: dominare bene, da una parte, la lingua della propria cultura (il proprio *"dialetto"*) e, dall'altra, la lingua comune della tradizione cristiana (la *"koiné"* cristiana), per poter garantire nel medesimo tempo la incarnazione locale della fede e la fedeltà alla comunione universale.

8. VERSO UNA CATECHESI INCULTURATA: AMBIENTI E LUOGHI

Cercando ora di individuare gli ambienti e i luoghi che si prestano maggiormente per il lavoro di inculturazione, come soggetto e come oggetto, ci si apre subito un ricco ventaglio di possibilità: l'area dei *linguaggi* della fede in generale e specialmente dell'*arte* in tutte le sue modalità (architettura, pittura, musica, scultura, ecc.), particolarmente adatta per incarnare culturalmente i contenuti e le celebrazioni della fede; l'universo *simbolico* dell'esperienza ecclesiale e credente (segni, riti, simboli, rappresentazioni, icone) in cui la ricerca di nuove forme espressive riveste un'importanza decisiva per la religiosità dei cristiani; il pensiero *teologico*, con il suo ruolo fondamentale nell'elaborare chiavi interpretative e nuove espressioni della fede in sintonia con la cultura e la tradizione; la struttura *istituzionale e giuridica* della Chiesa nelle sue distinte espressioni, destinata ad adottare forme adeguate e in sintonia con la sensibilità e cultura di ogni popolo.

Tutti questi sono luoghi nei quali la comunità cristiana deve avventurarsi, con creatività ed abilità, in un efficace lavoro di inculturazione.

8.1. Le «piccole comunità cristiane»

A ragione oggi si attribuisce un valore molto speciale, ai fini della inculturazione della fede cristiana, a questo fenomeno tipico del nostro tempo: il rifiorire di *gruppi e piccole comunità cristiane*.[59]

Se le si considera *luoghi privilegiati* di

catechesi, presentano qualità di grande efficacia evangelizzatrice: sono gruppi ridotti, su misura umana, che permettono relazioni personali intense; sono luoghi in cui si condivide la fede in stretta connessione con i problemi della vita; in esse è possibile un dialogo con la cultura e un esercizio dell'amore fraterno nella sua dimensione personale e sociale; il clima di partecipazione e corresponsabilità stimola la creatività e la ricerca comune; nei loro aspetti di celebrazione, azione e comunione fraterna permettono un'esperienza globale, incarnata, di vita cristiana. Come sottolineò il documento di Puebla:

«Le piccole comunità, soprattutto le Comunità Ecclesiali di Base, creano maggior interrelazione personale, accettazione della Parola di Dio, revisione di vita e riflessione sulla realtà, alla luce del Vangelo; si accentua l'impegno con la famiglia, con il lavoro, il quartiere e la comunità locale».[60]

Tutti questi aspetti favoriscono molto un cammino di autentica inculturazione. Si aggiungano a tutto ciò i grandi vantaggi che, da un punto di vista *pedagogico*, caratterizzano il gruppo o la piccola comunità. Oltre a costituire possibili *gruppi di riferimento*, essenziali per l'educazione e la socializzazione, permettono la maturazione di vere *esperienze religiose innestate nella sensibilità del popolo* e favoriscono lo sviluppo di *processi di identificazione*. Sono queste le condizioni ideali perché la fede viva e per l'interiorizzazione di atteggiamenti cristiani profondamente incarnati nell'*humus* culturale dei partecipanti.

L'efficacia e il significato delle piccole comunità nel processo di inculturazione è stato riconosciuto e sottolineato in diversi contesti ecclesiali, come attestano i documenti ufficiali e la testimonianza dei responsabili in diverse parti del mondo.[61] Lo conferma, prima ancora, l'esistenza di esperienze ecclesiali concrete come, per esempio, quella delle comunità o "catecumenati" della diocesi di Madrid nei primi anni postconciliari, che possono servire da esempio emblematico dello sforzo di inculturazione e illustrano la possibilità di incarnare il vissuto della fede nel cuore della gente. Il cosiddetto "libro verde" del catecumenato degli adulti attestava che, grazie a questo tipo di catechesi, la vita cristiana aveva potuto accostarsi precisamente a quegli spazi culturali nei quali la Chiesa – come ricordavamo sopra – è particolarmente assente:

Le piccole comunità creano maggior interrelazione personale, accettazione della Parola di Dio, revisione di vita e riflessione sulla realtà, alla luce del Vangelo; si accentua l'impegno con la famiglia, con il lavoro, il quartiere e la comunità locale.

«Uno dei frutti che vanno arrecando i Catecumenati è quello di una nuova immagine dei credenti in Cristo che si va espandendo sempre più nel mondo. Una immagine cui si guarda con rispetto in questa società laica nella quale viviamo. Grazie a questa nuova immagine si è potuto rendere possibile in molti ambienti il dialogo con la cultura moderna, con le correnti politiche più progressiste, con i progressi della tecnica, con il mondo operaio, con gli intellettuali, con la gioventù di oggi, con i poveri e gli oppressi della terra [...]».[62]

8.2. I catechismi locali

I catechismi e altri strumenti catechistici (testi, sussidi, manuali, libri della fede, ecc.) costituiscono certamente – come è facile intuire – un settore rilevante del processo di inculturazione. Se è ben vero che la funzione dei catechismi risulta abbastanza relativizzata in una visione rinnovata della catechesi, può essere sempre di qualche utilità il disporre di strumenti e testi che presentano il messaggio cristiano in sintonia con la sensibilità e i modi di pensare delle diverse culture. È qui che risulta chiaramente la responsabilità delle Chiese particolari, alle quali compete l'onere di preparare questo tipo di strumenti:

«Un catechismo locale deve presentare la sintesi della fede in riferimento alla cultura concreta in cui sono immersi i catecumeni e i catechizzandi. Incorporerà, pertanto, tutte quelle "espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che sono cristiani" e che sono sorte dalla propria tradizione culturale e sono frutto del lavoro e dell'inculturazione della Chiesa locale».[63]

Un catechismo locale deve presentare la sintesi della fede in riferimento alla cultura concreta in cui sono immersi i catecumeni e i catechizzandi.

Non è per nulla facile riuscire ad avere testi con questi requisiti. In chiave positiva, possiamo ricordare un esempio certamente significativo: quello del famoso catechismo olandese degli adulti che, nonostante alcuni limiti dottrinali risulta essere un notevole sforzo di accostamento del messaggio cristiano alla mentalità moderna degli adulti di oggi.[64]

D'altra parte non si deve dimenticare, alla luce della storia e dell'esperienza, che varie volte i catechismi hanno piuttosto contribuito a diffondere una formulazione della fede quanto mai distante da una autentica incarnazione culturale. E ciò vale in modo speciale per i casi in cui un catechismo è stato imposto dal centro o per i ripetuti tentativi di elaborare un catechismo universale per tutta la Chiesa. Fin dal 1626 la Congregazione di *Propaganda Fide* creò una tipografia incaricata di pubblicare libri religiosi in varie lingue, è così poterono essere diffusi in diverse parti del mondo il *Catechismo romano "ad parochos"* del Concilio di Trento e la *Dottrina Christiana* di S. Roberto Bellarmino, imposta fin dal 1632 nelle missioni del continente asiatico. Una simile scelta è stata piuttosto un freno al processo di evangelizzazione:

«Questo catechismo "astorico" si diffuse rapidamente in Asia e favorì l'approfondirsi del ghetto psicologico oltre che sociale delle comunità cristiane del continente. Da allora i catechismi furono traduzioni letterali di testi pensati per altre situazioni culturali».[65]

Precisamente per evitare questa forma di sopruso culturale, nel corso dei lavori del Vaticano II era stato abbandonato il progetto di un catechismo universale:

«Non è conveniente in alcun modo che si elabori un catechismo unico per tutta la Chiesa universale, dal momento che sono molto differenti le condizioni di cultura e di educazione di molte nazioni e popoli».[66]

In realtà, i vari progetti di unificazione dei catechismi nella Chiesa sono sempre risultati problematici, dal momento che ogni catechismo nasce di fatto condizionato dalle circostanze concrete nel quale appare. Più di una volta, nella sto-

ria, si è potuto constatare che l'apparizione di catechismi più o meno universali non è riuscita ad impedire la proliferazione di catechismi particolari da tutte le parti. E ogni volta che si vuole proporre un catechismo universale per tutti si rafforza l'impossibilità di mettere d'accordo esigenze antitetiche di ordine teologico e catechetico.[67]

Di fronte alle manifestazioni della pietà popolare, i responsabili della catechesi devono rivedere i propri atteggiamenti e metodi, tenendo conto dei valori e delle risorse che tale pietà contiene.

In quest'ordine di idee conviene porre in guardia contro un uso improvvido del *Catechismo della Chiesa Cattolica* se, invece che «punto di riferimento» quale deve essere,[68] diventa di fatto un *"catechismo universale"* con la pretesa di supplire in forma esclusiva ad altri strumenti locali. Secondo i più autorevoli responsabili, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* non pretende in alcun modo di soppiantare i catechismi locali né di imporre una qualche forma di "monolitismo catechistico".[69] E considerazioni simili si possono applicare anche al più recente *Compendio* del *Catechismo.*

In alcuni paesi si è optato decisamente per la rinuncia ad elaborare catechismi di livello nazionale, con la preoccupazione di rispondere più da vicino alle esigenze dei luoghi e delle persone.[70] E c'è chi denuncia il pericolo dei «trapianti» quando si cede alla tentazione di adottare direttamente catechismi stranieri senza la preoccupazione di apportare le necessarie modifiche e gli adattamenti alla propria situazione.

8.3. La religiosità popolare

Un'attenzione speciale merita, di fronte all'impegno dell'inculturazione, la religiosità o pietà popolare.[71] È questo un argomento degno della maggiore attenzione, quantunque non sufficientemente valorizzato, in generale, nella prassi pastorale. Benché sia vero che l'interesse per la religione del popolo cristiano è aumentato considerevolmente negli ultimi decenni, è giusto riconoscere che un tale tema rimane ancora molto lontano dall'attirare l'attenzione che meriterebbe nella riflessione teologica e nella pratica pastorale:

«Il fenomeno del cattolicesimo popolare è stato sempre presente, circondando la vita ecclesiale come un orizzonte avvolgente, e tuttavia bisogna dire che nel campo della riflessione sociologica, pastorale e teologica è sempre stato assente. Lo si è ignorato con un certo disprezzo, lo stesso con cui la cultura elitaria guardava la cultura popolare».[72]

Di fronte alle manifestazioni della pietà popolare, i responsabili della catechesi devono rivedere i propri atteggiamenti e metodi, tenendo conto dei valori e delle risorse che tale pietà contiene. Oggi, poi, disponiamo di criteri di valutazione e di nuove chiavi interpretative per un discernimento più obiettivo dei valori popolari e "teologici" presenti nella religione del popolo. Questa religiosità, «vero tesoro del popolo di Dio»,[73] contiene autentiche espressioni di fede, speranza e carità, e merita di essere considerata come un vero *«locus theologicus»*, uno spazio di esperienza cristiana, una specie di "commentario vitale" del Vangelo al quale la sapienza dei dotti dovrebbe prestare maggiore attenzione.

«Di fronte ai forti squilibri di cui og-

gi siamo vittime, dobbiamo riconoscere che in certe occasioni e in certi luoghi il cattolicesimo popolare è stato un esempio di frutto opportuno, perché ha dato al popolo una forma di esistenza armonica, profonda, esperienziale, fruitiva, gioiosa, che assume le sue realtà più intime, materiali, sessuali, senza manicheismi né dualismi, e al tempo stesso impegnata, liberatrice, critica».[74]

Però non è tutto rose e fiori. Non si può dimenticare, infatti, che la religiosità popolare ordinariamente contiene anche aspetti negativi, che reclamano attenzione e discernimento. In concreto essa risulta mescolata con elementi estranei alla vera religione, come la superstizione e la magia; non poche volte soffre di superficialità e ambiguità, o degenera in forme di sincretismo; molte feste religiose risultano strumentalizzate dal potere politico e interessi particolari:[75]

«È una realtà ricca e insieme vulnerata, dove la fede, che vi sta alla base, ha bisogno di purificazione e di rafforzamento. Si richiede, dunque, una catechesi che di tale risorsa religiosa sia capace di cogliere le dimensioni interiori e i valori innegabili, aiutandola a superare i rischi del fanatismo, della superstizione, del sincretismo e della ignoranza religiosa».[76]

Distruggere la pietà popolare può equivalere ad «uccidere i poveri».

Perciò questo necessario lavoro di discernimento e purificazione non deve dimenticare il fatto che la religione del popolo sta inscindibilmente unita alla sua cultura, ai suoi valori profondi, alle sue categorie espressive e simboliche. Per la gente semplice e umile, queste espressioni religiose costituiscono una preziosa tradizione e una fonte di sentimento e protezione vitale. Distruggere la pietà popolare, è stato detto, può equivalere ad «uccidere i poveri».[77]

Si impone uno sforzo intelligente e valido per accostare la catechesi al mondo affascinante e al tempo stesso ambiguo della religiosità popolare. Dato che, come ha riconosciuto la Conferenza di Santo Domingo, «la religiosità popolare è una espressione privilegiata della inculturazione della fede»,[78] sarà necessario superare posizioni unilaterali di entusiasmo acritico o di rifiuto globale e prendere sul serio la opzione pastorale della *evangelizzazione della religiosità popolare*,[79] con uno sforzo sincero di discernimento alla luce del Vangelo. Si tratta, in fondo, di «rispettarla senza eliminarla e di non accettarla senza purificarla».[80] Il criterio da seguire è stato ben registrato nel recente *Direttorio su pietà popolare e liturgia:* il confronto con lo spirito autentico della Bibbia, della liturgia, della causa ecumenica e dei valori umani.[81]

C'è da essere certi che molte volte il popolo cristiano sa operare come un vero *catechista,* in famiglia, nei suoi gruppi e nelle sue devozioni, nelle sue associazioni e comunità. In molti di questi luoghi svolge soprattutto un lavoro educativo la donna.[82] Molti altri elementi e risorse potrebbero essere messe in evidenza nella religione popolare, suscettibili di utilizzazione e discernimento catechistici: credenze, simboli, arte, sapienza popolare, tradizioni e relazioni, norme di condotta, riti e celebrazioni. Con tutte le precauzioni del caso, occorre saper valorizzare il potenziale catechistico e la ricchezza dei fattori inculturanti nascosti nel magma devozionale della religiosità del nostro popolo.

Un'ultima avvertenza: dall'inizio alla fine è anche importante riuscire a superare, nell'esercizio della catechesi, gli angusti limiti del recinto intraecclesiale, per immergersi in situazioni e àmbiti di

vita che obbligano a nuove formulazioni e forme di vivere la fede. Ripensare e comunicare il messaggio cristiano fuori da questo recinto, alle intemperie, nei luoghi nuovi del mondo attuale e della vita contemporanea, offre possibilità inedite di inculturazione della fede:

«Conviene evitare l'ecclesiocentrismo e incontrare spazi possibili per la catechesi nel cuore stesso della vita: nei mezzi di comunicazione, nella strada, nella scuola, nelle vicissitudini familiari, nei luoghi di incontro e di manifestazioni culturali. Si tratta di andare verso ed oltre, di arrischiarsi nell'accoglienza dell'altro, senza sperare che venga a casa tua».[83]

9. L'INCULTURAZIONE DELLA FEDE: SCOMMESSA E RISCHIO

Al termine di queste riflessioni vogliamo concludere con alcune avvertenze che riteniamo opportune e, in un certo senso, necessarie.

Come abbiamo ripetuto più di una volta, l'impresa dell'inculturazione si rivela delicata e complessa, operazione a lunga scadenza, di apertura. Per poter venirne a capo in termini soddisfacenti, occorrono molto senso ecclesiale, molta docilità alle ispirazioni dello Spirito Santo, oltre che una buona dose di capacità, di libertà, di creatività, di franchezza («*parresía*»). Il lavoro dovrà inoltre contare su una notevole capacità di discernimento, in un processo continuo di equilibrio instabile, di tensione dinamica sempre aperta tra esigenze apparentemente opposte, complementari. Con la preoccupazione costante, da una parte, di rispondere alle aspettative delle concrete persone coinvolte e, dall'altra, di garantire la fedeltà all'identità cristiana e alla comunione ecclesiale nei suoi vari livelli.

L'inculturazione della catechesi costituisce, non v'è dubbio, un compito urgente e una seria *provocazione culturale*. Siamo di fronte ad una sfida di grande significato lanciata alla capacità inculturante della nostra azione pastorale e di fronte ad una delle scelte decisive per l'efficacia evangelizzatrice delle comunità cristiane nella nostra società.

Il rispetto dovuto alle culture non deve mai far dimenticare che queste sono realtà dinamiche, sempre in movimento, oggetto di trasformazione, in continua interazione con altri mondi e tendenze culturali diverse.

Per questo non si cesserà di ricordare, al fine di evitare il rischio di cadere in possibili errori e delusioni, che l'inculturazione della catechesi sarà sempre un'operazione esposta a non pochi possibili rischi:

– Il rischio di considerare le culture, nel loro incontro con il Vangelo, come una realtà già fissata, *statica*, formulata una volta per sempre, cristallizzata.[84] Il rispetto dovuto alle culture non deve mai far dimenticare che queste sono, in fondo, realtà dinamiche, sempre in movi-

mento, oggetto di trasformazione, in continua interazione con altri mondi e tendenze culturali diverse. Lungi dal rinchiudersi in forme di fossilizzazione culturale, il Vangelo deve saper accompagnare i popoli e, insieme, offrire stimoli per la trasformazione ed il perfezionamento delle culture, tendendo sempre verso la meta di una maggior umanizzazione e promozione degli autentici valori.

– Il rischio di arrivare a capo, dalla propria posizione culturale, di una inculturazione di tipo "colonizzatore" e "imperialista", come qualcosa che si impone da fuori ai distinti popoli e gruppi culturali.[85] È la tentazione, alla quale già s'è fatto cenno, di chi si considera appartenente ad una cultura superiore e si crede in condizione di giudicare e di decidere dal di fuori il grado di corrispondenza delle altre culture ai criteri evangelici. Chi osserva il problema dalla periferia del mondo occidentale, concretamente da quello che è chiamato il "Terzo mondo", vede le cose in altro modo, e certamente considera che molte delle difficoltà e riflessioni che si fanno circa l'inculturazione costituiscono un problema tipico della cultura europea o nordamericana, ma che tali problematiche non sono percepite allo stesso modo nelle popolazioni del Sud del mondo.[86]

Gli atteggiamenti con cui si deve realizzare l'inculturazione sono una delicata combinazione di qualità apparentemente opposte:
– audacia e prudenza;
– iniziativa e docilità.

Da ciò deriva che si debba sempre insistere sull'opportunità che allo sforzo dell'inculturazione catechistica partecipino attivamente operatori *autoctoni*, persone che appartengano a pieno titolo ai contesti culturali interessati. E analogamente si può dire, più in generale, a proposito dei *laici* nella Chiesa, chiamati in forma speciale a farsi essi stessi autentici agenti di inculturazione, data la loro specifica presenza nelle realtà del mondo e della cultura.[87]

– Il rischio di immergere e identificare a tal punto la fede con le culture che, alla fine, emerga soltanto l'aspetto *culturale* dell'operazione, lasciando in penombra la dimensione *religiosa* della fede. È il problema che affiora in molte espressioni tradizionali della religiosità popolare, considerate da molti come pure manifestazioni culturali riguardanti il folklore o il patrimonio storico del popolo (come avviene con alcune feste popolari, processioni, devozioni mariane, ecc.). Può essere un modo di identificare a tal punto la fede con le culture che, in conclusione, la fede svanisce e resta solamente il "prodotto culturale".

– Il rischio di identificare la fede cristiana con la tradizione e la cultura di un popolo al punto tale che si giunga a legittimare e fomentare posizioni *nazionaliste* e intolleranti, in nome della propria identità nazionale e religiosa. La storia antica e recente di conflitti, tensioni e violenze, dentro e fuori Europa, dimostra chiaramente che questo pericolo non è per nulla immaginario.

– Finalmente, il rischio di ignorare, in nome della *cultura dominante*, o della più forte, i legittimi diritti e le aspirazioni di altri popoli, delle minoranze, delle cosiddette sub-culture. I paesi più potenti, le maggioranze e i possessori dei poteri forti, economici e culturali tendono normalmente ad impor-

re agli altri i propri canoni culturali, provocando forme di livellamento e impoverimento culturale. E fatti del genere accadono anche – occorre riconoscerlo – nell'àmbito della pratica pastorale e dell'azione evangelizzatrice della Chiesa.

L'inculturazione della fede nella catechesi si presenta come un incarico realmente esigente e complesso, necessario ma difficile. C'è necessità di molto equilibrio, una grande capacità di discernimento sotto l'influsso dello Spirito Santo, come giustamente affermò p. Pedro Arrupe nel suo citato intervento al sinodo dei vescovi del 1977, dedicato precisamente al tema della catechesi:

«Gli atteggiamenti con cui si deve realizzare l'inculturazione sono una delicata combinazione di qualità apparentemente opposte:

– audacia e prudenza;
– iniziativa e docilità;
– immaginazione creativa e buon giudizio pratico;
– risoluzione ferma e pazienza inesauribile;
– stima della propria cultura e umiltà per riconoscere e accettare quella estranea».[88]

Sono indicazioni e criteri che debbono illuminare lo svolgimento di un compito da cui dipende in gran parte – ne siamo convinti – la sorte dell'evangelizzazione nel mondo d'oggi.[89]

[1] È stato questo un tema di studio in importanti congressi catechistici, come la *Settimana Latinoamericana di Catechesi* del 1994, o il Congresso dell'*Équipe Europea di Catechesi* di Kranj (Slovenia, 1996). Cf Consejo Episcopal Latinoamericano-Departemento de Catequesis - DECAT, *Hacia una catequesis inculturada. Memorias de la II Semana Latinoamericana de Catequesis*, Santafé de Bogotá, CELAM 1995; V.M. Pedrosa Arés, *Congreso del Equipo Europeo de Catequesis: "Culturas actuales en Europa y catequesis". La inculturación en catequesis: criterios, procesos y experiencias*, in «Teología y Catequesis» 17 (1998) 67, 121-138; R. Comte, *Cultures actuelles en Europe et catéchèse*, in «Catéchèse» 38 (1998) 153, 8-11, e in «Lumen Vitae» 53 (1998) 345-348. Relazioni tenute nell'incontro: G. Adler, *Inculturer la foi*, in «Catéchèse» 39 (1999) 154, 84-99; Id., *Inculturar la fe o el desplazamiento de una problemática*, in «Teología y Catequesis» 18 (1999) 71, 23-38; *ibid.*, pp. 7-21, anche H. Krätzl, *Las culturas europeas como reto a la inculturación de la fe*.

[2] Cf E. Alberich, «Inculturer et indigéniser le christianisme», in G. Routhier – M. Viau (Eds.), *Précis de théologie pratique*, Montréal, Novalis – Bruxelles, Lumen Vitae 2004, 439-451; J. Dupuis, *Méthode théologique et théologies locales: adaptation, inculturation, contextualisation*, in «Seminarium» 32 (1992) 61-74.

[3] Messaggio al popolo di Dio *Cum iam ad exitum* sulla catechesi nel nostro tempo (28.10.1977), n. 5.

[4] Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* [= DGC, 15.8.1997], nn. 109 e 202-226.

[5] DGC 109.

[6] DGC 204.

[7] DGC 109.

[8] Paolo VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (= EN, 8.12.1975), n. 20.

[9] Lettera scritta dal card. A. Cicognani, a nome del papa Paolo VI, al IV Congresso nazionale francese sull'insegnamento religioso (23.3.1964), in «La Documentation Catholique» 46 (1964) 503.

[10] DECAT-CELAM, *La catequesis en América Latina. Orientaciones comunes a la luz del Directorio General para la Catequesis*, Santafé de Bogotá, Centro de Publicaciones del CELAM 1999, n. 131; corsivo nostro.

[11] Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Madrid, EDICE 1983, n. 52.

[12] Y.M. Congar, *Cristianesimo come fede e come cultura*, in «Il Regno-Documenti» 21 (1976) 41.

[13] A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, Sal Terrae 1998[3], 17-18.

[14] *Ibid.* 24-25.

[15] A. Morin, «Memoria de la inculturación de la fe en la Catequesis de América Latina», in Consejo Episcopal Latinoamericano-Departemento de Catequesis, DECAT, *Hacia una catequesis inculturada*, 157-194; M. Dhavanoy (Ed.), *Inculturation Gospel and Culture. Inculturation Évangile et Culture*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1995; R. Grzona Dare - V.M. Pedrosa Arés, «Movimento catequético latinoamericano», in V.M. Pedrosa

ARÉS ET AL. (Eds.), *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid, San Pablo 1999, 1607-1608.

[16] P. ARRUPE, *Catequesis y inculturación*, in «Actualidad Catequética» 18 (1978) 76-77; una sintesi in italiano dell'importante intervento: ID., *Catechesi e inculturazione*, in «Il Regno-Documenti» 23 (1978) 42-43.

[17] J. MARTIN VELASCO, *Increencia y evangelización. Del Diálogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae 1988, 225-241; A. TORRES QUEIRUGA, *Creer de otra manera*, Madrid, PPC 1999; ID., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, Sal Terrae 2000.

[18] EN 63.

[19] Cf J. SCHEUER, *L'inculturation*, in «Lumen Vitae» 39 (1984) 252-253.

[20] Cf M. DHAVAMONY, *Christian Theology of Inculturation*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1997, 27-29.

[21] ALBERICH, «Inculturer et indigéniser le christianisme», 439-451.

[22] ARRUPE, *Catequesis e inculturación*, 78.

[23] A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Bruxelles, Lumen Vitae – Novalis – Cerf – Labor et Fides 1997, 68; DHAVAMONY, *Christian Theology of Inculturation*, 89-93.

[24] ARRUPE, *Catequesis e inculturación*, 79.

[25] Cf M. MONTANI, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Roma, LAS 1991, 37-49.

[26] J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Unesco 1977, 7.

[27] FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 66.

[28] P. POUPARD, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, Chambery, Éditions C.L.D. 2001, 105; M.P. GALLAGHER, *Clashing Symbols. An introduction to Faith and Culture*, New York – Mahwah, NJ, Paulist Press 1998, capp. 6-8.

[29] A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf 1990, cap. 12 («L'inculturation du contenu de la catéchèse»).

[30] EN 20.

[31] J. MARTÍN VELASCO, *Presencia evangelizadora y compromiso de los cristianos*, in «Teología y Catequesis» 6 (1987) 539.

[32] FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 75.

[33] EN 64.

[34] Cf J.M. MARDONES, «Inculturación de la fe», in C. FLORISTAN (Ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid, San Pablo 2003, 695-707.

[35] DECAT-CELAM, *La catequesis en América Latina*, n. 110.

[36] FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 340-343.

[37] GS 58. Cf EN 20. Per questo motivo è necessario parlare con discernimento di «cultura cristiana» e sfumare con attenzione questa espressione, non esente da ambiguità.

[38] Cf M. SOTOMAYOR, *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Granada, Ed. Universidad de Granada 2002, 19-41; 87-99.

[39] ARRUPE, *Catequesis e inculturacíon*, 79.

[40] EN 20; cf GS 44; EN 63.

[41] LG 17.

[42] ARRUPE, *Catequesis e inculturación*, 76. Cf III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización en el presente y el futuro de América Latina* [= Puebla], Madrid, BAC 1979, 400.

[43] Cf DGC 109, 133, 204.

[44] Puebla 405.

[45] EN 19.

[46] FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 67.

[47] DGC 109.

[48] *Messaggio al popolo di Dio*, n. 5.

[49] ARRUPE, *Catequesis e inculturación*, 77.

[50] DGC 20. Cf pure i nn. 92-97. Sul significato e la portata di questa opzione pastorale, si veda: E. ALBERICH - A. BINZ, *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia dell'età adulta*, Torino-Leumann, Elledici 2004, cap. 1.

[51] J. METZLER, «La catechesi missionaria nelle direttive della S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli o "De Propaganda Fide" (1622-1970)», in ISTITUTO DI CATECHESI MISSIONARIA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA (Ed.), *Andate e insegnate*. Commento all'Esortazione Apostolica «Catechesi Tradendae» di Giovanni Paolo II, Bologna, EMI 1980, 704-706; A. MORIN, «Memoria de la inculturación de la fe en la Catequesis de América Latina», in CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO-DEPARTEMENTO DE CATEQUESIS - DECAT, *Hacia una catequesis inculturada*, 157-194; B. CANSI, «Sinais de la Catequese inculturada na Evangelização do Brasil», *ibid.* 195-245.

[52] E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici 2002, pp. 107-118.

[53] COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la comunidad*, 223.

[54] DGC 208.

[55] FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 77.

[56] DGC 206.

[57] DGC 110.

[58] F. MERLOS, *Catequesis latinoamericana. Las tentaciones de un ministerio*, in «Medellín» 20 (1994) 607-616.

[59] Cf V.M. PEDROSA ARÉS, *Las pequeñas comunidades cristianas (PCC). Una experiencia eclesial que favorece la inculturación de la fe y de su catequesis*, in «Teología y Catequesis» 12 (1999) 71, 67-86; M. RODRIGUES DA SILA, *Inculturación en las co-*

munidades eclesiales de base, in «Medellín» 16 (1990) 105-108; *Pequeñas comunidades en la Iglesia*, in «Sínite» 46 (2005) 197-306.

[60] Puebla 629.

[61] Per quanto attiene all'Europa, si veda: PEDROSA ARÉS, *Congreso del Equipo Europeo de Catequesis: "Culturas actuales en Europa y catequesis"*, 121-138.

[62] SEGRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS - DEPARTEMENTO DE ADULTOS, *El catecumenado de adultos*, Madrid-Alcalá 1976, p. 18.

[63] DGC 133.

[64] *Il Nuovo Catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi. Con la "Dichiarazione della Commissione Cardinalizia" del 15 ottobre 1968 e il "Supplemento al Nuovo Catechismo"*, Torino-Leumann, Elledici 1969 (1978[7]). In questo catechismo olandese possiamo segnalare alcuni punti particolarmente preoccupati dell'"inculturazione" del messaggio cristiano. Per esempio, il modo con cui si presenta la relazione tra fede e scienza (pp. 532-534) o la proposta di una nuova interpretazione, alla luce della filosofia moderna, della dottrina tradizionale sulla creazione diretta dell'anima umana (pp. 463-464).

[65] M. ZAGO, «Catechesi in ambiente buddhista», in ISTITUTO DI CATECHESI MISSIONARIA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA (Ed.), *Andate e insegnate*, 569.

[66] *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur.* Series tertia, [Città del Vaticano], Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXII, 159.

[67] Cf E. PAUL, «Der Katechismus im Gesamt der laubensverkündigung», in E. PAUL - G. STACHEL - W. LANGER, *Katechismus - Ja! Nein! Wie! Drei Diskussionsbeiträge*, Zürich - Einsiedeln - Köln, Benziger 1982, 26-27.

[68] DGC 121.

[69] C. SEPE, «Catequesis e Iglesia del futuro. Hacia la catequesis del tercer milenio», in *Actas del Congreso Internacional de Catequesis. Del V Centenario al III Milenio. Sevilla, septiembre 1992*, Madrid. Centro de Estudios Teológicos «San Damaso» 1993, 658; CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO-DEPARTEMENTO DE CATEQUESIS - DECAT, *Hacia una catequesis inculturada*, 394; A. FOSSION, *Du bon usage du Catéchisme de l'Église Catholique de 1992*, in «Lumen Vitae» 48 (1993) 5-20.

[70] È questa la posizione adottata, per esempio, nel primo periodo postconciliare, da Francia, Germania e Brasile. Cf GRECAT - GRUPO NACIONAL DE REFLEXAO SOBRE CATEQUESE, *Textos e manuais de catequese. Elaboração, análise, avaliação*, São Paulo, Paulinas 1987.

[71] Cf P. POUPARD, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, Chambray, Éditions C.L.D. 2001, 105.

[72] L. MALDONADO, «Religiosità popolare», in C. FLORISTAN – J.J. TAMAYO (Eds.), *Concetti fondamentali del cristianesimo*, Roma, Borla 1998, 1097.

[73] CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 61.

[74] MALDONADO, «Religiosità popolare», 1106.

[75] Cf R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Religiosidad popular en Europa», in V.M. PEDROSA ARÉS (Ed.), *Nuevo Diccionario de Catequética*, 1941.

[76] DGC 195.

[77] B. CANSI, *Inculturação da catequese no catolicismo popular*, in «Revista de Catequese» 15 (1992) 58, 19-26.

[78] IV CONFERENCIA EPISCOPAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Santo Domingo. República Dominicana, 12-28 de Octubre de 1992. Nueva evangelización, promoción umana, cultura cristiana. «Jesucristo ayer, hoy y siempre» (Cf. Hebreos 13,8)*, Santafé de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM 1992, n. 36.

[79] Puebla 457.

[80] BERZOSA MARTÍNEZ, «Religiosidad popular en Europa», p. 1946.

[81] GONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 12.

[82] Cf D. IRARRÁZAVAL, *Religión del pueblo, en la catequesis*, in «Teología y Vida» 38 (1997) 198-215.

[83] FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 78.

[84] Cf SCHEUER, *L'inculturation*, 257.

[85] Cf ADLER, *Inculturar la fe o el desplazamiento de una problemática*, 23-38.

[86] Si vedano, a questo proposito, le lucide riflessioni di F. WILFRED, *Il cristianesimo tra declino e rinascita*, in «Concilium» 41 (2005) 179-192.

[87] Cf DHAVAMONY (Ed.), *Inculturation Gospel and Culture*, cap. 8.

[88] ARRUPE, *Catechesi e inculturación*, 81.

[89] Lo studio qui riprodotto è uscito anche, in versione spagnola, sulla rivista teologica *Isidorianum* 15 (2006), 29, 9-52.

CATECHESI INTERCULTURALE NELLA PARROCCHIA MULTICULTURALE: OPZIONI, CONTENUTI E METODI

Monika Scheidler

Come realizzare i processi d'apprendimento in un'Europa multiculturale? Quale il contributo del cristianesimo per l'imminente lavoro integrativo? Come allestire un percorso catechistico in una parrocchia multiculturale?

Se non impariamo fra noi a sottolineare quello che ci accomuna e a valutare possibili differenze, i rapporti con persone straniere non saranno di fatto realizzabili.

Cercherò di rispondere a queste domande in una riflessione centrifuga: dal di dentro al di fuori. Ammettiamolo: se le nostre parrocchie non possedessero capacità integrative all'interno, non le avrebbero nemmeno verso persone di altre religioni e convinzioni. Se non impariamo fra noi a sottolineare quello che ci accomuna e a valutare possibili differenze, i rapporti con persone straniere non saranno di fatto realizzabili. Affermerei che i rapporti nel proprio gruppo – nella parrocchia locale – sono temporalmente e contestualmente inseparabili dai rapporti con persone estranee di altre culture. In tutti e due i casi si tratta semplicemente di sfide che la fede cristiana ci lancia.

1. STRATEGIE D'ACCULTURAZIONE E SVILUPPO DELLA PARROCCHIA IN UN CONTESTO MULTICULTURALE

Le forme tradizionali di pastorale dei migranti nelle "missioni" di madrelingua sono note: migranti della stessa lingua vengono "curati" nei paesi ove si recano da pastori dentro strutture speciali, per es. le missioni croate, italiane, o polacche, o filippine. In Germania, per di più, le cosiddette "missioni" sono composte da persone immigrate quasi esclusivamente per motivi di lavoro. La pastorale si è concentrata sull'aiuto caritativo-sociale, la liturgia nella lingua materna e la catechesi.

Queste forme pastorali derivano addirittura dall'ottavo secolo, quando a Roma si stabilirono le cosiddette scuole dei pellegrini. Erano a disposizione di chi rimaneva più a lungo nella città e veniva

assistito insieme a persone della stessa provenienza e lingua da sacerdoti della propria chiesa. Il Concilio Laterano dichiara nel 1215: «La popolazione di molte città e diocesi è composta di persone di lingue diverse che avendo la stessa fede si distinguono però per riti e costumi. I vescovi di questi distretti dovranno perciò nominare sacerdoti adatti a celebrare la liturgia in diversi riti e lingue, ad amministrare i sacramenti e a insegnare con la parola e l'esempio».[1]

Di conseguenza, generazioni di cristiani distinti per la lingua nelle parrocchie non hanno dovuto imparare come interagire in modo costruttivo in un ambiente di differenze culturali. È possibile che questa mancanza abbia persino avuto ripercussioni sulla poca resistenza che i cristiani hanno opposto alle persecuzioni nei confronti degli ebrei.

Anche dopo la seconda guerra mondiale visto l'orrore dei campi di concentramento e i fiumi di profughi, documenti ecclesiali come *Pastoralis Migratorum Cura*[2] hanno conservato il primato della cura della cultura di provenienza invece di favorire il lavoro integrativo. Solo ultimamente, per il contesto multiculturale delle chiese locali documenti ecclesiali come *Erga Migrantes*[3] e il *Quaderno* della conferenza episcopale tedesca[4] indicano l'importanza dell'interculturalità per lo sviluppo delle parrocchie e della catechesi.

In genere i migranti si adattano al modo di pensare e di agire della gente del posto. Questo processo viene chiamato da sociologi e psicologi «acculturazione». Il mutamento dei riferimenti e gli orientamenti nuovi avvengono in genere non solo da parte dei migranti ma anche della popolazione locale. Succede però anche che una società di maggioranza rifiuti il contatto con l'etnia di minoranza oppure che un gruppo minoritario si separi dalla cultura dominante.

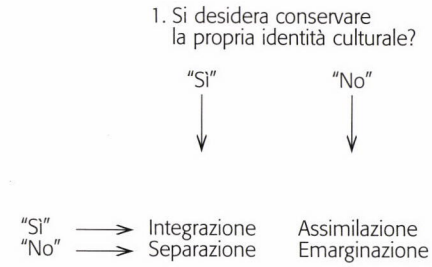

Figura 1: *Strategie di acculturazione*[5]

Per analizzare le forme di convivenza fra nativi e migranti i sociologi distinguono quattro strategie d'acculturazione. Nella risposta a due domande si conosce la strategia utuilizzata.

Prima domanda: Si desidera conservare la propria identità culturale? *Seconda domanda*: Si desidera favorire rapporti con altri? A seconda di come una persona, un gruppo, una parrocchia o una "missione" rispondono a queste domande attraverso atteggiamenti e comportamenti, optano per una delle quattro strategie: *integrazione, assimilazione, separazione* o *emarginazione.*

Anche se né il gruppo né la singola persona userà una sola strategia in forma esclusiva, è consigliabile adoperare

questa distinzione tra le forme di acculturazione per l'analisi della prassi pastorale.

1.1. Separazione

La *strategia di separazione* è praticata se per i migranti è molto importante conservare l'identità culturale, evitando allo stesso tempo degli incontri con persone della cultura di maggioranza.

Nell'ambito ecclesiale si tratta di strategie di separazione quando – lontano dalle parrocchie del territorio – una pastorale per migranti è conservata intatta per più di dieci anni, anche se praticamente non avviene nessun afflusso di migranti della stessa lingua.

Se le parrocchie, dopo un primo tempo di ambientamento, non promuovono decisamente l'incontro fra migranti e gente del posto, si attengono ad una strategia di separazione.

In un primo momento è certamente utile che gli immigrati, dopo il loro arrivo in un ambiente estraneo, trovino sostegno da parte dei connazionali che vivono da più tempo nel paese ospitante, ad es. la Germania. Questo vale per la rete sociale nella colonia dei migranti e anche per le missioni.

Se le missioni o le parrocchie, dopo un primo tempo di ambientamento, non promuovono decisamente l'incontro fra migranti e gente del posto, si attengono di fatto ad una strategia di separazione. Spesso, sia nativi sia immigranti sottolineano il valore della propria cultura di fronte a quella estranea. Ognuno persevera nella propria convinzione e abitudine, insiste nel parlare la sua lingua madre e nell'avere un proprio spazio sociale. Si finisce col restare isolati, impedendo per di più un'ulteriore sviluppo della propria identità. In certe situazioni la strategia di separazione potrà essere l'unica possibilità di salvaguardare l'identità culturale di una minoranza, ma in genere con questa strategia si rischia l'emarginazione.

1.2. Emarginazione

La *strategia d'emarginazione* viene applicata da persone singole o gruppi di una minoranza etnica che non vedono possibilità alcuna per preservare la loro identità culturale e – per esperienze fatte di discriminazione – non hanno nessun interesse al contatto con membri della società di maggioranza. Esiste il pericolo dell'emarginazione se i migranti si trovano di fronte a valori di culture incompatibili che non riescono a integrare.

Chi per lungo tempo barcolla tra le culture e viene discriminato nonostante l'impegno d'integrazione risolve il conflitto in genere evitando ogni contatto. Così egli finisce nell'emarginazione e di conseguenza accentua l'immagine negativa di sé migrante. Lo sviluppo della sua personalità si ferma a causa della permanente esperienza di disprezzo e rifiuto.

1.3. Assimilazione

La *strategia di assimilazione* è praticata da migranti che, avendo contatto quotidiano con persone di altre culture, non cercano di conservare vivi i valori della propria cultura. Anzi perdono l'identità

culturale precedente. Comunemente (ma di fatto mascherando la realtà) si parla in questi casi di integrazione. Per risolvere i conflitti interculturali le persone che seguono la strategia di assimilazione annullano le proprie necessità culturali in modo che la cultura dominante si possa imporre.

Nell'ambito ecclesiale la strategia di assimilazione viene adoperata da migranti che vogliono mantenere il contatto con la chiesa realizzabile per loro solo in una parrocchia con maggioranza di gente del posto, senza alternativa di una parrocchia della loro lingua.

Durante il processo di assimilazione in genere si aspetta dai migranti che si adattino alla maggioranza. Si formano quasi automaticamente gruppi multiculturali nei quali si parla naturalmente la lingua del posto, ad es. il tedesco. Non si chiede nemmeno quali siano i bisogni dei migranti per tenerli in considerazione. Sembra normale che i nativi abbiano, nelle parrocchie locali, più diritti degli immigrati. È qui la radice di atteggiamenti e strutture razziste.

1.4. Integrazione

Nel caso in cui le persone, sia della cultura di maggioranza sia della cultura di minoranza, vogliano conservare la propria identità culturale, nonostante o in ragione del contatto quotidiano con persone di altre culture, si attengono *alla strategia di integrazione*. Da una parte, le specificità culturali vengono salvaguardate; dall'altra parte ci si impegna nella comunicazione e cooperazione con altri. Migranti e gente del posto cercano di arricchirsi reciprocamente di elementi dell'altra cultura e di sviluppare un'identità biculturale. Il che significa che tutte e due le parti in certo qual modo si trasformano.

Per via della distribuzione disuguale di potenza tra maggioranza e minoranza, i migranti in genere tendono a mutare di più. Ma secondo criteri sociologici si parla di integrazione solo nel caso in cui anche i membri della maggioranza mutano qualcosa dei loro valori, convinzioni e costumi.[6]

La strategia di assimilazione è praticata da migranti che, avendo contatto quotidiano con persone di altre culture, non cercano di conservare vivi i valori della propria cultura.

La strategia di integrazione porta a risolvere conflitti in forma di compromessi; di conseguenza si arriva a una coesistenza additiva degli elementi di culture diverse e nel migliore dei casi alla sinergia.

Mi piace presentare i due centri del lavoro di integrazione e di identità in forma di una ellisse per il fatto singolare che i due fuochi hanno contatto con ogni punto della circonferenza. L'ellisse visualizza la tensione che esiste nel lavoro integrativo fra il trovare patria nel proprio ambiente e l'incontro con il diverso. Questa tensione è importante anche per lo sviluppo dell'identità.

Nella parrocchia si promuove l'integrazione di migranti e gente del posto attraverso una doppia strategia: da un lato favorendo decisamente l'incontro e la comprensione fra immigranti e persone del paese, dall'altro lato non dimenticando di dare ai singoli gruppi la possibilità di riunirsi fra loro. Solo così il lavoro d'integrazione e identità può essere fruttuoso.

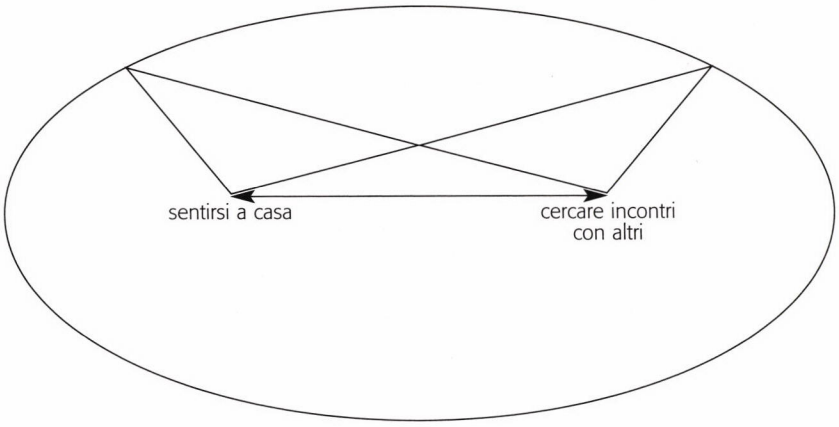

Figura 2: *Cardini del lavoro integrativo*

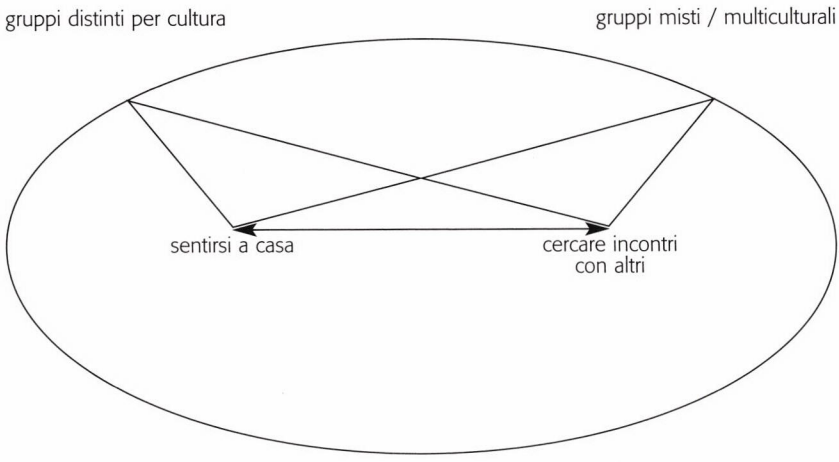

Figura 3: *Forme di organizzazione del lavoro integrativo*

Riassumendo: la conservazione a lungo tempo di strutture di pastorale per migranti in forma di missioni favorisce nei tempi brevi la separazione dei migranti, conducendoli a lungo termine nell'emarginazione. Conseguenze negative avrà pure la pressione della gente del posto sugli immigranti.

Una cosiddetta parrocchia multiculturale nella quale domina di fatto la maggioranza del posto non può essere lo scopo dello sviluppo della parrocchia stessa; ancor meno è da perseguire la permanente emarginazione dei migranti attraverso la continuazione a tempo inderminato delle "missioni".

Nella prassi pastorale, vista l'esperienza dei migranti, spesso danneggiati nella chiesa attraverso pressioni di adattamento e discriminazioni, ci dobbiamo sentire in dovere di optare decisamente per l'apertura interculturale delle parrocchie. Allora la strategia di integrazione fornirà condizioni adeguate e criteri per precisare scopi e forme organizzative pastorali.

2. OPZIONI PER UNA PASTORALE DEI MIGRANTI NELLE STRUTTURE ORDINARIE DELLA CHIESA LOCALE

Le esperienze dolorose dei migranti sono un motivo d'impegno sia per la teologia pratica sia per la pastorale. La chiesa rimarrà sempre in tensione fra gli inizi del Regno di Dio nel contesto multiculturale e la pienezza di vita promessa a tutti.

Guardando in termini critici alle strategie di acculturazione si può dire che le strutture pastorali possono *promuovere oppure ostacolare* il processo bilaterale di acculturazione.

La pastorale dei migranti nelle missioni porta alla separazione e all'emarginazione se non viene vissuta come servizio e struttura temporanea in una situazione transitoria.[7] La missione di madrelingua dovrebbe – nel momento nel quale la maggior parte dei migranti ha superato la prima fase di ambientamento – avere lo scopo di trasferire le sue funzioni nelle strutture ordinarie della chiesa locale e intendersi come struttura particolare superflua. In una Europa sempre più multiculturale mi sembra questo un servizio pastorale e catechistico indispensabile davanti ai conflitti interculturali ed alla discriminazione dei più deboli.[8] Altrimenti si rischia che la perdurante coesistenza di parrocchie di lingue straniere e di lingua del posto porti conseguenze disastrose: fino alla seconda e terza generazione sussisteranno pressioni sui migranti, se questi non sono pronti all'assimilazione. E ciò è inconciliabile con il Vangelo.

Gesù è venuto a portare il Vangelo soprattutto ai poveri. Le chiese locali dovranno perciò portare avanti la pastorale dei migranti ed integrarla nelle strutture ordinarie. Per evangelizzare in senso giusto dobbiamo disporre dei luoghi d'incontro interculturali all'interno della parrocchia locale. Nello stesso tempo, e per garantire la tutela delle minoranze, dobbiamo avere spazio sociale per i singoli gruppi etnici. Il che significa: lavorare con delle *équipes* multiculturali di pastorale dentro le strutture ordinarie!

Concludendo: Per favorire l'integrazione bilaterale sono richieste, nella chiesa, una "opzione preferenziale" per i migranti e l'apertura interculturale delle strutture pastorali ordinarie. Occorrono perciò nelle parrocchie e nelle unità o zone pastorali, dei pastori e collaboratori di madrelingua che sappiano far presenti le necessità dei migranti dentro le strutture ordinarie. In questo modo le chiese locali potrebbero dare un segnale inequivocabile della loro identificazione con la società multiculturale.

Per realizzare ciò non basta una riforma strutturale. Ci vogliono in più una strategia comunicativa di persuasione, partendo dalla memoria culturale della cristianità, e ci vogliono dei concetti interculturali per la pastorale e la catechesi all'interno delle strutture ordinarie.

3. RISORSE E SFIDE DEL LAVORO INTEGRATIVO: *MARTYRIA, LITURGIA, DIACONIA*

Il servizio pastorale per gli immigrati richiede nella prima fase un aiuto pratico-sociale per soddisfare le necessità della vita quotidiana. Ma per arrivare vera-

mente ad un'efficace integrazione fra la gente del posto e gli stranieri le persone hanno bisogno di ispirazione e motivazione. Perciò vorrei proporre di fissare la priorità sulla coscientizzazione delle parrocchie attraverso il servizio della *martyria* e specialmente attraverso la *catechesi.*

La tradizione biblica offre molteplici categorie di interpretazione e spiegazione in favore della convivenza interculturale che potrebbero essere presentate nell'omelia e nella catechesi per dare motivazione positiva al lavoro integrativo fra stranieri e nativi. L'impegno integrativo richiede il riferimento a una visione interculturale. Questa viene offerta principalmente dall'adempimento comunicativo della martyria.

La tradizione biblica offre molteplici categorie di interpretazione e spiegazione in favore della convivenza interculturale che potrebbero essere presentate nell'omelia e nella catechesi.

Vista la nostra società moderna, nella quale la comunicazione nell'ambito dell'economia e dell'amministrazione diminuisce costantemente, si potrebbe temere un pericolo anche per la comunità cristiana. In riferimento al filosofo Habermas il teologo Arens ammonisce: «Il nostro mondo vitale che diventa sempre più razionale perché formale e procedurale rischia di trasformarsi in un mondo vuoto, senza memorie, senza orientamento, senza futuro e consolazione» se «non vengono immessi elementi sostanziali nelle procedure..., visioni di una vita riuscita e piena..., ricordi di esperienze della realizzazione almeno parziale... ricordi delle vittime...».[9]

I cristiani faranno resistenza contro la colonizzazione degli ambiti comunicativi e potenzialmente interculturali soprattutto nel ricordare, condensare e attualizzare la tradizione biblica. Se nella martyria si riproducono gli elementi della memoria culturale, questi possono ispirare una convivenza interculturale riuscita. In tal modo le comunità cristiane danno il loro tipico apporto contro tendenze di assimilazione e discriminazione.

Per realizzare il lavoro integrativo nella chiesa e nella società, è necessario comunicare soprattutto quei contenuti della tradizione biblica che rafforzano le affinità fra persone di culture diverse e valorizzano le loro diversità. Se le persone mettessero a prova nelle parrochie il loro sapere culturale, le loro convinzioni sociali e religiose per svilupparli e rinnovarli, tutto questo fortificherebbe la comunione reciproca e l'identità.

Bisogna tener presente che i cristiani del posto e i cristiani immigrati hanno tutti e due *bisogno d'incoraggiamento* attraverso il messaggio biblico. «Soprattutto sulla base della fede comune nell'unico Dio di cui siamo figli, fra i cristiani dovrebbe essere possibile» un «anticipo di aspettative e fiducia» necessarie per porsi con una «scuola di pluralità» proprio «nell'ambito dell'accertamento della fede» perché anche nella Bibbia troviamo «una molteplicità di culture e esperienze di fede, una accanto all'altra, che si completano e arricchiscono».[10] Sulla base del battesimo e della cresima, che i cristiani nativi e immigrati hanno in comune, essi «trovano non soltanto la ragione del servizio al fratello ma anche la sfida di... plasmare in altro modo la fede comune e di... farsi interpellare e arricchire».[11]

Riassumendo: Diventa un compito centrale per la comunità cristiana la pro-

mozione della koinonia attraverso il servizio della martyria e in modo speciale la catechesi.

Se i cristiani rendono nuovamente accessibili quei contenuti biblici della martyria che ispirano l'impegno culturale e si confrontano alla luce della tradizione con segni dei tempi interculturali, possono contribuire in modo decisivo – fornendo argomenti – alla riproduzione di convenzioni sulle quali poggiano l'apprendimento interculturale e l'integrazione nella chiesa e nella società.

Per di più le parrocchie saranno maggiormente in grado di dare una forma rinnovata alla liturgia e alla diaconia in una pluralità riconciliata. Anche la celebrazione della fede diverrà un contenuto importante del lavoro d'integrazione e persino l'impegno diaconale potrà rivelarsi non solo conferma per i cristiani ma anche risorsa per il lavoro integrativo, dal momento che la mancanza di parole è supplita, nella diaconia, attraverso la comunicazione concreta delle motivazioni religiose che spingono al servizio allo straniero.

Diventa un compito centrale per la comunità cristiana la promozione della koinonia attraverso il servizio della martyria e in modo speciale la catechesi.

4. L'ACCETTAZIONE DEL DIVERSO COME STRUTTURA BASILARE DELLA FEDE CRISTIANA E LA SUA RILEVANZA PER L'ESPERIENZA DELLA REALTÀ MULTICULTURALE

Viste le forme spesso incoscienti di xenofobia, di pregiudizi e atteggiamenti razzistici nei confronti degli immigrati, le persone del posto si sentono spesso sotto tensione in situazioni multiculturali e si chiudono all'apprendimento della integrazione.

In questo contesto il servizio della martyria e specialmente della catechesi ha una grandissima importanza nella maturazione della parrocchia, che avviene precisamente quando ai nativi e agli immigrati si schiudono i contenuti della tradizione biblica i quali spronano all'impegno interculturale e ispirano il lavoro integrativo.

Il punto centrale lo troviamo nella fede cristiana in quanto accettazione dell'altro da parte di Dio. In questo senso, in ambienti multiculturali i cristiani possono dare testimonianza con la vita e la parola se hanno tradotto in forma esistenziale, nel quotidiano, l'accettazione dell'uomo da parte di Dio in Gesù Cristo.

Per la ricerca in chiave teologica di cosa voglia dire essere cristiani con differenze culturali proponiamo quattro dimensioni: l'aspetto teologico-antropologico, l'aspetto cristologico, l'aspetto pneumatologico-ecclesiale e l'aspetto escatologico.

4.1. Aspetti teologico-antropologici

In ordine alla scelta dei contenuti per la catechesi dobbiamo prendere in considerazione, prima di ogni imperativo e-

tico, che Dio ha creato l'uomo secondo la sua immagine. Nella prospettiva biblica questa è la base della dignità di ogni uomo (non importa di quale razza o cultura). Questa dimensione teologico-antropologica ha una grandissima rilevanza viste le esperienze degli uomini nelle attuali condizioni di diversità culturale.

a) Dove gli uomini vivono ogni giorno nella tensione fra ambientamento e essere senza patria, fra curiosità e paura davanti agli stranieri, fra accettazione e discriminazione, una immagine positiva di Dio e l'introduzione in un rapporto di fiducia con Dio possono contribuire a tener duro in momenti di tensione, a sviluppare l'autostima e a diminuire insicurezza e paura.

b) La promessa della fede cristiana che Dio accetta l'uomo così com'è, è indirizzata prioritariamente ai deboli, agli incerti, agli emarginati. Per non provocare né nei migranti né nella popolazione locale, fin dall'inizio, un rifiuto dell'apprendimento dell'integrazione, è necessario far prendere coscienza che Dio, nella sua misericordia, ci ha prevenuti e ci ha accettati con le nostre debolezze e peccaminosità.

Sulla base dell'accettazione incondizionata da parte di Dio, le persone del posto e gli immigrati possono rendersi conto della loro tendenza colpevole alla separazione e ai meccanismi di segregazione. Possono sperimentare, almeno nella loro reciproca apertura parziale, che Dio li ha accettati e redenti motivandoli all'integrazione vicendevole.

c) Sulla base dell'indicativo della fede cristiana, l'imperativo – cioè l'esortazione ad apprezzare gli altri – non dovrà essere sperimentato come sovraccarico ma come potenzialità che viene da Dio: è Dio che apprezza in modo incondizionato sia i nativi sia gli stranieri e per questo ognuno può apprezzare gli altri e insieme si riesce a sviluppare comunitariamente nuove espressioni religiose nella multiculturalità.

La promessa della fede cristiana che Dio accetta l'uomo così com'è, è indirizzata prioritariamente ai deboli, agli incerti, agli emarginati.

d) In una fase più avanzata della fede non si tratterà più di approfondire l'esperienza del sentire la protezione da parte di Dio, ma di riconoscere anche l'esperienza del contrasto in cui si sperimenta l'estraneità di Dio. Il lato più nascosto e "altro" di Dio, alla lunga non può essere tralasciato. Anche davanti agli aspetti più oscuri di Dio si potranno riscontrare ed evidenziare possibili strategie di sopravvivenza nel rapporto con Dio, ricorrendo alle esperienze bibliche, per esempio alle situazioni sconsolanti nel racconto di Giobbe.

4.2. Aspetti cristologici

Nella scelta dei contenuti adatti alla catechesi sul tema che qui ci interessa, è da considerare l'atteggiamento di predilezione di Gesù verso gli svantaggiati e gli emarginati come fonte ispiratrice per l'apprezzamento degli altri. Questo atteggiamento umano-divino trova il suo punto culminante nella morte di Gesù sulla croce e nella sua risurrezione. Qui troviamo elementi fondamentali per vivere positivamente le esperienze multiculturali di oggi:

a) Quando nativi e immigrati imparano nella catechesi che Gesù è la via per la quale Dio vuole essere vicino agli uomini, attraverso la quale li apprezza e li riconcilia con sé, allora sono possibili –

nell'accettazione di questo dono – nuove dimensioni del rapporto con Dio, e con ciò risorse spirituali per la strutturazione di rapporti sociali.

b) La "parzialità" di Gesù per i deboli e per gli emarginati del suo tempo – fino a identificarsi con loro – può essere in un ambiente multiculturale motivo e ispirazione per la maggioranza del posto non solo a prendersi cura dei migranti, ma anche a condividere con loro le proprie potenzialità di vita. Sarà possibile opporre resistenza, nel nome di Gesù, all'assimilazione imposta e a atteggiamenti e strutture razziste.

La "parzialità" di Gesù per i deboli e per gli emarginati può essere in un ambiente multiculturale motivo e ispirazione per la maggioranza a prendersi cura dei migranti.

4.3. Aspetti pneumatologico-ecclesiali

Qui sarebbe da porre in rilievo il fatto che è lo Spirito che ispira gli uomini a realizzare nella sequela di Gesù forme di apprezzamento degli altri.

Occorrono immagini di comunità parrocchiali e della chiesa che esprimano l'unità nella molteplicità e la pluralità riconciliata. Per esempio: il racconto di Pentecoste, l'immagine del corpo con le sue membra, l'immagine del popolo di Dio radunato da tutti i popoli a fare il suo cammino nella storia, il concetto della cattolicità e infine i testi biblici sul comportamento costruttivo nei conflitti come nel litigio fra Pietro e Paolo.

Questi elementi dell'ecclesiologia e della pneumatologia forniscono materiale costruttivo di orientamento e di spiegazione per situazioni nelle parrocchie e nelle società multiculturali.

a) Se le persone, alla luce dei racconti biblici, imparano nella catechesi a valutare le diversità e a sottolineare le cose in comune, crescono le possibilità che da un lato l'interazione fra cristiani di culture diverse aumenti e che, dall'altro, sia più facile rispettare atteggiamenti e modi di pensare provenienti da altre culture.

b) Dal momento che il concetto di carisma può essere allargato ad una misura culturale collettiva,[12] esso potrebbe diventare fattore di ispirazione per un incontro paritario e fiducioso tra gruppi culturalmente distinti all'interno della chiesa locale.

c) Se la catechesi insegna alle persone che lo Spirito di Dio opera là dove gli uomini si apprezzano reciprocamente, nelle parrocchie nasceranno forze nuove per fare esperimenti in un'ampia rete elastica di affinità e per sviluppare nuove strutture e con ciò apprezzare il diverso e stimare le diversità invece di adoperare strategie di predominanza e emarginazione.

Le parrocchie avranno nuova coscienza della loro cattolicità con l'annuncio della salvezza in Gesù Cristo e l'accettazione di profeti "stranieri". Il familiarizzarsi costante con la Chiesa "cattolica" attraverso la catechesi implica, in contesto di diversità culturali: l'accesso a una cattolicità plurale e l'ambientamento in una parrocchia multiculturale aperta all'incontro con chi esprime diversamente la stessa cultura "cattolica" e con le persone di altre confessioni, religioni e convinzioni.

d) Riguardo ai conflitti le comunità possono imparare dalla discussione fra Pietro e Paolo come coltivare forme di comunione pur da posizioni diverse. Ri-

correndo a elementi della propria memoria culturale i cristiani possono essere ispirati a risolvere i loro conflitti dovuti a differenze culturali, sviluppando soluzioni di convivenza "a distanza" sul terreno dell'opinabile, ma rimanendo insieme per la celebrazione eucaristica e la diaconia.

4.4. Aspetti escatologici

I contenuti della catechesi dovrebbero essere scelti in modo che le persone si rendano conto che nella sequela di Gesù trovano la forza per resistere nei momenti di tensione fra il "già" e "non ancora" del Regno di Dio.

Questo vale anche per le situazioni multiculturali. Deve diventare chiaro che le persone ricevono la forza per lottare e anche per soffrire perché sono nell'attesa della pienezza di vita, nella promessa libertà e comunione con Dio alla fine dei tempi. La dimensione escatologica della fede cristiana è di notevole rilievo per le esperienze in campo multiculturale.

a) Come ogni incontro di cristiani, anche la convivenza di cristiani di culture diverse può essere o segno della predilezione per gli "altri" oppure segno di capacità di comunicazione limitata e frantumata. Insistendo sulla tensione elementare del "già" e "non ancora" escatologico è importante rilevare che anche le chiese locali e le parrocchie multiculturali in questa tensione non possono fare riferimento a se stessi ma al futuro del Regno di Dio tangibile nella prassi d'accettazione di Gesù. La chiesa quale popolo di Dio pellegrino sulla terra chiamato da molti popoli può dare un assaggio del futuro promesso, ma sarà Dio a compiere tutto alla fine della storia. Questa prospettiva potrebbe preservare i singoli cristiani e le parrocchie dal pericolo di sovraccaricarsi nel lavoro integrativo e motivarli a gioire anche di piccoli successi iniziali, invece di perdere il coraggio quando l'impegno interculturale diventa faticoso.

b) Sarebbe da mettere a prova, nel processo d'apprendimento interculturale, se gli elementi scelti della memoria culturale cristiana possono ispirare le persone ad attendere la vicinanza di Dio che viene in aiuto e fare, nello stesso tempo, i propri passi verso un futuro del Regno di Dio. I contenuti scelti devono aiutare a tener duro in situazioni multiculturali quando l'apprezzamento e l'integrazione interpersonale sono frantumati, limitati o così poco realizzati che la vicinanza di Dio rimane velata.

Il sapere che Dio accetta ognuno così come è e che ci ha riconciliato con sé aiuta a sviluppare un'autostima positiva e mette in rilievo l'uguaglianza basilare degli uomini davanti a Dio.

Riassumendo: La struttura portante della fede cristiana può essere descritta come apprezzamento dell'altro da parte di Dio mediante l'incarnazione, la morte e la risurrezione di Gesù Cristo. Nella confessione e testimonianza di questa struttura, la fede in Dio, Padre di Gesù Cristo acquista nuova rilevanza vitale per situazioni di differenze culturali. È essenziale per la pratica dell'accettazione, per il discorso e per la spiegazione catechistica il basarsi sull'indicativo dell'evento d'accettazione divino-umana e sulla pratica d'accettazione di Gesù ispirata e motivata dallo Spirito Santo. La ca-

pacità di resistenza deriva poi dal fatto che Dio concluderà il lavoro iniziato nel tempo. Il sapere che Dio accetta ognuno così come è e che ci ha riconciliato con sé aiuta a sviluppare un'autostima positiva e mette in rilievo l'uguaglianza basilare degli uomini davanti a Dio.

I quattro aspetti descritti sono costitutivi per una teologia cristiana dell'accettazione dell'altro. Contengono un grande repertorio di categorie spirituali e sociali con elementi di integrazione e differenziazione. La spiegazione delle strutture elementari della teologia dell'accettazione può aiutare le persone a prendere sul serio le affinità e le diversità culturali.

5. ATTEGGIAMENTI E CONCETTI DI FEDE NEI CONTESTI MULTICULTURALI DELLA CATECHESI

Concetti culturalmente divergenti del tempo, dello spazio, della comunicazione e dei valori come, per esempio, la tendenza verso l'individualismo oppure il collettivismo[13] provocano nel contesto multiculturale equivoci e conflitti.[14] Gli standard di cultura individuali o di gruppo possono certamente variare entro un margine di tolleranza, ma fuori di certi limiti gli atteggiamenti saranno rifiutati. Succede che, partendo da valori culturali divergenti, i collaboratori della pastorale provenienti da culture diverse abbiano approcci teologici molto diversi. Nelle *équipes* pastorali multiculturali possono nascere conflitti di un certo peso, per esempio, intorno all'immagine della chiesa oppure sul "come" della prassi pastorale:[15] tensione che può emergere fra chi si riconosce in una chiesa piuttosto gerarchica o, all'opposto, più democratica. Anche lo sviluppo della personalità e della religiosità viene influenzato da parametri di valutazione culturali. In un contesto culturale piuttosto collettivistico lo sviluppo sarà molto diverso da quello prospettato in un contesto piuttosto individualistico.[16]

Concetti culturalmente divergenti come, per esempio, la tendenza verso l'individualismo oppure il collettivismo provocano nel contesto multiculturale equivoci e conflitti.

Secondo Fowler la riflessione autonoma è caratteristica per un contesto religioso post-convenzionale, mentre le persone a livello convenzionale credono semplicemente ciò che crede il proprio gruppo. In genere accettano quello che dice il parroco o il catechista senza metterlo in discussione. Sono contenti dell'orientamento e del sostegno sociale che procura loro la comunità religiosa. L'osservazione di Fowler che «le parrocchie "funzionano" sotto molti aspetti se sono formate nella maggioranza da persone... impegnate alle quali si può assegnare la descrizione del terzo stadio»[17] si può verificare in molte missioni. Raramente si riscontrano fra i migranti del sud o est d'Europa le caratteristiche di una fede individuale-riflessiva dello stadio quattro. Nelle parrocchie tedesche della

classe media, una gran parte, se non la maggioranza dei membri, ha sviluppato una fede individuale-riflessiva. Questo ostacola l'integrazione dei migranti perché le sensibilità religiose a livelli diversi fra individui e parrocchia facilitano antipatie e conflitti.

Nelle chiese locali multiculturali atteggiamenti e comprensioni religiose provenienti da diverse culture rafforzano spesso malintesi e conflitti interpersonali. I collaboratori pastorali hanno bisogno di competenze interculturali pedagogico-religiose.

Un esempio di un conflitto di questo genere viene dalla missione italiana: il conflitto per la lettera dei vescovi dell'alto Reno riguardante l'eucaristia e i divorziati risposati è un conflitto per sensibilità religiose e non per motivi culturali. I missionari italiani che sono doppiamente legati, alla diocesi tedesca e alla diocesi d'origine italiana, hanno deciso di non dare lettura di questa lettera pastorale e di seguire la linea tradizionale delle diocesi italiane. Con ciò, non hanno sfruttato la possibilità di accompagnare i migranti che avranno seguito le discussioni nelle loro chiese locali nel conflitto fra orientamento convenzionale e individuale-riflessivo.

Per il lavoro futuro di integrazione fra chiesa locale e migranti bisogna procedere nella pastorale e nella catechesi con questo tema in modo molto delicato, per non porre a confronto le persone del posto e i migranti con incompatibilità alle quali reagiscono con rifiuto. Il colloquio catechistico dovrebbe servire, in vista di queste discrepanze, a acquistare potenzialità di sviluppo e a arrivare a una maggiore tolleranza fra sensibilità di fede divergenti.

Riassumendo: Nelle chiese locali multiculturali atteggiamenti e comprensioni religiose provenienti da diverse culture rafforzano spesso malintesi e conflitti interpersonali. I collaboratori pastorali hanno bisogno di competenze interculturali pedagogico-religiose. In più, devono avere un'attenzione costante ai processi d'apprendimento interculturali per favorire la discussione fra persone di fede convenzionale e post-convenzionale e non finire in polarizzazioni fin troppo note.

In vista degli ostacoli e delle sfide evidenti per la catechesi in campo multiculturale cresce l'importanza della memoria culturale della cristianità. Bisogna attivarla e condensarla per ispirare e motivare, attraverso l'innata forza innovatrice, l'agire dei cristiani e delle parrocchie in condizioni di differenze culturali. D'altra parte viene da chiedersi quale siano gli scopi, i metodi e i media giusti per la catechesi in questa pluralità di condizioni.

6. SCOPI E METODI DELLA CATECHESI NELLE CHIESE LOCALI MULTICULTURALI

Come si riescono concretamente a fornire alle persone i motivi per l'accettazione dell'altro partendo dalla memoria culturale della cristianità? Quale il com-

pito sia dei pedagogisti religiosi che dei catechisti? Come creare condizioni che favoriscano l'agire dello spirito?

6.1. Scopi e forme di organizzazione

Bambini, giovani e adulti nella nostra società multiculturale hanno spesso contatto con persone di altra provenienza culturale. Non ha senso – in vista dello sviluppo della personalità e della comprensione religiosa – tendere, nella prima fase di socializzazione, a rimanere soltanto nel proprio gruppo culturale, sociale e religioso per aprirsi solo più tardi all'incontro con altri e cercare le capacità d'intesa. Gli psicologi dell'età evolutiva sono favorevoli al fatto di seguire una doppia strategia. Questa doppia strategia ha lo scopo di sviluppare la personalità e la religiosità della persona e corrisponde agli scopi del lavoro integrativo già presentato.

Sia la personalità che la religiosità si sviluppano nella tensione fra il sentirsi a casa nel proprio gruppo e il cercare incontri con altri. "Sentirsi a casa" e "cercare incontri con altri" sono gli scopi generali dell'apprendimento nel contesto multiculturale.[18]

Per questo, volendo fare un discorso di valore mediano intorno agli scopi dell'apprendimento multiculturale, si può affermare: da un lato è importante rafforzare le affinità fra i partecipanti, dall'altra parte bisogna rendere giustizia alle diversità.[19] Visti così, i processi d'apprendimento e lo sviluppo di parrocchie hanno un doppio compito realizzabile solo attraverso una doppia strategia. Riguardo alle forme organizzative della pastorale vuol dire che bisogna organizzare sia incontri e gruppi misti sia incontri fra "la propria gente" con necessità culturali simili.[20]

6.2. Metodi, media e plurilinguismo

Per sapere quali metodi e strumenti di comunicazione siano da preferire per la catechesi in gruppi multiculturali è necessario soprattutto guardare ai partecipanti, alle loro competenze quanto a madrelingua e lingua straniera e alle competenze linguistiche delle persone del posto.

Nella scelta dei media visivi per le catechesi multiculturali è da tener presente l'esigenza che immagini e testi riportino almeno qualcosa della varietà di altri orientamenti culturali.

Se i partecipanti hanno difficoltà nel farsi capire è consigliabile usare *media* visivi (immagini, disegni, caricature e film muti) oppure metodi creativi (disegnare, fare *bricolage*, movimenti corporali, cantare, fare musica). Nella scelta dei *media* visivi per le catechesi multiculturali è da tener presente l'esigenza che immagini e testi riportino oltre alle convinzioni della cultura di maggioranza almeno qualcosa della varietà di altri orientamenti culturali.

Dovendo scegliere il metodo adatto alla catechesi in contesto multiculturale è pure importante tener presente che occorre creare situazioni aperte di lavoro, colloqui o racconti nei quali si possano esprimere le diversità e scoprire le affinità. Bisogna alternare spesso il processo catechistico fra gruppi di lavoro misti oppure distinti quanto a cultura, per offrire ai partecipanti molteplici possibilità di interazione, di donare le proprie

esperienze biografiche e di contribuire all'organizzazione.

6.3. Approcci a domande interculturali

Per avvicinarsi con i migranti a temi interculturali servono soprattutto le esperienze positive dell'acculturazione. È più facile raccontare i momenti felici della propria storia che non le ombre. In genere i migranti parlano anche di incontri riusciti con persone d'altre culture. I seguenti suggerimenti possono offrire un approccio soggettivo al processo d'apprendimento interculturale.

– Vi racconto di persone, oggetti e prodotti di altre culture che fanno parte della mia vita quotidiana (caffé, muesli, arance,...).

– Vi racconto un episodio nel quale qualcuno è stato "estraneo" per me.

– Vi racconto di come e quando ho sperimentato l'ospitalità.

– Vi racconto di punti d'incrocio nel cammino della mia vita e ve li mostro sulla cartina geografica.

Questi ed altri approcci offrono uno spazio di comunicazione utile per esprimere diverse esperienze personali di vita e di fede interculturalmente rilevanti. Migranti e gente del posto diranno tanto quanto la costellazione del gruppo permette loro di svelare. In un clima di fiducia, e se – specialmente tra la gente nativa – cresce la sensibilità per la molteplicità culturale, pian piano sarà possibile parlare anche di esperienze di acculturazione dolorose e rifletterci sopra alla luce della fede comune, senza far bloccare i partecipanti.

Altri approcci offre il lavoro con testi biblici che descrivono esperienze multiculturali. Per i migranti il confronto con la storia di Rut oppure con il samaritano è generalmente molto facile. Si è subito immersi nella correlazione fra esperienze di vita e di fede.

7. CONCLUSIONE

Come conclusione vorrei evidenziare quattro punti:

1. L'importanza capitale delle risorse religiose per l'imprescindibile e urgente lavoro di identità e d'integrazione non si può negare. La memoria culturale cristiana contiene un potenziale notevole di ispirazione e motivazione per una vita riuscita pur nelle differenze culturali. Per di più i cristiani possono trarre dal loro rapporto con Dio sostegno e alleggerimento per il loro impegno interculturale.

2. Nella pastorale e nella catechesi, dovrebbero essere spiegati quegli elementi della memoria culturale cristiana che ispirano a prendere in considerazione le affinità e a valutare le diversità. Allora la tradizione cristiana potrà dispiegare efficacemente la sua forza integrativa nella pluralità delle culture.

3. Nella catechesi è da tener presente in modo speciale il rendere accessibile alle persone un rapporto fiducioso con Dio, attraverso immagini positive, per motivare in questo modo le persone a non chiudersi davanti agli estranei ma a cercare l'incontro ed equilibrare le tensioni fra il proprio io e l'estraneo, in modo che il lavoro integrativo bilaterale possa riuscire.

4. Gli aspetti fondanti di una teologia dell'accettazione dell'altro devono essere ricordati, attualizzati e schiusi in processi comunicativi di catechesi affinché gli uomini scoprano veramente la forza propulsiva della tradizione cristiana per riuscire nella vita in un contesto multiculturale, e il ministero catechistico li aiuti a condurre una vita che interagisce con le differenze culturali, nell'affidamento alla promessa di Dio.

[1] Vedi la cit. di B. GOTTLOB, *Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland*, Diss. Münster 1977, p. 9.

[2] PAOLO VI, Motu proprio *Pastoralis migratorum cura*, in: AAS 61 (1969) 601-603.

[3] PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, Roma 2004.

[4] SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Eine Kirche in vielen Sprachen und Nationen. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*, Bonn 2003.

[5] Vedi: J.W. BERRY, *Acculturation and Psychological Adaptation*, in: K.J. BADE (ed.), *Migration – Ethnizität – Konflikt. Systemfragen und Fallstudien*, Osnabrück 1996, pp. 171-186, 173.

[6] Già il sinodo delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca negli anni '70 ha visto l'integrazione come processo bilaterale fra gli immigrati e la società di accoglienza. Vedi: SYNODENBESCHLUSS, *Die Ausländischen Arbeitnehmer - eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft*, in: L. BERTSCH, (ed.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe, vol. 1, Freiburg 1976, pp. 375-410.

[7] Vedi G. HOLKENBRINK, *Die rechtlichen Strukturen für eine Migrantenpastoral. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung*, Roma 1994.

[8] Nella diocesi di Rottenburg-Stuttgart troviamo un esempio attuale per la realizzazione di una riforma strutturale della pastorale degli stranieri all'interno dei distretti pastorali e dei decanati. Cf BISCHÖFLICHES ORDINARIAT DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART (ed.), *Gemeinden in der Seelsorgeeinheit – eigenständig und solidarisch. Arbeitshilfe zur pastoralen Standortbestimmung in den Gemeinden und Seelsorgeeinheiten*, Abschnitt 1, Rottenburg 1999. In altre diocesi non esistono ancora decisioni al riguardo da parte della direzione della diocesi.

[9] E. ARENS, *Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie*, in: E. ARENS ET AL. (edd.), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*, Düsseldorf 1991, pp. 145-201, 186.

[10] O. FUCHS, *Fremdsein in Deutschland: Spanisch-katholische Missionen in der BRD: Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft*, in *Caritas* 89 (1988) 172-185; qui p. 180.

[11] *Ivi*, p. 179.

[12] O. FUCHS, *«Ich bin fremd gewesen, und ihr habt mich beherbergt» (Mt 25,35) – Fremde im «eigenen Land»*, in: ID., *Im Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand*, Frankfurt 1993, pp. 194-260, 241.

[13] Vedi: E.T. HALL – R. MILDRED, *Understanding Cultural Differences*, Yarmouth 1990; G. HOFSTEDE, *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen - Organisationen - Management*, Wiesbaden 1993.

[14] Atteggiamenti divergenti in tema di spazio si notano, per es., nel fatto che i gruppi italiani preferiscono per le loro riunioni ambienti nei quali si è vicini. Gruppi tedeschi scelgono ambienti più ampi con più libertà di movimento. In un incontro multiculturale negli ambienti della parrocchia può succedere che si cominci spostando tavoli e sedie perché i partecipanti tedeschi non si sentono a loro agio in una stanza preparata dai migranti. È una forma sottile di conflitto. Una adeguata preparazione di un incontro multiculturale esige che si siano chiarite le aspettative riguardanti l'allestimento della sala per tener presente tutte e due le parti.

[15] Vedi: M. SCHEIDLER, *Interkulturelles Lernen in der Gemeinde. Analyse und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz*, Ostfildern 2002, pp. 234-266.

[16] Non vuol dire che un gruppo culturale che non raggiunge stadi di sviluppo più alti sia "meno" morale oppure "meno" religioso. È da supporre che gli stadi di sviluppo del proprio contesto siano sufficienti per le esigenze in questo contesto stesso. Il gruppo culturale sfrutta nel suo contesto ciò che serve a promuovere la sua religione. Persone o gruppi di fede convenzionale non credono meno, ma solo in modo diverso dalle persone di convinzione post-convenzionale e hanno perciò altre aspettative riguardanti la catechesi.

[17] J. FOWLER, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn* (1981), Gütersloh [2]2000, p. 181.

[18] Si veda la figura 2.

[19] Cf A. BIESINGER – F. SCHWEITZER, *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht*, Freiburg 2001.

[20] Vedi la figura 3. Questi scopi e forme organizzative servono anche per l'apprendimento interconfessionale e interreligioso.

BIBBIA E CATECHESI. A 70 anni dalla proposta kerygmatica di Jungmann

Giuseppe Biancardi

Riflessioni catechetiche recenti suggeriscono in termini insistiti il "ritorno" ad una catechesi eminentemente "kerygmatica". A semplice titolo d'esempio possiamo ritornare sulle espressioni di Denis Villepelet, attuale direttore dell'Institut Superieur de Pastorale Catéchétique di Parigi, cui è già fatto cenno nel numero precedente di *Catechesi*: «La situazione critica nella quale si dibatte la catechesi odierna invita a conferire ai processi di trasmissione del Vangelo una impostazione più kerygmatica che antropologica».[1]

La situazione critica nella quale si dibatte la catechesi odierna invita a conferire ai processi di trasmissione del Vangelo una impostazione più kerygmatica che antropologica.

Nello sviluppo del suo discorso, il nostro Autore richiama «le due grandi vie» percorribili dalla catechesi, cioè «la via ascendente che parte dall'esperienza e dalla vita dei catechizzandi e la via discendente che parte dal dato della rivelazione e dell'essenziale della fede»; e – dopo aver ricordato che la catechesi più recente ha valorizzato di preferenza la via ascendente – egli sostiene che «oggi noi siamo invitati a riaggiustare il processo catechistico dando maggiore importanza all'accoglienza e alla scoperta della Buona Notizia perché essa è diventata estranea ai nostri contemporanei».[2]

Nei più accesi avversari della «via ascendente», il ritorno a quella «discendente» significa *tout court* la semplice riproposizione di una catechesi fortemente dottrinale, cioè di un catechismo che presenta una «Buona Notizia» già sistematizzata in schemi teologici ben definiti e collaudati, e perciò obiettivamente di difficile percezione nella sua forza nativa.

Naturalmente, per il Villepelet e per tanti altri catecheti, come lui impegnati in un riesame serio e non preconcetto del processo catechistico, la catechesi «kerygmatica» è ben altro: si pone come annuncio del messaggio cristiano fondato sulla Bibbia, riscoperta nella sua natura di *fonte* imprescindibile.

In questo contesto di rinnovato interesse per il dato biblico in àmbito cate-

chistico, può essere utile, oltre che doveroso, ricordare e sottolineare i 70 anni della pubblicazione del testo del liturgista e pastoralista Josef Andreas Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (La Buona Novella e la nostra predicazione della fede).[3]

Si tratta dell'opera in cui ha trovato la sua espressione più nota quella proposta teologico-pastorale indicata abitualmente come «kerygmatica» che, a partire dagli anni Trenta del secolo scorso, ha contribuito in termini decisivi al passaggio da una catechesi dalla forte coloritura dottrinale, nel senso di teologica e anche "razionalista", ad una catechesi eminentemente *biblica* (e *liturgica*, in quanto la liturgia è attualizzazione dei *mirabilia Dei* narrati nel testo sacro).

La proposta teologico-pastorale indicata come «kerygmatica» ha contribuito in termini decisivi al passaggio da una catechesi dalla forte coloritura dottrinale ad una catechesi eminentemente biblica e liturgica.

Ci pare quindi anzitutto doveroso – ripetiamo – ricordare qui di seguito quest'opera emblematica dello Jungmann e, più ancora, tutto il movimento di cui è felice espressione.

1. ALLE ORIGINI DELLA PROPOSTA CATECHISTICA «KERYGMATICA»

1.1. Lo smorzarsi della riflessione metodologica in campo catechistico

È noto che il movimento catechistico tedesco ed austriaco, nato negli anni Settanta dell'Ottocento, si impegna in un rinnovamento che inizialmente tocca la catechesi nei suoi *aspetti metodologici*. Si sviluppa così, nei primi decenni del movimento, un'azione catechistica guidata dai princìpi psicologici dal celebre «metodo di Monaco»[4] e, tra le due guerre, dalle indicazioni dell'Attivismo.

Negli anni Trenta, però, si avvertono nuove urgenze: matura la convinzione che alla catechesi non è sufficiente un rinnovamento di livello metodologico ma che essa ha necessità di rinnovarsi ben più profondamente, a livello di *contenuti*.

Annota un Autore: «Smorzatosi, verso il 1930, l'entusiasmo in favore della scuola attiva, si placò pure nel campo della catechesi la polemica sulla riforma metodologica. La nuova attenzione volta al processo psicologico dell'apprendimento, la valorizzazione dell'attività del fanciullo, della sua iniziativa spirituale e delle sue capacità emotive, avevano fatto compiere alla pedagogia religiosa notevoli progressi nel settore della metodologia [...]. Le lotte per la scelta del giusto metodo erano state condotte con una intensità e una vivacità a noi quasi incomprensibili [...]. Nel 1930 il problema del metodo era considerato risolto [...]; ma ora ci si accorgeva che il problema catechistico *non andava risolto esclusivamente sul piano metodologico e che era ormai tempo per iniziare un rinnovamento radicale della predicazione, partendo dal contenuto del-*

la predicazione stessa. Così, alla fine di un periodo di fervore metodologico, si fece sentire l'esigenza di una nuova orientazione e di un maggior approfondimento contenutistico dell'insegnamento religioso».[5]

1.2. La preoccupazione per il contenuto della predicazione: l'humus e gli esponenti della teologia kerygmatica

Il nuovo orientamento catechistico trova le sue ragioni profonde nell'alveo di quella che è detta *teologia kerygmatica*, o anche *della predicazione*, o *dell'annuncio*.[6] Con questa qualifica si indica la «proposta di una teologia concepita in funzione della predicazione della parola di Dio».[7]

L'*humus* che ne favorisce lo sviluppo è costituito dalla tendenza al "ritorno alle fonti" che caratterizza i diversi movimenti (biblico, liturgico, patristico, ecc.) presenti nella Chiesa lungo la prima metà del XX secolo.[8]

In questo clima, un gruppo di Gesuiti docenti della Facoltà Teologica di Innsbruck si interroga sulla insufficiente formazione cristiana di gran parte dei fedeli. La grave manchevolezza è imputata anche al tipo di predicazione e catechesi messe in atto nella Chiesa: la Parola, infatti, vi è sostanzialmente annunciata attraverso le categorie teologiche della Neoscolastica; la predicazione – si constata – ha perso la propria identità in quanto è considerata semplice momento comunicativo dei contenuti teologici. Si impone dunque una rinnovata teologia della predicazione che rispetti l'identità sia della teologia scientifica, sia della predicazione stessa.

Tra i più autorevoli docenti di Innsbruck che si impegnano nella elaborazione della teologia kerygmatica sono da ricordare Josef Andreas Jungmann (1889-1975),[9] Johann Baptist Lotz (1903-1992) e i fratelli Karl (1904-1984) e Hugo Rahner (1900-1968).

Si impone una rinnovata teologia della predicazione che rispetti l'identità sia della teologia scientifica, sia della predicazione stessa.

Particolarmente significativa in merito è da giudicare proprio l'opera di Jungmann che ha offerto l'occasione a queste pagine: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* del 1936.[10] Da questo[11] e da altri scritti dei teologi "kerygmatici" possiamo cogliere le tesi centrali della loro proposta.

2. LE PRINCIPALI TESI DELLA TEOLOGIA KERYGMATICA E I SUOI RIFERIMENTI IDEALI

2.1. Le tesi

Teologia e predicazione non sono la medesima cosa. Le due forme di servizio della Parola si differenziano non soltanto per il modo di esprimersi ma, prima ancora, per l'ordine e il concatenamento delle idee. Pertanto, la predica-

zione non è da considerare una teologia semi-scientifica o volgarizzata, né il catechismo va concepito come un estratto dei manuali teologici.

– In positivo, occorre specificare correttamente l'identità e i compiti sia della teologia che della predicazione, senza confonderle ma neppure senza contrapporle.

– Compito della teologia è riflettere razionalmente sul contenuto della fede e organizzarlo con sistematica chiarezza. Detto in termini mutuati dalla tradizione, la teologia deve *explicare, argumentare, defendere* la verità cristiana.

– Ma questo non può essere il compito della predicazione-catechesi che è essenzialmente al servizio del *kerygma.* «Dobbiamo conoscere il dogma, ma è il kerygma che dobbiamo annunciare», è il celebre principio della teologia kerygmatica formulato dallo Jungmann.[12] O, per usare un'immagine anch'essa molto utilizzata dai "kerygmatici", si deve conoscere la chimica del pane, ma all'affamato va dato il pane e non i testi e le formule chimiche che ne spiegano la composizione.

– La teologia, dunque, rimane certamente il presupposto della predicazione; però quest'ultima non deve annunciare una dottrina scientifica, bensì una serie *di avvenimenti di salvezza* che toccano il vertice nel *kerygma di Cristo e del suo Regno.*[13]

– *L'historia salutis* culminante nel Cristo la troviamo nella Scrittura; dunque, il testo sacro non è da considerare come una semplice "autorità" cui ci si può eventualmente riferire per confermare una dottrina elaborata teologicamente e razionalmente, ma come *fonte principale* di tutta la predicazione e catechesi.

Giovandosi del fiorire del movimento biblico e del superamento della crisi modernista, la teologia kerygmatica guadagna così un punto di "non ritorno" per tutta la catechesi: la Bibbia è *la* fonte imprescindibile di ogni catechesi.

– Nella stessa Storia Sacra troviamo il modello di ogni annuncio kerygmatico: il kerygma apostolico. La sua riscoperta è al centro del rinnovamento kerygmatico. Ora, lo studio della predicazione apostolica ci dice che essa non è proposta di un complesso di dottrine, comandamenti e riti, ma un lieto annuncio di salvezza che ha il suo nucleo appunto in Cristo, morto e risorto.

– Cristo è pertanto il centro del kerygma da annunciare. Predicazione e catechesi debbono necessariamente assumere un carattere cristocentrico. Solo il cristocentrismo può garantire all'annuncio organicità e concentrazione.

Chiarissime, al riguardo risultano le espressioni dello Jungmann: «per il "kerigma" è essenziale il *cristocentrismo.* Il cristocentrismo non è affatto un concetto geometrico. [...] Si vuol dire invece che, in tutti i singoli asserti dottrinali, occorre far risaltare il rapporto oggettivo che li collega alla persona di Cristo, portandoli così a formare un'unità, un mondo pulsante di vita. [...] Un metodo espositivo di questo genere, anche prescindendo dall'unità e dalla compattezza del quadro complessivo che ne risulta, ha sempre i suoi grossi vantaggi. Il corpo architettonico della dottrina perde la sua fredda rigidità e si anima, sino a trasformarsi in un organismo vivente. In mezzo ad esso sta una persona, e precisamente la più nobile e la più sublime, quella in cui la bontà di Dio è apparsa nel mondo dell'uomo».[14]

Dobbiamo conoscere il dogma, ma è il kerygma che dobbiamo annunciare.

– Questo, del resto, è anche l'insegnamento che si può cogliere dallo studio della predicazione primitiva. «L'annuncio primordiale della fede, [...] era concentrato intorno al Cristo risorto. Con il tempo, però, [...] il kerygma primitivo venne gradualmente oscurato e frammentato. Si scompose in diversi oggetti: la divinità del Signore, la sua vita terrena, il mistero della Trinità, lo Spirito Santo, la Madre di Dio, la Chiesa, i sacramenti, i santi [...]». Tale frammentazione «influì gravemente sul kerygma primitivo, frantumandolo in sezioni separate».[15] Oggi occorre perciò un «ritorno alla totalità». Ma una simile "totalità" è possibile solo se si riprende il kerygma concentrato precisamente sul Cristo: è assolutamente necessaria una catechesi «christozentrik», come dice Jungmann. Cristo è, infatti, al centro della storia della salvezza e nucleo o principio di *concentrazione* e anche di *gerarchizzazione* di tutte le verità cristiane.[16]

2.2. Le fonti

Con queste prese di posizione, quanti sono impegnati nel rinnovamento kerygmatico ripropongono in termini più o meno consapevoli la lezione di coloro che, nella storia della predicazione e della catechesi, avevano già in passato elaborato un annuncio maggiormente fedele al dato biblico, dai Padri fino alla "triade" degli autori francesi Bossuet, Fleury e Fénelon che tra Sei e Settecento, andando controcorrente, avevano proposto a livello teorico e pratico catechismi storico-biblici.

Più immediatamente, i "kerygmatici" si ricollegano alle posizioni di Sailer e della Scuola di Tubinga (Drey e Hirscher) e di quanti, dopo di loro, si erano opposti al predominio della Neoscolastica anche in tema di pastorale omiletica e catechistica.[17] Tra questi ultimi, si possono ricordare almeno John Henry Newman (1801-1890) in Inghilterra, dom Prosper Guéranger (1805-1875) in Francia, Paul Wilhelm von Keppler (1852-1926) in Germania, Wilhelm Pichler (1862-1938) in Austria: tutti accomunati dallo sforzo di prospettare una predicazione ancorata all'economia della storia della salvezza, per superare le astrattezze di un annuncio di carattere teologico voluto dalla predominante Neoscolastica.[18]

Cristo è, infatti, al centro della storia della salvezza e nucleo o principio di concentrazione e anche di gerarchizzazione di tutte le verità cristiane.

E va anche detto che, sulla stessa linea si muovono, ben prima che i "kerygmatici" prendano la parola, i pionieri del rinnovamento catechistico in altri paesi, quali la Francia e l'Italia. Per la Francia è d'obbligo ricordare almeno il nome di mons. Maurice Landrieux (1857-1926), vescovo di Digione dal 1916. Questi, in una celebre lettera pastorale del 22 settembre 1922, «*Sinite parvulos*». *Le premier enseignement par l'Évangile*,[19] non esita a denunciare nel catechismo tradizionale la mancanza del Vangelo e ad indicare, come urgente corrrettivo, una catechesi più biblica. Quanto all'Italia, il pensiero corre a mons. Geremia Bonomelli (1831-1914), vescovo di Cremona, pioniere del rinnovamento catechistico italiano che, ancor prima di Landrieux, criticando i testi catechistici di Pio X, aveva coraggiosamente usato espressioni che saranno riprese quasi alla lettera dai teologi di Innsbruck: «Abbiamo bisogno di tenere la

teologia scolastica per noi; ma pel popolo e pei fanciulli bisogna discendere a loro, usare il linguaggio semplice, che è poi quello del Vangelo, usato da Gesù Cristo».[20]

Queste voci che per l'immediato erano rimaste incomprese e anche inascoltate, sono fatte rivivere precisamente dai "kerygmatici", i quali possono anche giovarsi delle suggestioni di provenienza protestante, insite nella teologia della Parola di Barth che «aveva abbattuto gli storici steccati, imponendosi largamente al di sopra delle divisioni confessionali».[21]

3. LA CONTROVERSIA KERYGMATICA

Alcuni tra quelli che si riconoscono nel cosiddetto "Circolo di Innsbruck", per giustificare le proprie posizioni non si limitano a riferirsi ai *probati auctores* del passato, ma, a partire da una personale riflessione, giungono a distinguere una *teologia scientifica* da una *teologia della predicazione.*

La teologia della scuola, se vera teologia, dovrà sempre mostrare il valore salvifico della verità studiata.

L'esponente più autorevole di questa posizione – al dire dello stesso Jungmann – è da considerare F. Lackner che parla di una teologia scolastica avente come oggetto il *vero,* cioè il Dio trinitario considerato in sé, come *esse subsistens,* e una teologia kerygmatica riguardante il *bene,* ovvero il *Christus totus* centro dell'economia della salvezza. Mentre la prima forma di riflessione teologica tocca soprattutto l'*intelligenza* ed utilizza di preferenza l'analisi dei concetti, concatenati sillogisticamente in vista di una conclusione rigorosa sotto il profilo razionale, la seconda si rivolge anche al *cuore* e ricorre prevalentemente al metodo sintetico, raggruppando attorno ad un'idea centrale i concetti secondari.[22]

È noto che questa distinzione, ripresa anche da altri autori,[23] suscita una forte reazione in diversi teologi e pedagogisti, dando origine a quella che è conosciuta come *controversia kerygmatica.*[24] Autori come Michael Schmaus, in campo teologico, Joseph Schröteler e Heinrich Weisweiler in campo pedagogico-didattico, negano la necessità di una duplice teologia, perché essa in realtà è unica. Infatti la teologia della scuola, se vera teologia, dovrà sempre mostrare il valore salvifico della verità studiata; o, in altri termini, dovrà mettere in evidenza come il *verum* è insieme anche l'unico vero *bonum* per l'uomo. D'altra parte, una teologia della predicazione può evidenziare il *bonum* solo nel *verum.*[25]

Non è questo il luogo per affrontare nel dettaglio i diversi aspetti di questa controversia. A noi interessa invece sottolineare le conseguenze più specificamente catechistiche sviluppatesi a partire dalla corrente kerygmatica.

4. LA CATECHESI KERYGMATICA

In linea generale osserviamo che, grazie a questo filone di pensiero teologico, finalmente la catechesi trova «la possibilità di attuare una revisione contenutistica tante volte tentata, ma senza successo, lungo la storia, allorché pastori e catecheti più illuminati avevano propugnato il superamento dell'insegnamento religioso arido e astratto dei catechismi in nome di una presentazione più vitale, storica e organica del messaggio cristiano».[26] A livello catechistico, insomma, si afferma un movimento che porta sempre più a rinnovare i contenuti della catechesi in chiave biblica e anche liturgica (dal momento che la liturgia è *attualizzazione* di quella storia della salvezza che è narrata dal testo biblico).[27]

A livello catechistico, si afferma un movimento che porta sempre più a rinnovare i contenuti della catechesi in chiave biblica e anche liturgica.

Il passaggio non è senza resistenze e difficoltà: riaffiorano, in occasione del dibattito kerygmatico, le opposizioni già sperimentate a inizio secolo da Wilhelm Pichler e dagli altri innovatori coevi nei cui sussidi si dava spazio alla Bibbia, sia pure per motivazioni ancora prevalentemente metodologico-didattiche.[28] Il fatto è che «era tale la potenza della tradizione (o pseudo-tradizione) che per molti catechisti fu una scoperta sconvolgente e una ammissione dura da accettare che i contenuti dei catechismi esistenti non coincidevano con quelli che avrebbero dovuto essere i contenuti della catechesi! Che erano nati o si erano sviluppati spesso per contrastare a determinati errori, o a determinate ignoranze, ma non per presentare, sia pure in forma elementare ed essenziale, ma completa e proporzionata, i contenuti della fede cristiano-cattolica».[29]

Tali resistenze non devono quindi meravigliare. L'accettazione di una catechesi impostata sulla storia della salvezza e sul kerygma del Regno comportava, effettivamente, un capovolgimento radicale nella concezione e nella struttura del catechismo.

Il libretto di dottrina a schema "tripartito", predominante all'epoca specialmente grazie all'autorevolezza dei catechismi del gesuita tedesco Joseph Deharbe (diffusi specie in Germania da metà Ottocento), e di quello di Pio X (1912), risulta fondamentalmente antropocentrico. Suo punto di partenza è sempre «la questione filosofico-antropologica del senso dell'uomo e del suo posto nel mondo. Poi non segue il problema dell'opera salvifica di Dio in Cristo, ma la questione di sapere etico: "che cosa dobbiamo fare per giungere in cielo?"».[30]

Ora, nella visione della catechesi propiziata dalla teologia kerygmatica, il mutamento di prospettiva si presenta effettivamente totale. All'inizio dell'annuncio catechistico si richiamano non i fondamenti di una esistenza puramente umana, bensì di quella specificamente cristiana. Pertanto, necessariamente, il primato è dato all'azione di Dio che si manifesta in una storia di salvezza per l'uomo. Conseguentemente, l'idea direttrice di ogni catechismo è tratta dall'ordine della salvezza; «l'azione di Dio e la collaborazione dell'uomo sono presentati in

modo gerarchico. L'opera di Dio (rivelazione dei misteri e delle realtà sacramentali) è esposta prima della risposta umana alle iniziative di Dio. La struttura del catechismo si trova così modificata. La morale non è più intercalata tra la spiegazione del simbolo e la dottrina sacramentale. La fede appare il fondamento della vita sacramentale; i sacramenti (insieme con la fede), la sorgente della vita cristiana, e non più come in antecedenza un puro sostegno della moralità. Quanto ai misteri centrali del cristianesimo: Incarnazione, Passione, Risurrezione, glorificazione, missione dello Spirito Santo, non vengono considerati né esclusivamente né principalmente come dei fatti storici; essi sono presentati invece in connessione con l'economia della salvezza. In tal modo risultano evidenziati: e l'importanza di ciascuno di essi dal punto di vista della salvezza e i loro mutui rapporti. Storia, dottrina, liturgia, vita sono nuovamente associati; fatti e verità di salvezza si concentrano attorno al Cristo».[31]

5. LA DIFFUSIONE DELLA CATECHESI KERYGMATICA TRA IERI E OGGI

Questa nuova, discussa impostazione del catechismo suggerita dalla catechesi di ispirazione kerygmatica, ha la sua prima, autorevole approvazione nel *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, o *Catechismo cattolico delle diocesi della Germania*, promulgato dai vescovi tedeschi nel 1955.[32]

Questo perché, nonostante le resistenze anche tenaci, la nuova prospettiva di pastorale catechistica conferma la propria validità, producendo, dopo l'inevitabile battuta d'arresto costituita dalla seconda guerra mondiale, notevoli frutti non solo in Germania ed Austria ma anche in numerosi altri paesi. In effetti, la catechesi kerygmatica può contare su un vero e proprio "lancio" mondiale attraverso la prima *Settimana catechistica internazionale* tenutasi ad Eichstätt nel 1960[33] e trova naturalmente piena conferma nelle indicazioni del Vaticano II in tema di Sacra Scrittura, messe poi in atto nel rinnovamento catechistico post-conciliare di tutte le Chiese locali.[34]

Quanto all'oggi – come già si osservava in apertura di questa rievocazione – assistiamo ad una rinnovata attenzione nei confronti di una catechesi sostanziata di riferimenti biblici. Si torna a ribadire il posto essenziale della Scrittura nell'annuncio catechistico,[35] la si valorizza con attenzione nella cosiddetta catechesi "di iniziazione"[36] e la si fa diventare il tema chiave di tanta catechesi degli adulti.[37]

Oggi si torna a ribadire il posto essenziale della Scrittura nell'annuncio catechistico, la si valorizza con attenzione nella cosiddetta catechesi "di iniziazione" e la si fa diventare il tema chiave di tanta catechesi degli adulti.

Le affermazioni di principio e il fiorire di una variegata sussidiazione pratica non stanno, di per sé, ad indicare assenza di problemi sull'argomento. Questi in realtà esistono, e di diverso genere.[38] A semplice titolo d'esempio, e senza voler andare troppo indietro nel tempo, possiamo ricordare, a motivo della sua autorevolezza, il rischio denunciato dall'allora card. Ratzinger nel corso della celebre conferenza tenuta a Parigi e Lione nel gennaio 1983, in merito ad una catechesi biblica che trascuri la mediazione della Chiesa nell'accostamento a testi scritturistici: in questo caso si cadrebbe nel *soggettivismo* e nel puro *archeologismo biblico*.[39] Per venire all'oggi si può invece accennare al dubbio espresso dal catecheta Salvatore Currò sul numero precedente di questa rivista: il ricorso pur massiccio alla Bibbia non rimane forse ancora prigioniero «del primato del conoscere», senza arrivare ad un effettivo coinvolgimento vitale del catechizzando?[40] Ancor più facilmente il pensiero corre alla catechesi "biblica simbolica" che accanto ad una rapidissima diffusione registra prese di distanza critiche che non possono essere superficialmente ignorate.

Su alcuni almeno di questi problemi la rivista avrà modo di ritornare. Basti per ora l'aver evocato un momento significativo della storia della catechesi biblica che può offrire, ancora oggi, utili elementi alla riflessione catechetica.

[1] D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières – Bruxelles, Lumen Vitae 2003, p. 35.

[2] Ibid., p. 36.

[3] J.A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, Pustet 1936; lo scritto verrà rielaborato in seguito dall'A.: *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck - Wien - München, Tyrolia 1963; tr. it. di questa rielaborazione: *La predicazione alla luce del Vangelo*, Roma, Paoline 1965 (ma 1966).

[4] Cf R.G. BANDAS, *Contenuto e metodi della catechesi*, Roma, Mame 1959, pp. 341-356; H.W. OFFELE, *Geschichte und Grundanliegen der sogenannten Münchener katechetischen Methode. Die methodische Erneuerung in katechetischen Unterricht*, München, Deutscher Katecheten Verein 1961; U. GIANETTO, *Monaco (Metodo di)*, in *Dizionario di Catechetica*, Torino-Leumann, Elledici 1986, pp. 440-441; il n. doppio monografico di *Katechetische Blätter*, 5-6/1987; E. PAUL, *Die Münchener Methode: Intention – Realisierung – Grenzen*, in *Katechetische Blätter* 113 (1988) 186-192; A. GLEIßNER, *Münchener katechetische Methode*, in *Lexikon der Religionspädagogik*, 2 voll., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2001, coll. 1356-1358.

[5] G. WEBER, *L'insegnamento della religione come annuncio*, Torino-Leumann, Elledici 1964, pp. 40-42.

[6] Cf F.X. ARNOLD, *Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse*, in *Lumen Vitae* 3 (1948) 488-509; qui pp. 499-506, o, più ampiamente, ID., *Il ministero della fede. Le istanze più urgenti della pastorale d'oggi*, Alba, Paoline 1954, pp. 40-120; G. WEBER, *L'insegnamento della religione come annuncio*, pp. 41-45; E. ALBERICH, *Kerygmatica (catechesi)*, in *Dizionario di Catechetica*, pp. 374-375; E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. 3: *Secoli XVIII, XIX e XX*, Roma, Borla 1995, pp. 625-626; J.M. NUÑEZ MORENO, *Teologia kerigmatica*, in *Dizionario di Omiletica*, Torino-Leumann, Elledici - Gorle, Velar 1998, pp. 1592-1594; cf pure, ibid., alle pp. 1567-1592, i riferimenti storici della voce curata da B. SEVESO, *Teologia della predicazione* (specialmente pp. 1579-1580); G. BITTER – D. BLUM, *Kerygmatik*, in *Lexikon der Religionspädagogik*, coll. 996-998; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana 2004[5], pp. 225-231.

[7] E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, vol. 3, p. 625.

[8] Cf E. ALBERICH, *Kerygmatica (catechesi)*, p. 374.

[9] Nasce in Sud Tirolo nel 1889. Nel 1913 diventa prete diocesano, ma dopo pochi anni di ministero pastorale entra nella Compagnia di Gesù, ad Innsbruck. Qui svolge tutta la sua carriera universitaria come docente di liturgia (campo nel quale acquista notorietà internazionale), e di materie pastorali quali la pedagogia e la catechetica. In questo àmbito specifico ci ha lasciato come testo più completo una *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Freiburg im Br., Herder 1953 (tr. it.: *Catechetica*, Alba, Paoline 1965 [1969[3]]). Chiamato a collaborare alla preparazione del Concilio, vi partecipa come esperto. Muore nel 1975. Cf M. PRANJIC, *Jungmann Josef Andreas*, in *Dizionario di Catechetica*, pp. 371-372; H. ERHAERTER, *Jungmann, Josef Andreas SJ*, in *Lexikon*, coll. 944-946. Maggiori indicazioni in H. PISSAREK-HUDELIST, *Josef Andreas Jungmann (1889-*

1975), in *Katechetische Blätter* 112 (1987) 345-351; D.M. RUFF, *From* Kerygma *to Catechesis: Josef A. Jungmann's Good News Yesterday and Today*, in *The Living Light* 39 (2002-2003) 1, 62-73.

[10] In realtà, come risulta dai diari privati dello Jungmann, egli riflette sul «principio kerigmatico» fin dal 1913. In questi scritti, ripensando al proprio apporto «alla vita ecclesiale e al rinnovamento oggi avviato», segnala precisamente al primo posto «il principio kerigmatico che [...] ho già nel 1913 portato dal seminario, che era esposto nel 1915 nella prima versione del "Frohbotschaft" e che nel 1936 era pubblicato come "Frohbotschaft"». Cit. da R. PACIK, *I diari privati di Josef Andreas Jungmann (1913-1937; 1965-1970)*, in *Cristianesimo nella Storia* 25 (2004) 181-194; qui p. 188. Cf pure ID., *«Das ganze Christentum konzentrieren». Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913-1917*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 111 (1989) 305-359.

[11] Per un compendio del pensiero catechetico di Jungmann, oltre al testo che ha suggerito queste pagine, cf il suo articolo *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, in *Stimmen der Zeit* 134 (1938) 218-233, pubblicato anche, con piccole modifiche, in fascicolo a parte presso la Herder di Freiburg im Br. nel 1939. Il testo è facilmente accessibile in tr. it. su *Itinerarium* 2 (1994) 3, 181-205, con introduzione di G. RUTA, *Josef Andreas Jungmann (1889-1975). «Cristo come punto centrale dell'educazione religiosa» (1938)*, pp. 167-180. Utili anche, sempre di J.A. JUNGMANN, *The Kerygma in the History of the Pastoral Activity of the Church*, *Kerygmatic Theology* e *Theology and Kerygmatic Teaching*, tre contributi raccolti in M. WARREN (ed.), *Sourcebook for Modern Catechetics*, vol. 1, Winona (Minnesota), Saint Mary's Press – Christian Brothers Publications 1983, pp. 198-217.

[12] J.A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, p. 60.

[13] Cf J.A. JUNGMANN, *La place de Jésus-Christ dans la catéchèse et la prédication*, in *Lumen Vitae* 7 (1952) 573-582. «Legge fondamentale dev'essere questa che la teologia non sia per noi soltanto scienza, ma essenzialmente *annuncio-di-salvezza*»: H. RAHNER, *Teologia e kerygma*, Brescia, Morcelliana 1958, p. 14.

[14] J.A. JUNGMANN, *La predicazione alla luce del Vangelo*, pp. 105-106.

[15] M. PRANJIC, *Jungmann Josef Andreas*, p. 371.

[16] Cf l'articolo di J.A. JUNGMANN, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, cit. anche nella sua tr. italiana. Ulteriori indicazioni sulle tesi ora richiamate in E. ALBERICH, *Kerygmatica (catechesi)*, p. 375. Per evitare semplificazioni indebite va ricordato che la teologia del Novecento sviluppa il concetto di «cristocentrismo» dandovi un senso molto più ampio: non considerando, cioè, il Cristo come centro della sola predicazione, ma come chiave di volta di tutta la riflessione teologica globalmente intesa. Una sintesi su questo punto è data da R. NARDIN, «Cristologia: temi emergenti», in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2: *Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova 2003, pp. 23-87; in specie pp. 23-39, dedicate a *Il cristocentrismo*.

[17] Il riferimento è ancora ad E. ALBERICH, *Kerygmatica (catechesi)*, p. 374.

[18] Cf F.X. ARNOLD, *Il ministero della fede*, pp. 83-91.

[19] Pubblicata sulla testata diocesana *Semaine Religieuse* 58 (1922) n. 42 del 21.10.1922, dalla rivista *Le Catéchiste* 4 (1922-1923) 5-13, 36-41, nonché dalla casa editrice Publiroc di Marsiglia nel 1923, è ancora oggi più facilmente accessibile su *La Documentation Catholique* 4 (1922) 580-588.

[20] Citiamo da L. NORDERA, *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*, Roma, LAS 1988, p. 505.

[21] G. COLOMBO, *L'evangelizzazione dalla* Gaudium et Spes *alla "nuova evangelizzazione"*, in C. GHIDELLI (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma, Studium 1995, pp. 329-345; qui p. 332; G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Milano, Glossa 1997, pp. 19-20.

[22] F. LACKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 62 (1938) 1-36; ID., *Theorie einer Verkündigungstheologie. Gedanken über Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*, in *Theologie der Zeit* 3 (1939) 1-61.

[23] Si veda specialmente J.B. LOTZ, *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 62 (1938) 465-501.

[24] Sintetizzano o richiamano questa discussione: F.X. ARNOLD, *Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse*; il numero doppio (4-5), monografico, de *La Scuola Cattolica* 77 (1950) 258-356, con i contributi di G.B. GUZZETTI, *La controversia sulla «teologia della predicazione»*, pp. 260-282, G. CORTI, *Alla radice della controversia kerigmatica*, pp. 283-301, e G. COLOMBO, *Teologia ed evangelizzazione*, pp. 302-324; J.A. JUNGMANN, *Le problème du message à transmettre ou le problème kérygmatique*, in *Lumen Vitae* 5 (1950) 271-276; P. HITZ, *Théologie et catéchèse*, in *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955) 897-923; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Il problema teologico della predicazione*, in *Gregorianum* 40 (1959) 671-744; D. GRASSO, *Nuovi apporti alla teologia della predicazione*, ibid., 44 (1963) 88-118; *Jungmann and the Kerygmatic Theology Controversy*, in M. WARREN (ed.), *Sourcebook for Modern Catechetics*, vol. 1, pp. 193-197; J.B. COLLINS, *Kerigmatic catechesis and religious education today*, in *The American Ecclesiastical Review* 74 (1962) 2, 361-373.

[25] Cf specialmente F.X. ARNOLD, *Il ministero della fede*, pp. 93-94, e ID., *Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse*, pp. 503-504.

[26] E. ALBERICH, *Kerygmatica (catechesi)*, p. 374.

[27] FR. ANSELMO, *Catechesi e catechismi (Saggio sulle tendenze e sugli atteggiamenti teologico-pastorali degli odierni catechismi diocesani a diffusione nazionale)*, Milano, Ed. Sussidi 1958, pp. 72-97.

[28] Cf F.X. ARNOLD, *Il ministero della fede*, pp. 94-103.

[29] U. GIANETTO, *Orientamenti generali del rinnovamento della catechesi nel nostro secolo*, in FAC. TEOL. DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Il rinnovamento della catechesi in Italia*, Brescia, La Scuola 1977, pp. 59-94; qui p. 64 (tutto il contributo è anche in *Teologia* 2 [1977] 129-159).

[30] F.X. ARNOLD, *Il ministero della fede*, p. 98.

[31] F.X. ARNOLD, *Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse*, pp. 505-506.

[32] *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg im Br., Herder 1955. Tr. it. (integrata però con domande e risposte del testo di Pio X): *Catechismo della dottrina cattolica*, Milano, Ancora - Roma, Herder 1957 (in un vol. o in 3 volumetti separati, per la scuola media). Su questo testo, capitale per la storia della catechesi di metà Novecento, si possono vedere le presentazioni globali di: L. CSONKA, *Il nuovo Catechismo tedesco*, in *Orientamenti Pedagogici* 2 (1955) 746-754; J.A. JUNGMANN, *Le nouveau catéchisme allemand. Une présentation modèle du message du salut*, in *Lumen Vitae* 10 (1955) 605-619; H. FISCHER (ed.), *Einführung in den neuen Katechismus. Referate des Katechetischen Kurses zu München vom 16.18. 6.1955*, Freiburg im Br., Herder 1955 (con varie edd.); tr. it., sulla quarta ed. tedesca, del 1963: *Prospettive didattico-teologiche nella catechesi*, Roma, Herder – Milano, Ancora 1967. Una sintesi: F. SCHREIBMAYR, *Catechismo cattolico (delle diocesi della Germania, 1955)*, in *Dizionario di Catechetica*, pp. 119-120.

[33] G. BIANCARDI, *L'istanza kerygmatica nella catechesi. A 40 anni dalla Settimana Internazionale di Catechesi di Eichstätt. Richiami e stimoli per l'oggi*, in *Catechesi* 69 (2000) 3, 19-28. Per una più ampia contestualizzazione risulta particolarmente importante lo studio di L. ERDOZAIN, *L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines Internationales de Catéchèse*, in *Lumen Vitae* 24 (1969) 575-599 (specialmente le pp. 576-582); tr. it. parziale: *L'evoluzione della catechesi negli ultimi anni*, in *Presenza Pastorale* 40 (1970) 645-653. Utile anche A. FOSSION, *La catéchèse scolaire d'hier à demain*, in *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1980) 3-21.

[34] Si vedano, in *Lumen Vitae* 60 (2005), i contributi di H. DERROITTE - G. MEYER, *Bilan des recherches anglophones et germanophones sur la place de la Bible dans la pédagogie religieuse contemporaine*, pp. 293-306, e C. BISSOLI, *La catéchèse biblique aujourd'hui. Bilan de la recherche de ces vingt dernières années*, pp. 307-324 .

[35] R. FISICHELLA, *La rivelazione e la sua trasmissione fondamento e fonte della catechesi*, e C. BISSOLI, *L'azione di Dio nella storia: i fatti salienti, la narrazione della Historia Salutis e la catechesi*, in T. STENICO (ed.), *Evangelizzazione, catechesi, catechisti. Una nuova tappa per la Chiesa del Terzo Millennio*, Città del Vaticano, Lib. Ed. Vaticana 1999, pp. 106-120 e 398-411; A. FAUCHER, *Lire la Bible, une pratique fondatrice*, in G. ROUTHIER – M. VIAU (edd.), *Précis de théologie pratique*, Montréal (Québec), Novalis – Bruxelles, Lumen Vitae 2004, pp. 359-375.

[36] *La Bibbia nell'iniziazione cristiana*, in *Via Verità e Vita* 53 (2004) n. 197, 4-70; A. FONTANA, *La Bibbia nel catecumenato. La grande sfida della pastorale biblica*, in *Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale* 34 (2005) 1, 55-61.

[37] Particolarmente sviluppata, al riguardo, è l'esperienza portata avanti da anni dalla diocesi di Firenze, sulla quale informa ampiamente: S. NOCETI, *Chiesa, serva della Parola. La pastorale biblica nella diocesi di Firenze*, in *Parole di Vita* 46 (2001) 5, 56-59; ID., *La catechesi degli adulti nella diocesi di Firenze. Riflessioni a partire da un'esperienza*, in S. CURRÒ (ed.), *Alterità e catechesi*, Torino-Leumann, Elledici 2003, pp. 123-128; ID., *Nessun giorno senza la sua parola. Riflessioni sull'esperienza della diocesi di Firenze*, in C. BISSOLI – G. MORANTE (ed.), *La Bibbia nella catechesi perché e come*, Torino-Leumann, Elledici 2004, pp. 112-125; ID., *Per una Chiesa plasmata dalla Parola. La catechesi biblica nella diocesi di Firenze*, in *La Rivista del Clero Italiano* 87 (2006) 126-135.

[38] C. BISSOLI, *«Va' e annuncia» (Mc 5,19). Manuale di catechesi biblica*, Torino-Leumann, Elledici 2006. Più brevemente: *Lumen Vitae* 60 (2005) n. 2: *Bible sans Parole, Bible sans paroles?*.

[39] Testo della conferenza in J. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Casale Monf., Piemme 1985, e anche, sotto il titolo *Trasmettere la fede oggi*, in *Sacra Doctrina* 28 (1983) 130-153.

[40] S. CURRÒ, *Il recupero della memoria nell'educazione religiosa: la pedagogia della traccia*, in *Catechesi* 76 (2006-2007) 1, 64-72; qui p. 72, nota 16. Sulla stessa linea del Currò è l'attuale direttore del *Centre National de l'Enseignement Religieux* francese J.-C. REICHERT, *Servir l'expérience de la Révélation de l'instruction à l'initiation*, in *Lumen Vitae* 60 (2005) 179-191, contributo riproposto anche in H. DERROITTE (ed.), *Catéchèse et initiation*, Bruxelles, Lumen Vitae 2005, pp. 141-153 (vol. che sarà disponibile in edizione italiana Elledici quando il lettore leggerà queste note).