A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE
- *Per una catechesi significativa*

IL TEMA I:
Catechesi missionaria
- Il primo annuncio nella catechesi francese *(J. Molinario)*
- Modelli di azione evangelizzatrice nella Germania dell'Est *(G. Erbrich)*

CATECHESI

4
MARZO-APRILE 2008-2009

- Proposta della fede e primo annuncio *(A. Fossion)*
- Alcune prospettive tratte dalla prassi analizzata *(D. Villepelet)*
- Implicazioni ecclesiologiche *(S. Noceti)*

IL TEMA II:
Il catechista dell'iniziazione dei ragazzi
- Quale catechista per l'iniziazione cristiana dei ragazzi *(U. Montisci)*
- Catechista come adulto *(J. Vallabaraj)*

ELLEDICI

CATECHESI

MARZO-APRILE 2008-2009/4
ANNO 78°

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

Direttore:
Giuseppe Biancardi

Vicedirettore:
Salvatore Barbetta
• 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, A. Martelli

Abbonamento 2008-2009 ai 6 numeri di «Catechesi» (80 pp.):
Italia: **€ 25,00** - numero singolo: **€ 6,00**
Estero: **€ 35,00**

Modalità di abbonamento:
• su CCP n. 32691107 intestato a
Catechesi Elledici - 10093 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

Per una catechesi significativa 1

Il tema I: Catechesi missionaria

Il primo annuncio nella catechesi francese
(J. Molinario) 3

Modelli di azione evangelizzatrice nella Germania dell'Est
(G. Erbrich) 15

Proposta della fede e primo annuncio
(A. Fossion) 29

Alcune prospettive tratte dalla prassi analizzata
(D. Villepelet) 35

Implicazioni ecclesiologiche
(S. Noceti) 39

Il tema II: Il catechista dell'iniziazione dei ragazzi

Quale catechista per l'iniziazione cristiana dei ragazzi
(U. Montisci) 45

Catechista come adulto
(J. Vallabaraj) 59

editoriale

PER UNA CATECHESI SIGNIFICATIVA

Nello scorso autunno i catecheti italiani, radunati per il loro convegno annuale, hanno ascoltato una relazione dal titolo significativo: «La forza della Parola in questo contesto culturale: tra *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*». Con tale espressione, gli organizzatori del convegno intendevano sottolineare questo fatto: il catechista è al servizio di una Parola che ordinariamente viene accolta e produce il suo «effetto» (Is 55,11) soltanto se è annunciata nella totale fedeltà alla sua natura di Parola di Dio (*Dei Verbum*) ma, nello stesso tempo, con la preoccupazione di mostrarla *significativa* per la persona concreta che l'ascolta: non l'uomo universale-astratto ma il singolo individuo con la sua cultura e sensibilità, i suoi problemi e interrogativi, le sue gioie e speranze, le sue tristezze e angosce (*Gaudium et Spes*).

È un principio, questo, ormai assodato da decenni a livello di riflessione catechetica e sintetizzato nella nota "formula" «fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo». In questi ultimi anni, poi, sotto l'urgenza di arrivare ad una catechesi pensata in chiave di "proposta" e di "iniziazione" per tutti (dai non battezzati, ai ragazzi, ai giovani e adulti battezzati "ricomincianti"), il principio è stato ribadito e declinato in vari modi, anche a livello di magistero. Così, si parla oggi di cammini personalizzati di iniziazione e del superamento degli automatismi della catechesi tradizionale che conducono ai sacramenti in gruppo, senza la dovuta attenzione al reale livello di preparazione spirituale di ciascuno. Sulla stessa linea di pensiero si osserva, ad esempio, che l'efficacia del primo annuncio non dipende tanto dai suoi contenuti quanto piuttosto dalla reale attenzione al soggetto, al linguaggio utilizzato e ai luoghi valorizzati (cf alcune pagine di questo stesso fascicolo della rivista). Sempre in coerenza con i convincimenti suddetti, c'è stato poi un notevole ripensamento della figura del catechista; si è superato il "modello unico" dell'operatore della catechesi per prevedere una pluralità di figure di catechisti, specializzati per i diversi momenti dell'iniziazione cristiana e chiamati ad un rapporto estremamente personalizzato con i catechizzandi. Già nel '91 si parlava di catechista «compagno di strada» (CEI - UCN, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*, cap. III), ed oggi c'è chi lo vede come "accompagnatore" "allenatore" e "tutor" del singolo (cf il n. 2/2008 di *Lumen Vitae*, dedicato a: *L'accompagnement. Coaching, mentorat, parrainage*).

Si dirà: perché il richiamo a idee che dovrebbero essere ormai note a tutti? La risposta è presto detta. Perché, pur se ben fondati teologicamente e conosciuti praticamente da tutti, tali concetti non sono sempre condivisi e tradotti in una pratica catechistica conseguente. Tanto è vero che – per fare solo un esempio – assistiamo al ritorno dell'"esame" per essere ammessi ai sacramenti: un esame basato su alcune pagine del catechismo di Pio X. E non sono poi lontani i tempi in cui, in qualche chiesa, si poteva ascoltare un avviso come questo: «Tutti i cresimandi si devono trovare martedì prossimo per tutta la *lezione* che sarà un *ripasso* di tutta la *materia* dell'anno, in previsione dell'*esame* che si darà mercoledì e giorni seguenti. Chi non avrà avuto la *sufficienza* deve ripresentarsi fino a quando l'avrà ottenuta»... Una catechesi indubbiamente segnata dalla preoccupazione per la fedeltà a Dio (*Dei Verbum*). E la fedeltà all'uomo (*Gaudium et Spes*)?

il tema I

CATECHESI MISSIONARIA

Continua e si completa, in questo fascicolo di *Catechesi*, la pubblicazione degli atti del Convegno dell'*Équipe Europea di Catechesi* (EEC), svoltosi a Lisbona tra 28 maggio e 2 giugno 2008.
Del Convegno, che si è impegnato a trattare un tema quanto mai attuale come quello del primo annuncio o, se si vuole, della "conversione missionaria" richiesta alla catechesi attuale, la rivista ha già pubblicato nel numero precedente l'introduzione ai lavori curata dal presidente dell'EEC, un ampio resoconto dell'assise, le tre relazioni principali e la presentazione di due esperienze internazionali di primo annuncio.
Nelle pagine che seguono il quadro si definisce anzitutto con il racconto di altre due esperienze, sviluppatesi rispettivamente in Francia e nel territorio dell'ex Germania dell'Est (***J. Molinario***, ***G. Erbrich***). Lo stesso quadro viene infine completato con le annotazioni e prospettive di azione suggerite da tre osservatori che hanno seguito i lavori congressuali a partire dalla prospettiva della loro competenza specifica: quella pastorale-catechetica (***A. Fossion***, ***D. Villepelet***) ed ecclesiologica (***S. Noceti***).

IL PRIMO ANNUNCIO NELLA CATECHESI FRANCESE

Jöel Molinario*

1. INTRODUZIONE

Ciò che i Francesi hanno denominato «il cantiere della catechesi» che si è aperto nel 2001, e il *Texte national d'orientation pour la catéchèse* (TN),[1] accompagnato da un testo intitolato *Principes d'organisation*, che definisce quattro modalità possibili di applicazione degli orientamenti,[2] pubblicati entrambi nel 2006 dopo la *recognitio* della Congregazione per il Clero, sollevano oggi molti interrogativi che sono contemporaneamente teorici e pratici. Un entusiasmo evidente per queste nuove prospettive catechistiche si accompagna, in molte diocesi, ad una riflessione intensa sulle modalità di applicazione delle nuove indicazioni.

Tra le questioni dibattute, quella sul primo annuncio suscita dibattiti a non finire. Mons. Dufour, presidente della Commissione episcopale per la catechesi e il catecumenato (CECC), si esprime così al riguardo: «Dobbiamo ammettere che non sappiamo bene cosa fare».[3] Nei movimenti, nella scuola cattolica, nelle attività di catechesi e di catecumenato, nei consigli episcopali..., nei primi progetti diocesani, l'interrogativo è sempre presente: che cos'è il primo annuncio? Esistono già esperienze di primo annuncio? Quali prassi nuove occorre introdurre per mettere in opera un primo annuncio?

In Francia il primo annuncio prima del 2005 non era considerato come un problema catechistico.

La prima constatazione che possiamo fare, di primo acchito, prima ancora di una diagnostica teologica e catechetica più precisa, è che fino ad ora i responsabili della catechesi francese non avevano preso in considerazione questo aspetto del ministero della Parola e, di

* *Docente all'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique di Parigi.*

conseguenza, da due anni a questa parte il primo annuncio ci si presenta come un problema nuovo. Prima del 2005 non era troppo considerato come un problema catechistico. Dunque, possiamo già dire che il paragrafo 1.4 del TN rappresenta una reale novità per la responsabilità catechistica della Chiesa in Francia, perché: «Per esercitare il suo ufficio catechistico, la Chiesa ha bisogno di valorizzare la scelta della pedagogia dell'iniziazione, secondo le forme diversificate e complementari del ministero della Parola».

Dobbiamo muoverci da una catechesi di mantenimento della fede in direzione di una catechesi di proposta della fede.

Il quadro teologico della riflessione della Chiesa in Francia si situa nel contesto dell'Esortazione apostolica di Paolo VI; François Bousquet lo definisce chiaramente in un libro di prossima pubblicazione: «L'atto dell'annunciare è una parte dell'atto di evangelizzare, e l'atto di evangelizzare è molto più ampio e complesso del solo annuncio. Non c'è evangelizzazione senza annuncio, ma l'annuncio non si esaurisce nella sola evangelizzazione, perché è attraverso tutta la sua azione che la Chiesa evangelizza: con la sua liturgia, la sua preghiera, le sue celebrazioni sacramentali, la sua coerenza nel vivere dei comandamenti, la sua testimonianza silenziosa resa al Vangelo, i suoi esempi di vita cristiana... In caso contrario, cosa sarebbe un annuncio senza il corpo ecclesiale che l'autentica e gli dà le radici?»[4].

Quanto al quadro pastorale di questa riflessione, esso si colloca su due livelli. In primo luogo, sull'allargamento del concetto di responsabilità catechistica ai movimenti di azione cattolica e alla scuola cattolica; in secondo luogo, sull'evoluzione reale di una catechesi di *mantenimento* della fede in direzione di una catechesi di *proposta* della fede.

In questo contesto, accosteremo il primo annuncio in tre modi. In primo luogo vedremo attraverso i testi del Magistero in che modo è posta la questione del primo annuncio; di seguito, analizzeremo come si stanno evolvendo le pratiche catechistiche francesi e, infine, affronteremo alcune problematiche catechistiche emergenti da questa indagine nell'esperienza francese.

2. I TESTI DI RIFERIMENTO

2.1. Il DGC

Nei documenti del Magistero, l'espressione «primo annuncio» è apparsa nell'Esortazione di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi* al n. 51 ed è stata ripresa da Giovanni Paolo II in *Catechesi Tradendae* al n. 19.

Nel *Direttorio* del 1997, l'espressione è ripresa al n. 61,[5] poi precisata come segue:

«Frequentemente, le persone che accedono alla catechesi necessitano, di fatto, di una vera conversione. Perciò, la Chiesa desidera che, ordinariamente, una prima tappa del processo catechistico sia dedicata ad assicurare la conversione. Nella "missio ad gentes", questo compito si realizza nel "pre-catecumenato". Nella situazione richiesta dalla "nuova evangelizzazione" esso si realizza per mezzo

della "catechesi kerigmatica", che taluni chiamano "pre-catechesi" perché, ispirata al pre-catecumenato, è una proposta della Buona Novella in ordine ad una opzione salda di fede» (DGC 62).

Tre tappe costituiscono il percorso dell'evangelizzazione: il primo annuncio, la catechesi al servizio dell'iniziazione cristiana, la catechesi permanente.

Per il DGC, l'annuncio si colloca sul versante della pre-catechesi, azione missionaria che ha come scopo la conversione autentica. La catechesi si appoggia su questa conversione al Cristo per educare la fede. Primo annuncio e catechesi sono due aspetti dell'evangelizzazione, la quale costituisce l'essere stesso della Chiesa «che esiste per evangelizzare». Facciamo nostra questa distinzione fra primo annuncio e catechesi, sottolineando che la catechesi kerigmatica è assimilata alla pre-catechesi o primo annuncio.

2.2. Il *Texte National d'orientation pour la catéchèse en France (TN)*

Una breve esegesi delle diverse versioni dei testi francesi merita la nostra attenzione.

I vescovi avevano adottato un primo testo nel novembre 2005. Sull'argomento che ci interessa, tale testo iniziava così al n. 1.3: «Sappiamo bene che occorre distinguere, in questo campo, tra primo annuncio, catechesi d'iniziazione, catechesi al servizio dell'educazione permanente della fede». Questo passaggio è stato semplicemente soppresso nella versione definitiva. Al n. 1.4 del testo del 2005 si diceva così: «1.4. Un esercizio diversificato del ministero della Parola. Non ci si potrebbe attendere troppo da una pedagogia dell'iniziazione se le si facesse portare da sola tutto il peso dell'annuncio del Vangelo. Per esercitare la sua responsabilità catechistica, la Chiesa ha bisogno di sviluppare, *a fianco* della catechesi d'iniziazione, altre forme diversificate del ministero della Parola».

In questa versione del 2005, il primo annuncio non concerne né la responsabilità catechistica, né la pedagogia d'iniziazione.

«Per esercitare la sua responsabilità catechistica, la Chiesa ha bisogno di sviluppare forme diversificate del ministero della Parola».

Dopo l'approvazione da parte dell'episcopato francese il testo è stato inviato alla Congregazione per il Clero per la *recognitio*.

Il TN è stato rinviato ai vescovi dieci mesi più tardi, con alcune modifiche alle quali conviene prestare attenzione. Il n. 1.4 è molto istruttivo per noi, perché differisce sia dal DGC che dal testo inviato a Roma nel 2005. «La Chiesa ha bisogno di sviluppare la scelta della pedagogia dell'iniziazione secondo le forme diversificate e complementari del servizio della Parola». In questa versione finale, la catechesi caratterizzata dalla pedagogia di iniziazione (1.3) si presenta sotto tre aspetti: il primo annuncio, la catechesi sistematica e la catechesi permanente.

Così, il TN attenua la distinzione tra pre-catechesi o primo annuncio e catechesi. Il primo annuncio deve essere inteso come una forma di catechesi considerata come iniziatica ed entra, a pieno titolo, nella responsabilità catechistica della Chiesa. Il primo annuncio fa parte dell'iniziazione cristiana.

La seconda modifica riguarda la disposizione dei paragrafi. I tre aspetti della catechesi d'iniziazione non sono presentati secondo l'ordine cronologico.

Nel testo finale, la catechesi sistematica è elencata per prima, il primo annuncio è messo al secondo posto e la catechesi permanente al terzo. Questo nuovo ordinamento dei paragrafi rafforza l'idea già enunciata: il primo annuncio non può essere considerato al di fuori della responsabilità catechistica della Chiesa che inizia alla fede.

La Chiesa desidera che una prima tappa del processo catechistico sia dedicata ad assicurare la conversione.

Queste annotazioni sono ben lontane dall'essere chiarificatrici e risolutive, perché si è verificato uno spostamento semantico; tocca a noi controllare se esso corrisponde ad una rinnovata visione di catechesi.

Ma lasciamo provvisoriamente da parte queste puntualizzazioni per interessarci, ora, alle pratiche e alle riflessioni suscitate dall'idea di primo annuncio.

3. LE PRATICHE CATECHISTICHE SIGNIFICATIVE DELL'ATTUALE EVOLUZIONE CATECHISTICA

3.1. I primi progetti diocesani di catechesi[6]

Numerose diocesi francesi, al seguito del TN (e del DGC) hanno già pubblicato progetti o testi di orientamento catechistico; altre stanno ancora elaborandoli. Una lettura non ancora esaustiva di questi documenti prospetta alcune indicazioni sui problemi incontrati e sulle linee di condotta adottate.

Ciò che nel complesso colpisce in parecchi testi, e soprattutto nei documenti intermedi e nei resoconti delle riunioni di lavoro, è la difficoltà a definire esattamente il primo annuncio e dunque a situarlo in un progetto diocesano. Un lettore che non avesse letto prima il TN e il DGC, difficilmente potrebbe giungere, sulla scorta della lettura dei progetti diocesani, a definire il primo annuncio.

La situazione della Chiesa in una società secolarizzata implica la necessità di riflettere su un primo annuncio della fede.

Un punto, tuttavia, trova consenso unanime: la situazione nuova della Chiesa in una società secolarizzata implica la necessità di riflettere su un primo annuncio della fede.

Osserviamo anche che, per la grande maggioranza, il primo annuncio non suppone l'adesione dei destinatari.

Una volta proclamato, i modi di contestualizzarlo nell'insieme del ministero della Parola sono vari. Ne puntualizzo qualcuno:

– Un primo approccio largamente diffuso consiste in una presentazione "sequenziale". Un primo annuncio che precede la catechesi. Primo annuncio o prima evangelizzazione devono sopperire ad una "impregnazione" sociale di cristianesimo oggi quasi scomparsa: una volta effettuato il primo annuncio, può iniziare la catechesi. In una diocesi

questa sequenzialità è quasi caricaturale: si fa primo annuncio fino alla solennità di Tutti i Santi, dopo di che inizia la catechesi!

– Una strada meno sequenziale consiste nel dire che la catechesi si assume il compito dell'evangelizzazione. Qui, il primo annuncio è una parte della missione catechistica. La catechesi non inizia dopo il primo annuncio; questo è un primo modo di fare catechesi.

Primo annuncio o prima evangelizzazione devono sopperire ad una "impregnazione" sociale di cristianesimo oggi quasi scomparsa.

– Due testi abbordano il problema con accenti diversi; sia per affermare che il primo annuncio si ripete per tutta una vita (e in questo caso lo schema sequenziale non pare più pertinente), sia per dire che occorre intendere "primo" nel senso di "primato", "primordiale". In questo senso, è l'accento sul cuore della fede come forza di conversione che è messo in primo piano; e questo dato, evidentemente, diventa un riferimento costante per l'azione catechistica. Che sia la prima volta o la seconda, è il cuore della fede che entra in gioco nell'annunzio primordiale. In effetti, in uno schema puramente sequenziale, difficilmente si potrebbe dire a dei giovani frequentanti l'*aumônerie*[7] di un liceo, che essi hanno tutti bisogno di sentir risuonare per la prima volta il Vangelo di Cristo. Ma che l'annuncio sia *primordiale* è necessario anche per loro. E lo stesso vale per l'insegnamento scolastico cattolico.

– Diverse opzioni si registrano anche per ciò che riguarda la suddivisione dei compiti. Per certe diocesi, il primo annuncio appartiene unicamente al campo di azione dei movimenti, della scuola cattolica, delle *aumôneries*. La parrocchia non se ne occupa in nessun momento. La catechesi resta appannaggio della parrocchia; il primo annuncio dei movimenti. Lo schema è, qui, più "spaziale" che temporale.

– Quanto alle opzioni catechistiche: alcune diocesi pensano il primo annuncio in continuità o in correlazione con la cultura contemporanea o con quanto vivono i destinatari. Altri, invece, insistono sull'appello, la forza del Vangelo e la singolarità della Parola di Dio che ritorna nel cuore degli uomini e donne di oggi.

– Certamente, poi, parecchie diocesi mettono in opera una reale tensione che sottolinea la complessità di una azione catechistica presa tra il sequenziale e il primordiale, tra un appello kerigmatico e la presenza di Dio in ogni uomo, che il primo annuncio viene ad evidenziare.

Dopo questo viaggio un po' rapido attraverso i progetti diocesani, sembra che questi testi si appoggino più sui quattro *Principes d'organisation* che sul TN stesso. Nei quattro *Principes d'organisation*[8] l'accento è posto sul primo annuncio che spinge ad andare più lontano...: dunque lo schema di pensiero è più sequenziale che nel TN. Quest'ultimo testo insiste maggiormente sulla coerenza dell'iniziazione, di cui il primo annuncio è una dimensione avente lo scopo di risvegliare il desiderio di Dio[9] e una vera apologetica: cosa che diffi-

La "doppia appartenenza" della scuola cattolica (Stato-Chiesa) rende possibile un primo annuncio del Vangelo per tutti.

cilmente può essere interpretata come un aspetto esclusivamente limitato all'inizio di un cammino. D'altra parte, anche nei quattro *Principes d'organisation* lo schema è più "speciale", le famiglie si fanno carico del primo annuncio e la parrocchia è maggiormente impegnata nella catechesi sistematica.

3.2. L'insegnamento scolastico cattolico in Francia[10]

Da alcuni anni l'insegnamento cattolico in Francia è diventato oggetto di una presa di coscienza ecclesiale quanto alla sua importanza nella missione della Chiesa. Con due milioni di allievi, dalla materna alle scuole superiori, 200.000 adulti, insegnanti e personale addetto, la scuola cattolica è stata indicata dal TN come luogo di eccellenza per il primo annuncio del Vangelo. La "doppia appartenenza" della scuola cattolica, come istituzione in *partnership* con lo stato (dal momento che rende un servizio pubblico di educazione), e come luogo di Chiesa in cui i direttori sono nominati dall'Ordinario del luogo, rende possibile un primo annuncio del Vangelo per tutti, nel rispetto delle convinzioni e della libertà di rispondere all'appello di Cristo. 2.200.000 persone sono coinvolte direttamente: bambini, giovani e adulti. Anche i genitori sono coinvolti nel prendere posizione, specialmente nelle classi primarie.

Il cantiere catechistico, lanciato dai vescovi di Francia nel 2001, ha suscitato un nuovo slancio nella riflessione sulle prassi pastorali messe in atto nella scuola cattolica. Secondo la Commissione nazionale della pastorale, nel complesso dell'azione educativa svolta nella scuola cattolica si possono recensire quattro forme di primo annuncio.

1. Un annuncio del Vangelo rivolto a tutti e in termini espliciti, nel rispetto di ciascuno e senza pregiudicare le risposte.
   a) Osare dire Gesù Cristo.
   b) Renderlo presente attraverso il suo nome e la Parola.
   c) Accompagnare ogni gioia ed ogni pena nella testimonianza della fede.
   d) Proporre dei testimoni di esistenze cristiane.
   e) Contribuire a comprendere una cultura cristiana.
2. Rileggere le pratiche educative e i progetti delle scuole alla luce di ciò che le motiva radicalmente.
   a) Rileggere e interrogare i progetti e i testi fondanti.
   b) Lasciarsi porre in questione e interrogare da genitori, studenti e testi ispiratori.

Secondo la Commissione nazionale della pastorale si possono recensire quattro forme di primo annuncio nella scuola.

3. A partire dall'atto dell'insegnamento.
   a) I programmi (storia, letteratura, filosofia, arte, biologia, ecc.) sono dei luoghi in cui porre gli interrogativi sul senso dell'esistenza che possono essere ripresi e prolungati in una visione evangelica.
   b) Le situazioni di scacco e di riuscita costituiscono le occasioni quotidiane per attivare uno sguardo evangelico sulle persone. Valutare in che modo si possa valorizzare ciò.
   c) L'insegnamento lo si pratica in una collettività che necessita delle leggi del vivere insieme. Ogni comunità umana vive di tensioni, urti, violenze, perdoni, ripiegamenti ed aperture. Tutto questo merita uno sguardo evangelico.

4. La qualità della relazione.

Ognuno, nella scuola cattolica, è invitato a vivere la sua relazione con gli altri come il Cristo che si accosta all'uomo (ascolta), come il Cristo che incontra (condivisione autentica), come il Cristo che cerca la relazione (dialogo), come il Cristo che chiama alla conversione (testimonianza).

Le situazioni di scacco e di riuscita costituiscono le occasioni quotidiane per uno sguardo evangelico sulle persone.

Questi aspetti diversificati del primo annuncio nella scuola cattolica non impediscono certamente che, in certe strutture scolastiche, possa essere proposta una catechesi sistematica e permanente. Questo fa della scuola cattolica un luogo in cui possono essere vissuti tutti gli aspetti della missione catechistica ecclesiale. Ciò era possibile da molto tempo, ma fino ad ora i responsabili della catechesi lo hanno ignorato oppure non se ne sono preoccupati. Oggi, la scuola cattolica diventa uno dei luoghi "laboratorio" per l'attuazione del TN.

3.3. Il catecumenato: luogo di raccolta dei primi itinerari nella fede

Diecimila catecumeni, da 2500 a 3000 battezzati ogni anno, ma le persone in cammino di conversione interiore sono più numerose ancora. Secondo gli accompagnatori del catecumenato, sono forse 20.000 individui a vivere un itinerario di conversione, ma le situazioni matrimoniali impediscono a molti di essi di seguire il percorso catecumenale.

Il catecumenato si indirizza a coloro che hanno già sentito l'appello di Cristo. Potremmo pensare che la pre-evangelizzazione non li riguardi. Tuttavia il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* (RICA) fa precedere la prima tappa del catecumenato con il tempo della prima evangelizzazione.

Gli accompagnatori dei catecumeni sono portati ad ascoltare i racconti di coloro che vogliono «diventare cristiani».[11] In tal modo essi vengono a conoscere ciò che nella vita del catecumeno è stato il tempo e lo spazio del primo annuncio. È ciò che R. Lacroix chiama «la fede prima della fede».[12]

Prima di giungere alla soglia della Chiesa, le persone che domandano il Battesimo camminano come autodidatte. «Esse non sono rimaste senza cercare di capire ciò che si agitava in esse, senza aprire talvolta la Bibbia (alcuni l'hanno perfino letta integralmente, altri hanno letto il *Catechismo della Chiesa Cattolica*!), senza aver assistito a delle celebrazioni cristiane... I catecumeni ricordano che l'esperienza della fede è più ampia di una esperienza "puramente" cristiana e che è importante cominciare dall'inizio, vale a dire: trovare ciò che non si esprime necessariamente in credenze preconfezinonate ma che va fino alla radice delle esperienze che ruotano attorno al termine "credere"».[13]

Ognuno, nella scuola cattolica, è invitato a vivere la sua relazione con gli altri come il Cristo che si accosta all'uomo.

La tipologia dei diversi cammini di quanti giungono al catecumenato ci permette di puntualizzare ciò che ha avuto

l'effetto di un primo annuncio presso i futuri battezzati, ricordando che «tuttavia è difficile conoscere l'inizio di un cammino credente, sapere il momento esatto del primo annuncio».[14] Con R. Lacroix possiamo tuttavia tentare di proporre alcuni punti di riferimento.

Prima di giungere alla soglia della Chiesa, le persone che domandano il Battesimo camminano come autodidatte.

– Un primo annuncio si realizza attraverso l'incontro con qualcuno: una nonna, un testimone che parla della propria fede in modo più o meno esplicito.

– Un primo annuncio si è fatto sentire attraverso un avvenimento, in qualcosa di inatteso: «Ho sentito qualcosa», «Mi sentivo preso da qualche cosa, un fluido»... che rilancia una ricerca. Può essere una nascita, un decesso, una depressione.

– Per altri il percorso è lungo, riflessivo ed autodidatta, frutto di un cammino che fa leggere loro la Bibbia per intero o anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*!

In tutti i casi i catecumeni utilizzano il termine «scatto» per esprimere ciò che è avvenuto nella loro vita. Lo scatto corrisponde al momento in cui dall'implicito si passa all'esplicito, ma soprattutto in cui nasce la decisione di seguire l'itinerario che conduce al Battesimo. È la presa di coscienza di una maturità sufficiente. Questo scatto, in cui il primo annuncio è riconosciuto come tale dai catecumeni, si trasforma in un'istanza di verifica. Questo Dio che si fa sentire in me, è il Dio di Gesù Cristo, il Dio della Chiesa? Il confronto tra il sentimento della fede e il Vangelo di Gesù Cristo è ciò che cristallizza l'intuizione credente in primo annuncio. L'itinerario dei catecumeni ci mostra dunque un percorso complesso, dove la Parola rivela un Dio senza parola, dove il silenzio è indicativo di un Dio che si è già comunicato.

Così, l'accompagnatore catecumenale si presenta come il luogo essenziale in cui si manifesta, per la Chiesa, l'imprevedibile itinerario che l'autocomunicazione di Dio avvia nel futuro catecumeno. Il catecumenato mostra quanto i risultati del primo annuncio siano incalcolabili e non verificabili. Possiamo anche dire che solo i catecumeni o i "ricominciantì" sanno ciò che è stato per loro un primo annuncio.

3.4. I "ricominciantì"

Non possiamo concludere il nostro panorama delle pratiche, senza soffermarci sul caso dei ricominciantì. Costoro non sono nominati nel TN.[15] Tuttavia, la loro esperienza di fede suscita un interrogativo fondamentale ai nostri schemi catechistici. Di fronte ad essi lo schema sequenziale cade. Un primo annuncio può venire *dopo* una catechesi sistematica che per varie ragioni non ha avuto eco. Un primo annuncio può essere ripetuto dieci volte prima che abbia un effetto qualsiasi. L'esperienza dei ricominciantì ci obbliga a prestare attenzione a ciò che nella fede è forza di rinnovamento, a ciò che rinasce in-

Un primo annuncio si realizza attraverso l'incontro con qualcuno: un testimone che parla della propria fede.

cessantemente. L'itinerario dei credenti nella postmodernità è tortuoso, caotico, e un "buon" primo annuncio non cambierebbe nulla. Nell'itinerario di un ricominciante, un "buon" primo annuncio può seguire una buona catechesi. Il non credere più con la fede della Chiesa non è più il risultato di una catechesi deficiente, né di una assenza del primo annuncio. Corrisponde invece all'itinerario complesso del credere nella postmodernità.[16]

4. LE PROBLEMATICHE TEOLOGICHE DELLE NUOVE PRATICHE CATECHISTICHE. PRIMO ANNUNCIO E CATECHESI KERIGMATICA

Il nostro percorso nelle pratiche e negli approcci attuali al primo annuncio apre nuovamente un interrogativo fondamentale che il movimento del rinnovamento catechistico aveva suscitato nel contesto del XX secolo, specialmente nei catecheti di lingua tedesca come J. Goldbrunner e J.A. Jungmann, o G. Bohone presso i protestanti. Il dibattito è stato ripreso da P.-A. Liégé in Francia, negli anni '50-'60.

Nell'introduzione alla voluminosa raccolta degli atti della *Settimana Internazionale di Catechesi* di Eichstätt, A.-M. Henry, uno dei creatori della rivista *Parole et mission*, tracciava chiaramente una delimitazione tra due concezioni dell'annuncio nell'insegnamento catechistico. In quell'occasione egli si spinse fino a segnalare ai lettori francesi che le conferenze degli Autori tedeschi gli parevano strane, tanto la catechesi di cui essi parlavano non corrispondeva alle prospettive francesi.

Qual è il problema? Si tratta, in realtà, di un malinteso che si fonda su due orientamenti pastorali divergenti; ed io vorrei sottolineare quanto li ritroviamo oggi.

Per i catecheti di lingua tedesca, soprattuto Jungmann e Goldbrunner, la posta in gioco della corrente kerigmatica della catechesi era di fondare teologicamente la novità delle prassi catechistiche derivate dal Metodo di Monaco. In effetti, tale Metodo creava di fatto un vuoto teologico, perché tutti i catecheti si accorgevano benissimo che la teologia scolastica tradizionale non era adatta a giustificare le nuove prassi catechistiche. La catechesi kerigmatica austriaca e tedesca veniva ad attestare, allora, una riformulazione teologica dei nuovi metodi. Né la teologia scolastica, né la teologia liberale erano in grado di costruire un nuovo cristiano dopo lo sconvolgimento dovuto alla guerra del '14-'18. È con riferimento alla teologia dialettica di Karl Barth che i catecheti dell'Europa centrale si impegnano a fondare il rinnovamento catechistico. È ritrovando la forza della Parola interpellante che la catechesi assicurerà il proprio rinnovamento: così pensavano questi innovatori. Per Goldbrunner e Jungmann, il coinvolgimento del catechizzando corrisponde all'appello di costui da parte di una Parola che è un annuncio operante attivamente nel

È ritrovando la forza della Parola interpellante che la catechesi assicurerà il proprio rinnovamento.

cuore di ciascuno. La catechesi non rappresenta una dottrina; essa proclama la Parola che «scuote» dall'interno chi l'ascolta. Il catechista, attraverso la sua testimonianza del Vangelo, permette alla Parola di agire e convertire. Lo si vede bene nella concezione tedesca e austriaca: il kerigma e la conversione rappresentano delle costanti dell'azione catechistica; non sono la soglia della catechesi, ma il suo permanente ritorno all'origine. Il Vangelo non fa che convertire sempre da capo. Esso converte sempre.

Per contro, nell'approccio francese, il kerigma era concepito come il primo messaggio degli apostoli, la condizione previa perché l'insegnamento costruito successivamente potesse essere operante. La concezione francese era essenzialmente sequenziale, basata sullo svolgimento di ciò che vive il catecumeno: pre-catechesi o pre-catecumanto, catechesi battesimale, mistagogia, catechesi di approfondimento. Per Liégé e Henry, la nozione di catechesi kerigmatica era legata a un primo annuncio missionario nel senso cronologico del termine. I francesi accentuano il fondamento esegetico del termine "kerigma", ma non ne colgono il suo significato teologico, in relazione alla contestazione che esso opera della teologia liberale e di quella tradizionale.

Il catechista, attraverso la sua testimonianza del Vangelo, permette alla Parola di agire e convertire.

Ad osservare da vicino i testi del Magistero, osserviamo che l'influenza francese è stata predominante: il n. 62 del DGC del 1997, come abbiamo visto più sopra, è l'esatta testimonianza di questa concezione che si è diffusa dopo la *Settimana Internazionale* di Eichstätt nel 1960 e dopo gli articoli di Liégé nella rivista *Catéchèse*.

La catechesi non rappresenta una dottrina; essa proclama la Parola che "scuote" dall'interno chi l'ascolta.

In realtà, io condivido il punto di vista di Ugo Lorenzi.[17] Questi spiega che il passaggio così rapido da una catechesi kerigmatica alle catechesi antropologiche negli anni '60 è la risultante dell'assenza di un dibattito e di una mancanza di comprensione dei fondamenti teologici del rinnovamento catechistico di lingua tedesca. Tanto che, oggi, lo stesso dibattito, dal momento che non ha mai avuto veramente luogo, torna in superficie, perché le pratiche attuali da quello stesso dibattito attendono aiuto. Che cosa facciamo nel primo annuncio? Occorre già essere convertiti in precedenza per essere catechizzati? Oppure l'azione catechistica opera in modo performativo una conversione permanente? Dobbiamo attendere da una pre-catechesi una preparazione del terreno umano al fine di poter ulteriormente catechizzare e preparare ai sacramenti? La preparazione la si realizza nella continuità con la cultura perché la catechesi diventi una traduzione, nel linguaggio della fede, dell'esperienza umana autentica? Oppure l'intervento tagliente della Parola deve sviluppare subito la sua funzione di conversione?

In breve, i catecheti francesi negli anni '60 hanno creduto di superare definitivamente la corrente kerigmatica della catechesi; penso piuttosto che essi ab-

biano lasciato da parte gli interrogativi posti per affrontarne meglio degli altri. Ma oggi la complessità dell'azione catechistica riemerge, e i francesi, al seguito della *Lettre aux catholiques de France (proposer la foi dans la société actuelle)*[18] prendono coscienza della necessità che il Vangelo sia inteso nella sua alterità, con la sua forza di vita e di conversione, non per questo opponendo un fronte manicheo contro la cultura contemporanea.

Nelle nuove pratiche pastorali relative al primo annuncio è l'interpretazione kerigmatica ad essere ricercata.

Nelle nuove pratiche pastorali relative al primo annuncio è l'interpretazione kerigmatica del primo annuncio ad essere ricercata, liberata però dalle polemiche catechetiche degli anni '60-'70.

Gli operatori catechistici di oggi cercano insieme ciò che la forza performativa della Parola produce, ma anche il suo impatto esistenziale e culturale. Questi tentennamenti nell'attività catechistica di fronte al primo annuncio indicano un cambiamento epocale. Fino ad ora gli schemi catechistici, ivi compresi quelli antropologici, erano pensati sul presupposto di una fede considerata più o meno presente nella società e nelle famiglie; in questo contesto la catechesi si occupava allora di approfondire e di tradurre nel linguaggio della Chiesa l'esperienza ordinaria. Oggi, una catechesi della proposta di fede e dell'iniziazione cristiana ricerca gli appoggi, contemporaneamente, sia di una teologia kerigmatica nuova, capace di cogliere la forza dirompente della Parola in un mondo pluralista, sia di una teologia capace di pensare la forza di rinnovamento culturale disponibile nel Vangelo di Cristo che dona di vivere anche in un mondo nuovo. In sintesi: i catecheti francesi cercano delle risorse in una teologia della Parola performativa e in una teologia politica, che è come dire: ciò che il Vangelo fa vivere nella cultura contemporanea. Così, di fatto, attraverso delle nuove prassi, senza troppo rumore, la questione del primo annuncio ha superato il solo registro cronologico per mettere in primo piano la singolarità del Vangelo nel pluralismo religioso e culturale contemporaneo.

Termino il mio intervento, senza conclusione, con un'ultima questione di teologia fondamentale che le prassi catechistiche attuali affrontano. Il rischio di un certo estrinsecismo teologico è sempre presente. Parecchi testi diocesani l'hanno sottolineato, alcuni teologi lo ricordano e i catecumeni lo hanno segnalato. In effetti, non è di poco conto il rischio di veder accostare il primo annuncio del Vangelo unicamente sotto il registro del metodo e dell'efficacia. Nel qual caso, l'annuncio sarebbe ridotto a un messaggio e il primo annuncio a «un effetto d'annuncio». Come se il buon predicatore potesse far nascere la fede con la sua persuasione. La fede non si aggiunge dall'esterno ad un uomo che sarebbe pura natura. «Dio ci precede; egli è già nel cuore dell'uomo», ricorda una bozza di un testo diocesano. Se l'annuncio è possibile, è perché l'uomo è capace di Dio e perché Dio ha l'iniziativa di co-

Se l'annuncio è possibile, è perché l'uomo è capace di Dio e perché Dio ha l'iniziativa di comunicare se stesso.

municare se stesso agli uomini. Il contenuto dell'annuncio è Dio stesso che si dona: ecco ciò di cui è testimone il catechista.

Lascio in sospeso questa annotazione teologica che meriterebbe una attenzione più puntuale e uno sviluppo più preciso. Il nostro lavoro di rilettura delle nuove prassi catechistiche è dunque ben lontano dall'essere concluso!

[1] Conférence des Évêques de France, *Texte national d'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard - Cerf - Fleurus-Mame 2006.

[2] Una organizzazione della catechesi indirizzata a tutte le tappe della vita; una organizzazione della catechesi attraverso i luoghi e i punti nodali della vita; una organizzazione della catechesi articolata sulla base dell'anno liturgico; una organizzazione della catechesi in riposta alle domande dei sacramenti.

[3] Nell'alloccuzione conclusiva del Congresso *Ecclesia* 2007 a Lourdes, il 28 ottobre 2007.

[4] F. Bousquet, *L'acte d'annoncer*, in Id., *La première annonce*, cap. 1, Paris, Bayard 2008. Nel *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC) leggiamo anche: «In questo capitolo si mostra il rapporto della catechesi con gli altri elementi dell'evangelizzazione, della quale essa è parte integrante» (DGC 60).

[5] «Il primo annuncio si dirige ai non credenti e a quelli che, di fatto, vivono nell'indifferenza religiosa. Esso ha la funzione di annunciare il Vangelo e di chiamare alla conversione. La catechesi, "distinta dal primo annuncio del Vangelo" promuove e fa maturare questa conversione iniziale, educando alla fede il convertito e incorporandolo nella comunità cristiana. La relazione tra queste due forme del ministero della Parola è, pertanto, una relazione di distinzione nella complementarità. Il primo annuncio, che ogni cristiano è chiamato a realizzare,... implica, pertanto, l'uscire, l'affrettarsi, il proporre. La catechesi, invece, parte dalla condizione che Gesù stesso indicò: "chi crederà", chi si convertirà, chi si deciderà. Le due azioni sono essenziali e si richiamano mutuamente: andare e accogliere, annunciare e educare, chiamare e incorporare» (DGC 61).

[6] Per questa parte devo molto a Isabelle Morel (insegnante, dottoranda all'ICP e responsabile del Servizio diocesano di catechesi di Besançon), così come a Catherine Saba (insegnante ai *Centres de formation pédagogiques* di Parigi e di Amiens, e responsabile del Servizio diocesano di catechesi di Amiens).

[7] *Aumônerie* (cappellania): istituzione per il servizio religioso in àmbito scolastico. Caratteristica istituzione, di origine napoleonica, della scuola francese, progressivamente eliminata dalle leggi di laicizzazione scolastica di fine Ottocento, è tornata in seguito ad essere presente nelle strutture scolastiche d'Oltralpe, con nuove modalità e funzioni. Cf J.-M. Swerry, *Aumôneries catholiques dans l'enseignement public. Un renouveau de la laïcité?*, Paris, Cerf 1995 e, più brevemente: P. Moitel, *Aumônerie de l'enseignement public*, in *Dizionario di catechetica*, Torino-Leumann, Elledici 1986, pp. 63-64. *Ndr.*

[8] Pubblicati nello stesso testo cit. che riporta il TN. Qui p. 81.

[9] Dobbiamo sottolineare che il risveglio del desiderio di Dio è un compito assegnato al pastore nell'introduzione del catechismo detto del *Concilio di Trento*.

[10] Sito: http://www.enseignement-catholique.fr-pastorale.

[11] Titolo del libro di R. Lacroix, *Devenir chrétien*, Paris, Éd. de l'Atelier 2006.

[12] Ibidem, p. 29.

[13] Ibidem.

[14] R. Lacroix, *Essai de typologie de la première annonce, à partir du témoignage des catéchumènes*, ad manuscriptum.

[15] Eccetto in un cenno nell'*Avant-propos*, TN, p. 15.

[16] R. Lacroix, *Pastorale des recommençants, genèse et avenir, à partir de l'expérience lyonnaise d'Henri Bourgeois*, Paris, Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique 2008.

[17] U. Lorenzi, *L'héritage du renouveau catéchétique et le caractère performatif de la parole en catéchèse*, 2 voll. Tesi di dottorato discussa all'ISPC di Parigi, nel gennaio 2007, sotto la direzione del prof. P. Henri-Jérôme Gagey.

[18] Les Évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf 1997; trad. it.: I Vescovi di Francia, *Proporre la fede nella società attuale. Lettera ai cattolici*, Torino-Leumann, Elledici 1998.

MODELLI DI AZIONE EVANGELIZZATRICE NELLA GERMANIA DELL'EST

Guido Erbrich*

Si può accostare la situazione del cristianesimo in Germania dell'Est con un duplice atteggiamento: quello del pessimismo e, all'opposto, dell'ottimismo.

Atteggiamento pessimista: l'ambiente delle Chiese è in stato di allerta.

A Berlino, la percentuale dei giovani che appartengono alla Chiesa si aggira al di sotto dell'un per cento.

La sociologa delle religioni Erhard Neubert, protestante, dà la seguente risposta quando viene interrogata sulla situazione delle Chiese nell'ex Germania dell'Est:

«Ciò che nel 1990 troviamo nella ex Germania dell'Est in riferimento alla situazione della Chiesa è una distruzione massiccia. Questo fatto non mi impedisce di coltivare un'illusione. A Berlino, la percentuale dei giovani che appartengono alla Chiesa si aggira al di sotto dell'un per cento. Sappiamo anche che durante l'epoca comunista, la Chiesa si sarebbe afflosciata, in termini di organizzazione, senza gli aiuti finanziari dell'Occidente. E anche oggi non avremmo la capacità di sopravvivere. È un territorio della Chiesa in stato di allerta. Perché non percepiamo questo fatto? A partire da queste devastazioni, da questa sofferenza che sento, dobbiamo ricercare le cause della situazione e trovare una via di uscita».

– Atteggiamento ottimista: un campo sperimentale per una attività pastorale dal carattere ideale.

Se qualcuno chiede in Germania dell'Est: «Lei crede in Dio?» si sentirà rispondere: «No. Io sono completamente normale». Questo tipo di uomo è quello che i teologi definiscono come «areligioso». Si deve tener conto che questa situazione, legata alla realtà post-co-

* *Direttore della "Katholische Erwachsenenbildung Sachsen" (KEBS; formazione cattolica degli adulti della Saxe) e direttore degli studi della "Bischof-Benno-Haus" a Schmochtitz (centro di studi della diocesi di Dresden-Meißen).*

munista della Germania dell'Est, trova però corrispondenza anche nella parte occidentale. Per questo, sul piano ecclesiale pastorale, «si osservano nei nuovi Stati federali delle precise esperienze che hanno un significato anche per gli Stati federali occidentali...
Così, questi ultimi osservano con attenzione, ad esempio, l'introduzione nella Germania dell'Est di nuove forme liturgiche... oppure di nuove proposte speciali per i non cristiani... che sono alla ricerca di un senso per la loro vita e attendono un certo slancio per orientare questa stessa loro vita».

Se qualcuno chiede in Germania dell'Est: «Lei crede in Dio?» si sentirà rispondere: «No. Io sono completamente normale».

La seguente citazione, vista in prospettiva diversa, è molto significativa per un tedesco dell'Est: «Dove noi (tedeschi dell'Est) ci troviamo attualmente, voi (tedeschi dell'Ovest) vi troverete, in un futuro facilmente prevedibile». È anche possibile che tutto ciò costituisca una parte di esperienze che possono essere di un qualche interesse in tutto il contesto europeo. In ogni caso, la situazione della Germania dell'Est è certamente una sfida almeno per la Germania nel suo complesso. Non ci sono che la Repubblica Ceca e la Svezia a conoscere scenari paragonabili a quelli della Germania dell'Est quanto ad assenza di fede.

Ciò significa che le esperienze pastorali fatte nell'ex Germania comunista possono contribuire e formulare delle ipotesi per una nuova azione evangelizzatrice.

1. LA SITUAZIONE

1.1. Numeri, storia, implicazione sociale

L'attuale situazione della Germania dell'Est è il risultato di un processo che, nell'attuale contesto storico, in certo qual modo è da considerare unico. Nello spazio di appena 40 anni, una società ad orientamento cristiano, consolidatosi nel corso di secoli, si è sfaldata come un castello di carte. Da un punto di vista obiettivo, espresso in cifre, si osserva che si è passati da una situazione con il 95% di cristiani nel 1949, al 25% di cristiani sulla popolazione totale della Germania dell'Est nel 2008. Ed è una valutazione ottimista.

Attualmente si parte dal principio che, in Germania dell'Est, ci sono pressappoco un 4% di cattolici e un 21% di protestanti. La tendenza è decrescente, dal momento che il numero dei funerali cristiani è superiore a quello dei Battesimi.

Uno studio che analizza la situazione in tutta la Germania, sotto il nome di *Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005* (Orientamenti religiosi e pastorali nel contesto sociale Sinus 2005) constata che la Chiesa cattolica è sempre meno numerosa nella società tedesca. Oggi, in Germania, essa è significativamente presente solo in tre stati sociali. Si tratta dello strato sociale radicato nelle tradizioni e dello strato conservatore che raggruppa il centro della media borghesia, poi, solo parzial-

mente, dello strato post-materialista. Con questo risultato ha trovato conferma ciò che da vari anni si era supposto a proposito di tutta la Chiesa, e che ora è diventato evidente: c'è una ritirata massiccia dalla Chiesa di una parte sostanziale della società.

A titolo comparativo ecco alcuni dati. Nella parte occidentale del paese si assiste ad una regressione per ciò che concerna il legame con la Chiesa, anche se non dell'ordine di grandezza riscontrabile in Germania orientale. Nella parte occidentale, circa il 42% sono protestanti (21% in Germania orientale), 40% cattolici (4% in Germania orientale), mentre il 13% non professa alcuna religione (70% in Germania orientale).

I risultati positivi del suddetto studio, rispetto ad altri tentativi di analisi effettuati fino ad oggi, sono che esso fa emergere meglio il tipo di individuo che si trova «distante dalla Chiesa» e quali ne sono le ragioni, così come evidenzia le motivazioni di coloro che confessano di appartenere alla comunità credente.

1.2. Possibilità di nuovi modelli pastorali

Paul Michael Zulehner, un teologo pastoralista viennese, afferma: «La situazione in Germania orientale è, dal punto di vista statistico, così precaria che non ha praticamente nulla da perdere; invece non può che guadagnare accettando dei rischi. Questa piccola Chiesa molto unita si trova nella interessante situazione di poter farsi pioniera, diventando una Chiesa con una intensa attività missionaria».

Zulehner continua le sue riflessioni e, con esse, arriviamo – dopo la descrizione della situazione – alla fase di inizio dell'azione evangelizzatrice: «Essa (la Chiesa della Germania orientale) può correre molti rischi per l'incontro con individui atei e con analfabeti religiosi, elaborando modelli di integrazione del Vangelo nella vita di individui che non hanno ancora mai avuto contatti con questo testo».

Nella sua conferenza dedicata al tema: *Assenza di musicalità nell'àmbito religioso*, il filosofo e prete Eberhard Tiefensee, di Erfurt, evidenzia delle conseguenze sul piano pastorale. Egli descrive la Germania orientale come «terra di missione» nella quale la predicazione di idee religiose la si trova per caso, per la prima volta, in un contesto stabilmente areligioso. Ciò che fa dispiacere è che questo terreno sia mostrato, finora, eccezionalmente resistente ad ogni sforzo missionario. Di più: nel corso dei decenni, nelle parrocchie cristiane si è sviluppata una mentalità che non è propriamente "missionaria". «La più parte dei credenti... soprattutto nei luoghi della diaspora..., ha avuto la tendenza a sviluppare una mentalità da fortezza consacrata; cosa che, tuttavia, non escludeva necessariamente la testimonianza pubblica di ogni individuo. In termini generali, tutto questo ha portato con sé una certa impotenza: impotenza che, tuttavia, non ha significato rassegnazione, anche se talvolta ha dato questa impressione». Tiefensee sottolinea «che, soprattutto, non bisogna abbandonare l'idea che, se necessario, è la missione dei cristiani che deve cambiare lo statu quo...».

Nello spazio di appena 40 anni, una società ad orientamento cristiano si è sfaldata come un castello di carte.

Relativamente a questo cambio, Tiefensee fa riferimento alle premesse che

richiedono attenzione per arrivare ad un altro modello di trasmissione della Buona Notizia; premesse paragonabili al motto dei vescovi francesi «Proposer la foi dans la société actuelle» (*Proporre la fede nella società attuale*).

Riassumendo, Tiefensee, prospetta quanto segue.

Tutte le iniziative – che siano designate come missione, evangelizzazione o nuova evangelizzazione – dovranno tenere in considerazione:

– «che non bisognerà sottostimare l'abisso esistente tra il messaggio pastorale e i destinatari non cristiani,

– che bisognerà astenersi dal deprezzare l'altra parte, quella dei destinatari,

– che occorrerà definire i propri obiettivi senza dissimulare le proprie debolezze».

a) *Non sottostimare l'abisso esistente tra il messaggio pastorale e i destinatari non cristiani.*

In generale si sottostima questo abisso, «dal momento che le due parti hanno appena le capacità per comprendersi l'una con l'altra... Molte esperienze sono state fatte in Germania dell'Est per assicurare un servizio di evangelizzazione o semplicemente orientare un gruppo di preparazione per la prima Comunione o la Confermazione; e tutte queste esperienze mostrano una identica situazione: un effetto di apprendimento, benché percepibile, è sovente osservabile solo presso il singolo destinatario del messaggio». In termini generali, nella Germania dell'Est, non si è registrata quella crisi in tema di orientamento della vita, fino al vuoto di senso, che si temeva dopo il crollo dell'ideologia marxista-leninista (e che «in certi ambienti carichi di intenzioni missionarie addirittura si sperava»). Insomma: nella Germania dell'Est, per tutto ciò che concerne i valori di orientamento della vita, la società si è mostrata assolutamente stabile e capace di affrontare le crisi: essa rimane areligiosa in modo persistente.

Nelle parrocchie cristiane si è sviluppata una mentalità che non è "missionaria" ma da fortezza assediata.

Nella Germania dell'Est la società rimane areligiosa in modo persistente.

b) *Astenersi dal disprezzare l'altra parte, quella dei destinatari.*

Bisogna ammettere che è un problema difficile, anche semplicemente in ragione delle correnti caratterizzazioni negative attribuite alla società («areligiosi», «senza confessione religiosa», «agnostica», ecc.). Soprattutto, occorre smetterla di insinuare che esiste un presunto crollo di valori in una società «areligiosa».

c) *La Chiesa dovrà definire i propri obiettivi senza dissimulare le proprie debolezze.*

Che cosa pretende e che cosa deve realizzare la Chiesa in un ambiente «areligioso»? Dove si collocano i suoi compiti?

«A riguardo della terza "confessione", quella degli individui senza confessione religiosa, dovremmo forse fare un tentativo, mettendo in pratica una specie di "attività ecumenica". Il fatto è che gli individui "areligiosi" non sono atei – una caratterizzazione che va evitata a tutti i costi – dal momento che nessuno è escluso dalla volontà salvifica universale di Dio. Prima c'è Dio e solamente in seguito viene il missionario».

Tuttavia è necessario mostrare una grande pazienza e molta attenzione, senza agitarsi troppo; si possono incontrare i segni dell'azione di Dio sul versante dei nostri destinatari, e seguirli.

Probabilmente sarà necessario, prima di qualsiasi altra cosa, decidere se l'evangelizzazione è un mezzo per raggiungere nuovi membri, per imporre dei principi o per trasmettere l'umanitarismo di Dio. Nessuno di questi obiettivi esclude l'altro, perché in certo qual modo sono identici. «Gli individui ricominceranno ad entrare in termini più massicci nello spazio interiore della Chiesa quando sentiranno che i cristiani e le Chiese li tratteranno senza avere di vista un obiettivo preciso (nei confronti delle istituzioni da cui provengono) e che desiderano il loro benessere, anche essi non dovessero integrarsi nella Chiesa». La Chiesa, dunque, non dovrà lasciarsi tentare, al momento decisivo, dal dare degli ordini di «ritirata e di consolidamento sulle proprie posizioni», dovendo invece essere disposta a mettersi in situazione di rischio, se necessario, nello spirito di Cristo tutto proteso in favore degli uomini.

La Chiesa dovrà essere disposta a mettersi in situazione di rischio, se necessario, nello spirito di Cristo.

In Germania dell'Est, queste premesse di Eberhard Tiefensee praticamente non sono contestate, e sono persino citate con una certa frequenza. Così, in molti casi esistono modelli, concezioni, tentativi e programmi che traducono in pratica i presupposti sopra richiamati. Tuttavia, nella maggior parte dei casi non si tratta che di piccoli tentativi. Con un accento critico, Maria Wild, professore di teologia pastorale di Erfurt, commenta: «La nuova tendenza della società a ricercare il religioso non si traduce praticamente in un accostamento alle Chiese, dal momento che la tendenza stessa non assume la forma di un interesse a diventare cristiani. Questa realtà cambierà solo allorquando i cristiani avranno trovato una via di uscita alla loro "visione del Regno di Dio", tornando ad uno stile di vita profetico».

2. ESEMPI

Quasi vent'anni dopo la caduta del Muro, esistono ancora in Germania delle differenze tra la parte orientale e quella occidentale e, evidentemente, tra la Chiesa dell'Est e quella dell'Ovest. Nella parte occidentale la Chiesa pervade, di fatto, ampi settori; fatto, questo, che richiama l'attenzione dei mezzi di comunicazione sociale. Nella parte orientale, invece, la Chiesa persiste fino ad oggi in un silenzio inspiegabile. E questo, non perché non avvenga nulla, ma piuttosto perché c'è all'esterno di essa la sensazione che nessuno sia interessato a ciò che essa fa. Di conseguenza, gli innovatori pastorali presenti in Germania dell'Est non hanno alcuna prospettiva riguardo al fatto che altri possano provare interesse per le loro idee.

2.1. La «Pastorale! Fiera della pastorale nella diaspora»

Per superare questa situazione, nel 2006, in Gemania dell'Est è stata intro-

dotta per la prima volta una nuova forma di scambio con la *Pastorale! Fiera per la pastorale nella diaspora*. La seconda edizione sarà realizzata nel 2009. L'obiettivo di «Pastorale» è lo scambio di esperienze ed idee, così come lo sviluppo di attività con l'obiettivo di permettere alla Chiesa di compiere la sua missione prestando attenzione alla situazione di diaspora nella Germania dell'Est.

Nel programma sono previsti innumerevoli laboratori, conferenze, servizi religiosi dalle forme inusuali, proposte culturali e una mostra.

Vent'anni dopo la caduta del Muro, esistono ancora in Germania differenze tra la parte orientale e quella occidentale.

Gli invitati sono religiosi e laici, volontari e professionisti, collaboratori della Chiesa e membri di consigli parrocchiali, nonché tutti coloro che si interessano alle novità pastorali emergenti nella Germania dell'Est.

L'avvenimento ha pure una portata ecumenica. L'organizzazione di *Pastorale!* è a carico di diverse istituzioni della Chiesa in Germania dell'Est e dell'Opera di San Bonifacio della Chiesa cattolica tedesca, in collaborazione con i dipartimenti pastorali e i servizi di assistenza religiosa dei vescovadi di Dresda-Meissen, Erfurt, Magdeburgo e Görlitz, e del giornale ecclesiastico *Tag des Herrn*.

Da questo insieme di idee abbiamo tratto le seguenti, che presentano un interesse per la nostra tematica.[1]

2.2. Accesso facilitato: la Notte delle Chiese

– *Il progetto*. Salita sul campanile o visita della sacrestia, concerto d'organo o una esposizione, lettura di testi fatta dai loro autori o spettacoli teatrali...: le possibilità sono praticamente illimitate per la *Notte delle Chiese*.

Un bell'esempio è quello di Halle (Saale). In questa città sono state realizzate sette notti di questo tipo. Più di 40 chiese sono state aperte al pubblico interessato. «Le chiese sono i monumenti più notevoli della nostra città e dei suoi 1200 anni di storia. Più all'interno che all'esterno. Sono degli spazi che ispirano il visitatore a fare i conti con se stesso: dalla terra al cielo, dal soliloquio al dialogo con Dio, dal profano alla santificazione», come afferma il sovrintendente Eugen Manser che, a nome del Consiglio direttivo ecumenico delle comunità cristiane e giudaiche, ha inviato agli abitanti di Halle un invito a partecipare all'avvenimento.

Molti dei non cristiani dell'ex Germania comunista continuano ad essere inibiti quando si tratta di entrare in una chiesa. Il vantaggio della *Notte delle Chiese* è la sparizione di questa barriera. Di conseguenza, la cosa più importante è l'informazione e la presentazione della chiesa come supporto alla cultura. Eugen Manser mostra in fondo un'intenzione missionaria quando dice a proposito dei visitatori: «Non abbiate paura di rischiare che essi entrino forse come non credenti e ne escano come credenti».

– *L'idea*. È probabilmente il Consiglio ecumenico di Berlino-Brandeburgo che, nell'anno 2000, ha lanciato l'idea ed ha invitato per la prima volta la popolazione a partecipare ad una *Notte delle Chiese*. Uno dei co-promotori, Stefan Förnerm, dell'arcivescovado di Berlino, affermava all'epoca: «Le parrocchie che collaborano a questa iniziativa potranno mostrare molto concretamente che noi ci apriamo

al mondo. E coloro che non appartengono alla Chiesa avranno l'opportunità di vivere in una chiesa un ambiente sincero, aperto e rilassato, senza dover assistere ad una Messa o senza temere di doversi impegnare».

– *L'effetto.* Le *Notti delle Chiese* hanno avuto l'effetto di attirare più di un milione di visitatori. Non esistono statistiche relative ai tedeschi dell'Est che hanno ricominciato a entrare, per questa via, in una chiesa. La Chiesa evangelica in Germania ha pubblicato una *brochure* con delle idee per la realizzazione di una *Notte delle Chiese*.[2]

2.3. La festa di San Valentino con benedizione

– *Il progetto.* Il 14 febbraio, le chiese di Erfurt hanno lanciato un invito per un servizio religioso speciale: indipendentemente dal fatto di essere sposati o no, di essere cristiani o no, le coppie, gli amici e tutti gli interessati potevano assistere nella festa di San Valentino a un servizio religioso ecumenico che includeva una benedizione. «Questo servizio religioso è una proposta per prendere nuovamente coscienza dell'amicizia, dell'amore reciproco e della relazione tra un uomo e una donna, legami fortificati dalla benedizione di Dio», come lo presentava un comunicato del vescovado di Erfurt. L'apogeo di questa cerimonia è stata la possibilità di ricevere, alla fine, una benedizione personale. I celebranti presenti imponevano le mani sulle coppia e invocavano la benedizione di Dio. Faceva parte del rituale anche il fatto che uomini e donne potessero parlare della loro vita in comune.

– *L'idea.* Dopo la caduta del Muro, anche nella Germania dell'Est la festa di San Valentino è diventa terreno riservato a fioristi, pasticcerie e profumerie. Il canonico della cattedrale di Erfurt dell'epoca non ha voluto abbandonare il giorno del santo martire Valentino in balia del semplice commercio. «Mi disturba che i commercianti utilizzino la festa di San Valentino per i loro affari e che le persone non sappiano nulla del patrono delle coppie e delle persone amiche», scrisse il canonico, invitando le persone, insieme ad un pastore protestante, per la prima volta nel 2000, ad una cerimonia del genere.

– *L'effetto.* «Il servizio religioso della benedizione per tutti coloro che sono sul cammino di una relazione personale», è la designazione che Reinhard Hauke ha dato di questo servizio religioso, conosciuto oggi anche al di fuori della città di Erfurt. Esistono, per esempio, proposte simili ad Halle, Dessau, Gera e Zittau.[3]

2.4. Il calendario dell'Avvento di Görlitz, alle porte delle case

– *Il progetto.* Durante il periodo natalizio, la città di Görlitz si trasforma in un grande calendario dell'Avvento. In 24 siti della città (giardini d'infanzia, scuole, musei, biblioteche, case private speciali e chiese) si colloca alle porte di ingresso di questi edifici un numero ben visibile. Esattamente alle ore 17,30, gli abitanti di Görlitz sono salutati davanti ad una di queste porte con il numero dalla *Görlitzer Lichtl* (Luce di Görlitz), una immagine creata appositamente per questo calendario. Allora si apre la porta e appaiono storie collegate al luogo e alle persone che vivono e lavorano in quell'ambiente. Ogni programma è elaborato dagli abitanti delle casa. L'ini-

Molti dei non cristiani dell'ex Germania comunista continuano ad essere inibiti quando si tratta di entrare in una chiesa.

ziativa conta una media di 150-300 visitatori. Il record è stato di 500 persone. Il giornale locale accompagna quotidianamente l'azione, attirando l'attenzione sul rispettivo locale.

– *L'idea*. Chi ebbe l'idea di un calendario di Avvento così speciale è Gabriele Kretschmer, la coordinatrice dei servizi della parrocchia di San Giacomo di Görlitz. «In una conversazione che avevo avuto per caso sul calendario dell'Avvento, si parlò di 24 vetrine di una città che si presentavano come le porte dell'Avvento». Due anni più tardi, sempre più convinta dell'idea, riunendo una piccola *équipe*, preparò per l'Avvento del 2002 il primo calendario d'Avvento di Görlitz.

La virtù del saper attendere, che si è progressivamente persa, ricomincia a essere un aspetto centrale.

Invece della trentina di visitatori che ci si aspettava, ne vennero 300. Gabriele Kretschmer è più impressionata dall'ambiente che non dal numero elevato di visitatori: «Persone molto differenti – bambini e soprattutto adulti – cercano giorno dopo giorno il luogo misterioso, lasciandosi coinvolgere in questo modo. Anche se non si conoscono, le persone stabiliscono una piccola comunità davanti alle porte. La virtù del saper attendere, che si è progressivamente persa, ricomincia a essere un aspetto centrale. Gli adulti si offrono il lusso di compiacersi dell'attesa dell'Avvento con tutti i suoi piccoli segreti. Le persone vanno oltre le barriere che si erano costruite, entrando per la prima volta in una chiesa».

– *L'effetto*. Nel frattempo è stato realizzato il sesto calendario dell'Avvento. Nel 2005 hanno partecipato per la prima volta alcune case della vicina città polacca di Zgorzelec. Il calendario di Görlitz è servito anche da ispirazione per proposte simili in altre località. Nel 2006 ha ricevuto il premio "San Bonifacio" dell'Opera di San Bonifacio come progetto più originale nel contesto della diaspora.[4]

2.5. Vicino alla vita – Servizi religiosi – «Go Life» a Dresda

– *Il progetto*. Sotto il titolo «Go Life» si celebrano a Dresda dei «servizi religiosi per delle persone che non vanno a Messa». I principali destinatari sono persone tra i 30 e i 50 anni che non vanno o hanno cessato di andare a Messa. Ogni servizio religioso è dedicato ad un tema differente (per esempio: «Anche Gesù era disoccupato? La disgrazia della sofferenza»), ma il rituale si ripete sempre. L'animazione è compito di un uomo o di una donna. Il prete tiene un sermone, mettendosi in seguito a disposizione per un «interrogatorio incrociato» al quale possono partecipare per iscritto tutti i presenti. In più, si tiene una rappresentazione teatrale, si fa una preghiera alla quale, nuovamente, tutti possono partecipare per iscritto, si dà la benedizione e a volte c'è anche l'intervento di uno specialista. L'elemento più importante è la musica leggera contemporanea, di valore incontestabile. La principale differenza nel confronto con i servizi religiosi tradizionali risie-

La principale differenza nel confronto con i servizi religiosi tradizionali risiede nel linguaggio: è quello di tutti i giorni.

de nel linguaggio. I responsabili fanno tutto il possibile per formulare dei contenuti utilizzando dei termini e un tono corrispondenti al vivere quotidiano di ciascuno. Per questo motivo gli animatori sono dei laici e il testo del sermone è adattato dall'animatore del gruppo, tenendo conto del linguaggio di tutti i giorni.

– *L'effetto*. C'è stata una ripercussione sorprendente. Nei primi servizi realizzati hanno partecipato in media 200 persone. Di queste, circa un terzo erano le persone a cui si era pensato come destinatarie, mentre gli altri partecipanti erano persone che vanno a Messa. Il più sovente, la sala polivalente del giardino zoologico di Dresda era colma. È per questa ragione che, ormai, questi servizi religiosi si realizzano di un cinema circolare del centro città che è il più grande (circa 1000 posti). «Noi concepiamo il nostro lavoro come pre-ecumenico; vale a dire che i nostri servizi religiosi sono di portata più generale che non quelli effettuati nelle singole Chiese», commenta Hansruedi Humm, uno degli animatori, che è cattolico. Il progetto ha per il momento l'appoggio del *Landeskirchenamt* evangelico (organo sotto la supervisione della Chiesa in questo stato federale), di certe parrocchie evangeliche e di persone private. Tuttavia, la maggior parte del lavoro è effettuato da dei volontari. Humm conclude: «Chi ha partecipato una volta al servizio religioso "Go Life" si accorge della differenza che può esserci tra i servizi religiosi, dal momento che questi sono più vicini alla vita».[5]

Il Natale affascina la maggior parte delle persone, ma ogni volta meno gente conosce il senso cristiano di questa festa.

2.6. «Ho seguito la stella»: il presepio contro "Rumpelstilzchen"

– *Il progetto*. Un progetto universitario di portata ecumenica durante il mercato di Natale è iniziato nell'Avvento del 2007. La dinamica Maria Widl, professore titolare di teologia pastorale ad Erfurt precisa: «L'idea per una azione di questo tipo è maturata nel nostro animo per anni. Il punto di partenza è stata una tesi di magistero nella quale lo studente aveva curato delle interviste sul mercato di Natale. Lo studente aveva riportato le congetture formulate da certi bambini quando si era domandato loro se sapevano chi e quali personaggi rappresentasse il presepio. Rispondevano che c'era molta paglia, che si vedevano un uomo, una donna, un neonato e concludevano che doveva trattarsi della favola di *Rumpelstilzchen*, dove la paglia si trasforma in oro». Di fatto, il Natale affascina la maggior parte delle persone, ma ogni volta meno gente conosce il senso cristiano di questa festa.

«Utilizzando un linguaggio combattivo, possiamo dire che pretendiamo di riconquistare una parte del Natale con le nostre attività e non lasciarlo in mano a coloro che ne fanno una festa dei consumi e degli incontri»: è così che la teologa chiarisce i suoi obiettivi. Occorrerà avere il coraggio di lanciare un ponte dalla festa cristiana verso una cultura secolarizzata. «Stiamo per festeggiare l'Avvento, un momento di silenzio, di oscurità, di attesa crescente. Attendiamo che Dio ci venga incontro, che si avvicini a noi nella sua Incarnazione. E a Natale noi celebriamo soltanto questa Incarnazione di Dio. Sentiamo che Dio è vicinissimo a noi e che accompagna la nostra vita. È

questa l'essenza del Natale che le Chiese devono ricominciare a trasmettere al centro della cultura. E che questo messaggio raggiunga tutti gli uomini».

La prof. Widl non ha trovato alcuna difficoltà ad entusiasmare gli studenti per un progetto riguardante il Natale. L'attività si è trasformata in progetto ecumenico quando il gruppo dell'Istituto di teologia evangelica – Pedagogia della religione ha aderito all'iniziativa con il suo professore Andrea Schulte.

Sentiamo che Dio è vicinissimo a noi e che accompagna la nostra vita. È questa l'essenza del Natale.

– *L'idea*. Questa proposta universitaria ecumenica da realizzare durante il mercato di Natale è costituito da cinque progetti individuali, ciascuno dei quali sviluppato e realizzato da un gruppo di studenti.

a) I visitatori sono guidati da incaricati nell'oscurità della cattedrale di Erfurt, chiusa al grande pubblico (e per questa ragione molto tranquilla), verso degli angoli illuminati o verso opere d'arte che permettono di conoscere la storia biblica del Natale e il suo messaggio per la nostra epoca.

b) I collaboratori del progetto hanno creato nella vicina chiesa di San Severino (*Severinkirche*) un'oasi di silenzio, al fine di potersi riposare dalla stress nell'imminenza del Natale.

c) Vicino alle due chiese, nella scalinata della cattedrale, esiste la possibilità di ricevere la benedizione di un sacerdote.

d) Nella Chiesa di Tutti i Santi è possibile ascoltare dei «Suoni intermediari» (*Allerheiligenkirche*): testi e musiche che alludono al Natale come festa della nascita del Cristo e all'Avvento come tempo di preparazione a questa stessa festa.

e) Durante la festa di Natale, gli studenti sono altrettanto attivi. Nel presepio della *Domplatz* è collocato un *dossier* informativo che spiega il significato profondo e la rappresentazione del presepio, con i suoi personaggi ad altezza naturale. I futuri teologi sono a disposizione degli eventuali interlocutori.

– *L'effetto*. I visitatori accolgono bene le attività messe in atto. Infatti, bambini, giovani e adulti di tutte le età mostrano interesse. È evidente che durante la festa del Natale il progetto raggiunge anche molti turisti. A motivo di questi visitatori esterni, il numero delle persone in situazione di socializzazione religiosa è stato molto più elevato di quanto lo sia abitualmente in Turingia, dove appena il 30% della popolazione appartiene alla Chiesa. I collaboratori del progetto ne faranno una ulteriore valutazione scientifica.[6]

3. PROBLEMI

Anche se gli esempi descritti danno l'impressione che in Germania dell'Est soffi un forte vento di cambiamento che trasforma l'azione evangelizzatrice in un soffio di Pentecoste, ho il rammarico di dovervi disilludere. Quella che si sente è appena una gradevole brezza, che sembra più ed un brusio che ad una potente tempesta. Il problema principale sembra assumere la forma mol-

to particolare della nostalgia; essa fa sì che i cristiani non arrivino a superare la mentalità della fortezza che esiste nella Chiesa della Germania dell'Est.

3.1. Nostalgia della Chiesa esistente nell'ex Germania comunista e "mentalità di fortezza"

Determinati atteggiamenti sono comprensibili quando li si osserva in ex-membri del partito unico e in funzionari del sistema, ma sono decisamente fuori luogo presso dei cristiani. La nostalgia produce un'immagine idealizzata di una Chiesa che, certamente, è mai esistita nell'ex repubblica comunista. In questo contesto non si pretende di discutere, fino all'esaurimento, su ciò che era positivo nella Chiesa di allora. A prescindere dalla nostalgia, è un fatto che c'era a quell'epoca tutta una serie di problemi. Ad esempio, l'enorme pressione esteriore del regime aveva prodotto in coloro che sono rimasti fedeli alla Chiesa un calore confortevole. Ma ciò che si deve notare, è che questo calore non arrivava all'esterno, come avrebbe dovuto.

La nostalgia produce un'immagine idealizzata di una Chiesa che, certamente, è mai esistita nell'ex repubblica comunista.

Attualmente, sembra che ci sia nuovamente bisogno di un tale calore e fervore. Ciò che oggi è necessario è la forza della preghiera, il coraggio di testimoniare la fede e avere idee fuori del comune per questa società «ansiosa di avvenimenti eclatanti, orientata al successo e alla ricerca del piacere». Come il sale della terra, il cristianesimo dovrà essere disposto a insaporire il "pasto" della società attuale e, forse, anche a mettervi del sale in eccesso. I problemi che si pongono oggi quanto alla trasmissione della fede sono diversi da quelli dell'epoca del regime comunista. Tuttavia, il relativismo attuale offre degli spazi di azione sufficienti ed occasioni che, al momento, non sono ancora pienamente valorizzate. La «nostalgia dei tempi dell'ex repubblica democratica» è un tentativo di fuga per sfuggire a una sfida.

Ciò che oggi è necessario è la forza della preghiera, il coraggio di testimoniare la fede e avere idee fuori del comune.

3.2. La difficoltà ad avere visioni di futuro

«Noi investiamo tutta la nostra energia nel futuro» potevano leggere, a caratteri cubitali, i visitatori della cattedrale di Sant'Edvige (*Hedwigskathedrale)* a Berlino, nell'estate del 2007. Uno slogan efficace, per un fornitore di energia... Possiamo porci la questione: quale sarebbe lo slogan pubblicitario adatto per l'«impresa fornitrice di energia» che si trova dietro i muri di una chiesa? Verso dove si dirige la nostra energia religiosa? Quale visione di futuro abbiamo per il nostro paese, per il mondo, per la Chiesa? Non è certamente vero che noi investiamo tutta la nostra energia nel futuro. Il fatto è che la Chiesa vive nel ricordo esagerato del passato e, naturalmente, nel presente. Quanto all'oggi, un interrogativo si impone: quale visione ha la Chiesa della nostra società? Circa questo interrogativo, le cose in questo momento risultano relativamente "buie". Poco tempo fa, l'ex presi-

dente della Repubblica Federale Tedesca, Richard Von Weizsäcker, si è lamentato in pubblico del fatto «che le Chiese sospendono un po' la loro elaborazione spirituale relativamente a questo argomento». Anche se questa affermazione è un invito alla contestazione, è un fatto che oggi non potremmo, come Chiesa, riassumere in poche frasi come vorremmo che fosse la nostra società. Perché, appunto, ci manca una visione di futuro.

Come il sale della terra, il cristianesimo dovrà essere disposto a insaporire il "pasto" della società attuale.

3.3. Le strutture ecclesiali

Le strutture ecclesiali della pastorale in Germania, e dunque anche nella Germania dell'Est, sono ripiegate nella più parte dei casi sui loro membri. La missione e le nuove esperienze sono – per così dire – un elemento secondario. Un po' come un parco di avventure che tutti apprezzano, ma che viene frequentato raramente. È evidente che esistono, come in tutta la Germania, delle proposte per i non cristiani. E ce ne sono molte di ben riuscite. Anche i vescovi spingono per l'apertura, e ciò si è tradotto nell'applicazione di diversi progetti pastorali, più o meno riusciti. Ma è raro trovare nelle parrocchie la coscienza attiva della corresponsabilità per tutti e per tutta la società.

Non esiste alcun organismo centrale che coordini e valuti le innumerevoli attività. Tra queste attività ce ne sono molte di innovative, ma in Germania dell'Est non esiste alcun «Dipartimento dell'innovazione» il cui obiettivo dovrebbe essere quello di sperimentare le nuove esperienze e svilupparle, dare ad esse un solido fondamento e renderle pubbliche. Su questo terreno esiste una necessità cui i vescovi della Germania dell'Est devono far fronte. E benché, per quanto riguarda i mezzi di comunicazione sociale, la situazione sia al momento favorevole per il semplice fatto che il papa è un tedesco, è tuttavia difficile abbandonare i solchi tradizionali già tracciati. Questo è dovuto anche al fatto che gli strati sociali ancora legati alla Chiesa non sono soddisfatti della situazione attuale. Ciò che occorre è un certo coraggio per affrontare i rischi, è cercare il contatto con altre realtà sociali e abbandonare i percorsi tradizionali dell'assistenza pastorale. È un problema che potrà essere risolto solo con un po' di fantasia e di coraggio, tanto più che le idee incominciano ad emergere in vari settori.

Il relativismo attuale offre degli spazi di azione sufficienti ed occasioni che non sono ancora pienamente valorizzate.

4. SFIDE

Per concludere, vorrei far riferimento a due sfide, formulate per la Germania dell'Est ma in una prospettiva che è anche valida per l'altra parte della Germa-

nia. Però, è molto probabile che la sua validità vada al di là della realtà tedesca.

4.1. Dialogo ecumenico

Molti individui "religiosi" pensano che la divisione della Chiesa sia un punto sospetto. Gli esempi mostrano che il discorso può trovare una soluzione soltanto se si realizza in termini ecumenici. Di fatto, non si tratta di gettare della polvere negli occhi della gente, pretendendo di mostrare una unità che non esiste. È che si tratta di una questione di principio, che tocca il dialogo ecumenico. Mi sembra che quest'ultimo acquisti una credibilità particolare quando le Chiese agiscono in comune: mi riferisco al dialogo ecumenico visto come unità nella diversità.

Il dialogo ecumenico acquista una credibilità particolare quando le Chiese agiscono in comune.

È naturale che vi siano rotture e differenze tra le Chiese. Ma queste differenze rendono evidente il fatto che la verità è più grande di quanto noi sappiamo. Nel terreno del dialogo ecumenico, esiste in Germania dell'Est una tradizione di cooperazione particolarmente positiva. È una sfida che si pone alla Chiese e che, col tempo, ha acquisito una consistenza sufficiente a resistere.

4.2. Un nuovo «sistema operativo»

Secondo una metafora utilizzata dal direttore dell'Accademia di Halle, Hans-Joachin Marchio, nella preparazione pastorale si è imposto un nuovo «sistema operativo». Come capita nell'informatica, questo nuovo «sistema operativo» dovrà, in un modo o nell'altro, dialogare con il precedente. Dovrà servire allo sviluppo e alla modifica delle diverse interfacce, al fine di permettere alle nuove esigenze di essere introdotte nel «computer Chiesa». Per riprendere la metafora, la Germania dell'Est ha bisogno di un nuovo sistema operativo per funzionare in questi modelli. La Chiesa è sempre stata «comunità di comunità», di parrocchie territoriali e personali, di ordini religiosi e di comunità spirituali, di centri spirituali e di comunità scolastiche: esiste dunque una diversità di *communio*. Ciò significa che, particolarmente in una società pluralista con una tendenza accentuata all'individualismo e al pluralismo, si dovrebbero costituire forme diverse di parrocchia/comunità che rappresenterebbero insieme la Chiesa.

Vivere il presente alla presenza di Dio significa percepire con sensibilità le situazioni individuali del nostro tempo, farsi carico delle sue necessità, ansietà e speranze. Tutto ciò esige l'innovazione e lo sviluppo di forme moderne ed interattive; esigenza che va pensata, sentita e concretizzata in accordo con lo stile di vita di Cristo. È evidente che non esistono ricette prefabbricate. Ciò che già esiste è la volontà di realizzare nuove esperienze per raggiungere nuovi risultati.

Non esistono ricette prefabbricate. Ciò che già esiste è la volontà di realizzare nuove esperienze per nuovi risultati.

Avanzare con fiducia verso ciò che ci chiama: l'evangelizzazione. Mi pare

indispensabile che nell'era dell'informatica, con i suoi diversi sistemi operativi, nelle Chiese, accanto ad un «sistema operativo dominante», cioè quello della parrocchia territoriale, siano attivati e possano coesiste, con uguali diritti, altri «sistemi operativi» (es.: parrocchia temporanea e parrocchia impostata secondo una determinata opportunità). Di fronte alla mobilità, alle differenti fasi della vita, ai contesti sociali e allo stile di vita, una parrocchia tradizionale non potrà sempre rispondere, secondo modelli limitati, alle sfide missionarie e alle esigenze di qualità spirituale del nostro tempo. Numerosi situazioni che permettono di far passare la Buona Notizia, esigono che le proposte della Chiesa sotto forma di progetti siano messe in rete. Così, si dovrebbero avere, accanto a parrocchie territoriali, altre parrocchie con un profilo speciale: parrocchie itineranti tra le chiese dei centri delle grandi città, centri spirituali, parrocchie dei *media*...

«Ecco, faccio una cosa nuova..., non ve ne accorgete?» (Is 43,19). La sfida per la pastorale missionaria della diaspora sta nello sviluppo di esempi di nuove forme di parrocchia (comprese quelle con membri di due o più confessioni religiose e con differenti esperienze di vita) che bisognerebbe impiantare a fianco delle strutture esistenti. E tutto ciò, anche se queste forme assumono un carattere parrocchiale con la tonalità dell'"albergo". Le persone arrivano, escono, alcune rimangono e così sorge qualcosa di nuovo.

Numerose situazioni esigono che le proposte della Chiesa sotto forma di progetti siano messe in rete.

Solo una pastorale con questa percezione della missione e questa apertura, avrà delle possibilità, malgrado le difficoltà, di andare verso coloro che resistono alle forme tradizionali di espressione del cristianesimo e di proporre loro la fede.

[1] Tutti i progetti si trovano specificati sul sito: www.Die-pastorale.de.

[2] Questo materiale si trova sul sito: www.ekd.de/download/nachtkirchen.pdf.

[3] Riferimenti: Reihard Hauke, vescovo coadiutore, Hermannplatz 9, D-99084 Erfurt; rhauke@bistum-erfurt.de.

[4] Riferimenti: Gabriel Kretschmer; gabri.kretsch@t-online.de.

[5] Riferimenti: Hansruedi Humm; H.Humm@t-online.de.

[6] Riferimenti: maria.widl@uni-erfurt.de; caecilia_hille@gmx.de.

PROPOSTA DELLA FEDE E PRIMO ANNUNCIO

André Fossion*

A conclusione del Congresso, mi è stato chiesto di precisare il concetto di "primo annuncio", a partire dalle conferenze, relazioni di esperienze, *carrefours* e dibattiti che hanno avuto luogo nel corso dell'incontro.

1. UNA PROBLEMATICA EMERGENTE

La problematica del "primo annuncio" trova il suo radicamento nel contesto culturale odierno in cui la fede non va più da sé. In effetti, non siamo più in quel periodo di cristianità durante il quale il contesto sociale era esso stesso portatore di fede. La società si è secolarizzata non soltanto sul piano della vita pubblica, ma anche, in termini assai accentuati, a livello di vita privata. Si vive oggi in una società laica, pluralista, secolarizzata che, per sé, non è antireligiosa, ma colloca tutte le convinzioni sul terreno della libera adesione. Da qui la problematica della proposta della fede e, più precisamente ancora, quella del "primo annuncio".

2. DUE SCOGLI

Ma, che cos'è "primo annuncio"? Due scogli sembrano da evitare nella risposta a questo interrogativo: una definizione troppo ampia e una definizione troppo stretta.

La definizione troppo larga consiste-

* *Catecheta, docente al Centro Internazionale "Lumen Vitae" di Bruxelles e alle Facoltà Universitarie di Namur.*

rebbe nel sostenere che la proclamazione del Vangelo è sempre, in definitiva, un primo annuncio, poiché il Vangelo risuona in maniera sempre nuova, anche nella vita del credente, e il cammino di fede è continuamente da ricominciare.

La problematica del "primo annuncio" trova il suo radicamento nel contesto culturale odierno, laico, pluralista, secolarizzato.

È vero che il Vangelo è sempre nuovo e che il credente è mai giunto al termine del suo cammino di fede. Ma affermare, di conseguenza, che si è sempre e dovunque nel "primo annuncio", equivarrebbe a svuotare il concetto della sua specificità e misconoscere la sua pertinenza particolare per il contesto d'oggigiorno.

La definizione troppo stretta, all'opposto, consisterebbe nel confinare il "primo annuncio" nella proclamazione della fede, breve e calorosa, di tipo kerigmatico, alle persone che la ignorano, allo scopo di suscitare una conversione immediata, senza dibattito, senza molteplici mediazioni. In questa ipotesi stretta, il primo annuncio si riduce ad uno stile di predicazione diretto, sia nello spazio pubblico, sia nelle relazioni personali.

3. UNA PROPOSTA DI DEFINIZIONE

Tra questi due scogli, ecco la proposta di una definizione ampia ma pur tuttavia precisa di "primo annuncio": *il primo annuncio designa gli enunciati della fede cristiana, sotto forme variabili, che, in contesti determinati, favoriscono e rendono possibili i primi passi nella fede in coloro che ne sono lontani.*

Spieghiamo ciascuno degli elementi di questa definizione:

– Il "primo annuncio", nella definizione proposta, è relativo ai primi passi nella fede. In altri termini, un annuncio è "primo" allorché è inteso dall'interlocutore come qualcosa che lo sollecita a compiere i primi passi nella fede. Primo annuncio e primi passi nella fede sono dunque intrinsecamente legati.

– Nella definizione si parla di «enunciati della fede» al plurale. Ciò, per sottolineare che non c'è un'unica forma di "primo annuncio". Quest'ultimo può prendere effettivamente forme diverse e variabili. In altri termini, il "primo annuncio" lascia spazio ad una pluriformità di enunciati della fede, suscettibili di favorirne gli inizi.

– Il primo annuncio «rende possibili» i primi passi nella fede. L'espressione «rende possibili» intende sottolineare che qui non si è in una relazione di forza o di conquista, ma di proposta e di libertà. Il primo annuncio, in altri termini, implica da parte del testimone un atteggiamento spirituale di servizio. Il testimone non ha il potere di trasmettere la fede e di convertire. Egli è aperto all'imprevisto, all'inatteso, al rischio della libertà. Egli

Il "primo annuncio" lascia spazio ad una pluriformità di enunciati della fede.

apre il gioco, ma è l'altro che, nel suo intimo, decide di entrare o no, il più delle volte all'insaputa dello stesso testimone.

– I destinatari del primo annuncio risultano coloro che sono «lontani dalla fede», o se ne sono allontanati; cioè coloro che, in ragione delle circostanze o per i motivi più diversi, risultano estranei alla fede cristiana, perché hanno altre convinzioni, perché la contestano, perché se ne sono distaccati o, molto semplicemente, perché la ignorano.

L'espressione «lontani dalla fede» non implica alcun giudizio di valore. Le persone lontane dalla fede, in realtà, possono essere vicinissime a Dio e in piena sintonia con il Regno, se vivono lo spirito delle Beatitudini. E nell'ipotesi in cui esse si siano allontanate dalla fede, forse è stato per giusti motivi, in quanto la fede che era stata loro proposta risultava un ripiego, era falsata e non li lasciava più vivere. Di fatto, la lontananza dalla confessione della fede cristiana non impedisce che Dio sia vicino a tutti, che tutti siano «capaci di Dio» e possano averne il desiderio.

Il primo annuncio implica da parte del testimone un atteggiamento spirituale di servizio.

– L'espressione «in contesti determinati» vuole sottolineare la complessità e la diversità socio-storica delle situazioni. L'annuncio della fede e la conversione al Vangelo non si limitano mai ad un rapporto "io" / "tu", ma si inscrivono sempre all'interno di contesti più vasti in cui intervengono molteplici fattori e attori, siano essi personali o istituzionali. L'annuncio del Vangelo e i percorsi di fede non si realizzano senza l'appoggio di numerose mediazioni culturali e, ovviamente, ecclesiali.

4. L'ATTUAZIONE

Dopo la spiegazione di ciascuno degli elementi della definizione proposta, proseguiamo la nostra riflessione sulla natura del "primo annuncio" interrogandolo attraverso una serie di domande relative alla sua "messa in opera".

Come, per chi, per mezzo di chi, dove si manifesta il primo annuncio?

– *Come* si manifesta il primo annuncio? Le forme del primo annuncio sono molteplici. Può prendere una forma *narrativa* e *testimoniale*, allorquando il testimone racconta la propria storia e fa sorgere il desiderio di credere.

Può assumere una forma *kerigmatica* quando il testimone annuncia la fede cristiana in modo breve, intelligente, caloroso insieme.

C'è una forma di primo annuncio dialogica nel quadro di un dibattito tra persone che si interrogano sul senso.

Può prendere, all'opposto, una forma *espositiva*; un catechismo per adulti o un'opera di teologia possono, in effetti, fornire un primo contatto con la fede e suscitare il desiderio di credere.

C'è anche una forma di primo annuncio *dialogica* (o *apologetica*, nel senso positivo del termine), nel quadro di un dibattito, di uno scambio di argomenti tra persone che insieme si interrogano sul senso della vita e si sforzano di rendere ragione delle proprie convinzioni. Il primo annuncio può anche assumere una forma *liturgica*; la liturgia dei cristiani è sovente frequentata da persone lontane dalla fede ed essa può esercitare nei loro confronti il ruolo di un primo annuncio.

Il primo annuncio non potrebbe esistere senza un primo ascolto, cioè senza un ascolto fondamentale dell'altro.

Infine, c'è ancora una forma *culturale* di primo annuncio. Conservare e valorizzare, nello stesso campo culturale, la memoria del cristianesimo, le tracce della sua storia, il suo patrimonio d'arte, i suoi valori etici, il suo tesoro di spiritualità, la sua riflessione filosofica e teologica, è permettere ai cittadini di incontrare la tradizione cristiana, di attingervi liberamente ed anche di farla propria.

– *Per chi?* Come è stato detto sopra, coloro che sono lontani dalla fede sono i destinatari del primo annuncio. Ma un destinatario è anche un interlocutore che si ascolta, che si impara a conoscere, che ha diritto alla parola, con cui si entra in relazione amichevole. Così, il primo annuncio non potrebbe esistere senza un primo ascolto, cioè senza un ascolto fondamentale dell'altro, perché egli sia veramente una persona riconosciuta nell'interlocuzione. In questo senso, il testimone deve anche lasciarsi istruire da coloro cui si rivolge e deve imparare da essi.

Non dimentichiamolo mai: in effetti, il testimone è preceduto, là dove arriva, dallo Spirito di Cristo risorto. Egli è chiamato a discernere le tracce dello Spirito già diffuso su ogni carne e a lasciarsi evangelizzare dalle stesse persone che egli desidera evangelizzare.

Il testimone dovrà anche discernere le rappresentazioni di Dio distorte, falsate, incomplete, che bloccano o impediscono la fede in Dio e, nei confronti delle quali, il Vangelo può veramente apparire come un primo annuncio liberatorio. In questo senso, il primo annuncio avverrà sovente in contemporanea con una messa in discussione delle rappresentazioni di Dio, affinché la fede nel Dio del Vangelo sia resa possibile, comprensibile e desiderabile, al di là delle immagini che hanno potuto oscurarla o addirittura snaturarla nel corso della storia. Il primo annuncio andrà sovente di pari passo con un paziente lavoro per disimparare le rappresentazioni deformi di Dio, in modo che il Vangelo possa apparire veramente e nuovamente come Buona Notizia.

– *Per mezzo di chi?* Chi sono coloro che recano il primo annuncio? Persone, soggetti precisi, certamente. Se la fede è una adesione personale, come potrebbe trasmettersi senza relazioni da persona a persona? Oggi più che mai, l'incontro personale con testimoni significativi è determinante per i primi passi nella fede.

Il primo annuncio andrà di pari passo con un paziente lavoro per disimparare le rappresentazioni deformi di Dio.

Ma sono anche le comunità che sono portatrici del primo annuncio, con il loro stile di vita, il loro spirito, i loro incon-

tri, le loro celebrazioni, i loro progetti e il loro impegno nella città. Le istituzioni ecclesiali in quanto tali sono parimenti responsabili del primo annuncio, non soltanto con i loro interventi nello spazio pubblico ma anche attraverso il loro modo di governare e di funzionare. I modi di procedere istituzionali sono chiamati a lasciarsi modellare dallo spirito evangelico. La sfida, a questo riguardo, oggi è che le persone, le comunità e le istituzioni concorrano insieme, senza distorsioni, a rendere la fede possibile, comprensibile e desiderabile agli occhi dei nostri contemporanei.

Anche le comunità sono portatrici del primo annuncio: con il loro stile di vita, il loro spirito, i loro incontri, le loro celebrazioni e i loro progetti.

– *Dove?* Quali sono i luoghi del primo annuncio? Sono anzitutto, *ad extra*, i luoghi della socialità: i luoghi della vita, della partecipazione, dei divertimenti, del lavoro, della cultura, della formazione, dei media. In questi luoghi si presentano due sfide pastorali.

Si tratta, da una parte, di favorire una cultura del dibattito, una cultura della ricerca del senso aperta al dialogo e alla differenza, nell'intento comune di una più grande umanizzazione.

Si tratta, dall'altra parte, di sviluppare una pastorale culturale il cui scopo è il valorizzare la memoria cristiana all'interno della cultura, affinché la tradizione cristiana resti una risorsa disponibile, un interrogativo e una proposta offerta alle libertà.

Ad intra, i luoghi ecclesiali sono anch'essi chiamati ad essere spazi di primo annuncio nella misura in cui, conformemente al Vangelo, si rendono permeabili e accoglienti nei confronti dell'ambiente sociale che li circonda. Le celebrazioni delle comunità cristiane, le loro attività caritative o culturali, il loro impegni umanitari, i loro spazi di formazione e condivisione, non potrebbero aprirsi, in modo deliberato e concreto, ai simpatizzanti e a quanti sono ospiti di passaggio, e ciò in uno spirito di fraternità incondizionata, senza controllo né proselitismo?

– Il primo annuncio *di che cosa?* La domanda qui concerne il contenuto del primo annuncio. Tre parametri possono entrare in gioco nella risposta a questo interrogativo.

Anzitutto la domanda dell'altro: quali sono questi interrogativi? E in funzione di tali interrogativi, quali sono i contenuti della fede che sarebbe opportuno enunciare in primo luogo?

Secondo parametro: chi è che, nella fede cristiana, mi parla e mi fa vivere e che mi piacerebbe condividere e valorizzare in primo luogo?

Terzo parametro: che cosa è "primo" nel messaggio cristiano? Quali sono le affermazioni essenziali del cristianesimo che condizionano una prima e corretta comprensione del suo messaggio? A questo riguardo, non è inutile, per il testimone, distinguere la predicazione *di* Gesù e la predicazione *su* Gesù.

I luoghi del primo annuncio? Sono ad extra, i luoghi della socialità: i luoghi della vita, della partecipazione, dei divertimenti, del lavoro, della cultura.

La predicazione *di* Gesù era interamente centrata sulle Beatitudini, sul Re-

gno che si avvicina e sul riconoscimento di un Dio Padre che autorizza le nostre speranze più grandi.

La condizione di qualsiasi primo annuncio è che esso stesso sia, nella sua stessa enunciazione, un atto di carità.

La predicazione *su* Gesù è centrata sul mistero pasquale, sulla sua morte e risurrezione, la sua identità di Figlio di Dio e di salvatore dell'umanità.

Queste due predicazioni, ben inteso, non sono separabili. L'una diventa comprensibile nell'àmbito dell'altra, e viceversa: il kerigma pasquale non è comprensibile senza il kerigma e l'azione di Gesù. Così, il testimone deve poterle articolare in termini strettamente sorelati, pensando ogni volta, secondo le circostanze, al modo migliore di aprire all'intelligenza del messaggio cristiano.

– *A quali condizioni?* La condizione di qualsiasi primo annuncio è che non soltanto sia preceduto, accompagnato e seguito dalla carità, ma che esso stesso sia, nella sua stessa enunciazione, un atto di carità.

L'imperativo primo della vita al seguito di Cristo è la *traditio* della carità: la preoccupazione per i poveri, la cura di coloro che soffrono, la lotta per la giustizia, l'impegno per un mondo più umano sono un'esigenza prima che i cristiani devono assolvere, nel nome stesso della fede, come un fine in sé. Ed è in sovrappiù che questa *traditio* della carità apre, rende possibile e accredita l'annuncio esplicito del Vangelo. Così, l'annuncio evangelico non lo si può dissociare dalla pratica della carità. È, in se stesso, un atto di carità. Perché il testimone, annunciando il Vangelo, offre all'altro, per suo amore, ciò che di meglio porta in sé. Egli non ne dà testimonianza anzitutto per convertirlo ma, prima di tutto per manifestargli gratuitamente l'amore da cui è amato sotto lo sguardo del Cristo. In questo senso, il primo annuncio non ha per finalità primaria la conversione dell'altro. Esso è, in sé e per sé, un atto caritatevole verso l'altro. E se la sua conversione avviene, sarà come un di più sperato, ma in una logica di gratuità e di gioia supplementare.

Terminiamo sottolineando che la problematica del primo annuncio supera da ogni parte il campo specifico della catechesi. Esso implica la capacità dell'intero corpo ecclesiale ad articolare il primo annuncio nella pluralità delle sue forme. A questo riguardo, possiamo auspicare la messa in opera concreta di *tutta* una pastorale generale di primo annuncio.

Il testimone, annunciando il Vangelo, offre all'altro, per suo amore, ciò che di meglio porta in sé.

ALCUNE PROSPETTIVE TRATTE DALLA PRASSI ANALIZZATA

Denis Villepelet*

Nel campo delle pratiche missionarie o delle pratiche di primo annuncio ci troviamo nel bel mezzo del guado. Prendo in prestito l'immagine da un filosofo francese, Michel Serres, che paragona l'educazione alla traversata di un fiume a nuoto; un fiume talmente largo che il nuotatore non vede la riva da raggiungere. Il momento cruciale di tale traversata è la metà del fiume: là dove il nuotatore dovrà esprimere gli stessi sforzi, sia per tornare al punto di partenza, sia per proseguire verso la riva sconosciuta.

Catechisticamente parlando, noi stiamo abbandonando una riva ben conosciuta, ma non sappiamo bene verso dove stiamo andando e nemmeno se ci stiamo effettivamente andando.

1. PRESENTAZIONE DI UNO STRUMENTO DI ANALISI

Mi propongo di illustrate questa affermazione rileggendo il lavoro che abbiamo compiuto, a partire da uno strumento di analisi delle istituzioni. Le diverse prassi catechistiche sono infatti prassi istituzionali.

Per istituzione intendo, nel senso più largo del termine, un insieme di attori sociali organizzato sulla lunga durata (in questo collettivo si esercitano dei poteri e si svolgono delle funzioni) per soddisfare un bisogno sociale. (Per esempio, l'organizzazione mondiale della sanità ha lo scopo di garantire il più alto livello di salute a livello planetario).

Senza entrare nei dettagli, vorrei precisare che un bisogno è una negoziazione pressoché permanente tra una richiesta istituzionale e sociale, le attese degli individui e un modello di valutazione. In breve: un bisogno sociale non è la traduzione spontanea e immediata di un'attesa. Un gruppo di operatori (nel nostro caso, una Chiesa) può essere convinto di avere lo

* *Docente all'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique di Parigi.*

scopo di soddisfare un bisogno spirituale, mentre ciò non corrisponde ad alcuna attesa individuale o collettiva!

Più che parlare di "istituzione", però, mi pare più giusto evocare la nozione di "pratica istituzionale". In effetti, una istituzione non è statica; agisce continuamente. È più simile ad un organismo vivente che a una dura roccia. La pratica istituzionale è attraversata da tensioni che sono momenti del suo equilibrio, in quanto in essa tutto è fonte di dibattiti e addirittura di conflitti.

Si possono modellizzare queste possibili tensioni parlando di due poli istituzionali strutturanti: il polo "istituito" e il polo "istituente".

Il polo istituito rappresenta la tradizione, l'eredità, la permanenza, la memoria, ed è regolato dalla dinamica dello *statu quo* (si è sempre fatto così, dunque si continua così...).

Il polo istituente rappresenta le forme dell'emergenza del nuovo, dell'evoluzione, della creazione, le forze di cambiamento e di adattamento, ed è animato dalla dinamica dell'iniziativa (se non si cambia si sparisce).

Per essere chiari, una istituzione non è mai totalmente da una parte o dall'altra: l'identità istituzionale dipende dall'equilibrio che si stabilisce tra i due poli.

2. SCHEMA DI ANALISI

Se ora ritorno al discorso che abbiamo sviluppato in questo Congresso sulla catechesi missionaria, che ho riletto a partire dallo strumento sulle pratiche istituzionali che ho appena abbozzato, ciò mi conduce a distinguere due fasi. Una fase "effettiva" ed una fase "proiettiva".

◊ **La fase effettiva**

Il polo istituito ⟷	**Il polo istituente**
La società ad orientamento cristiano. L'*ethos* della cristianità.	La società liberale areligiosa. Il cristianesimo espulso.
	Le società postmoderne che hanno conservato una certa memoria cristiana.

↓

◊ **La fase proiettiva**

Il polo istituito ⟷	**Il polo istituente**
La società areligiosa non è atea, anche se resiste alla religione.	La capacità trasformatrice del cristianesimo: la dinamica missionaria del primo annuncio.

3. COMMENTO DELLO SCHEMA

3.1. Fase effettiva

Alcune società europee permangono sociologicamente cristiane o almeno segnate da una certa qual memoria cristiana. Ma molte di esse sono uscite dal regime di cristianità nel quale la fede cristiana coincideva con l'identità e l'appartenenza sociale. In tali società si osserva una ritirata massiccia della Chiesa da una parte essenziale della società. Il cristianesimo "istituzionale" vi è espulso. Anche nelle società in cui esiste ancora una forte tradizione cristiana (l'Italia e la Polonia; cf le relazioni di M. Viviani e A. Królikowska), la fede non è più saldamente radicata e i modelli di iniziazione sono da rivedere.

La società areligiosa e liberale europea conduce ad un processo di espulsione della fede cristiana dalla cultura.

Da lato dell'istituzione emergente, si può considerare la presentazione fatta da G. Erbrich come situazione estrema di ciò che avviene nelle società postmoderne: «Se qualcuno chiede: "Lei crede in Dio?" si sentirà rispondere: "No. Io sono completamente normale"». Anche se una tale situazione è unica nella vecchia Germania dell'Est, essa caratterizza, in termini significativi, la parte occidentale dell'Europa. È un buon concentrato sintomatico di ciò che avviene altrove. La società areligiosa e liberale europea conduce ad un processo di espulsione della fede cristiana dalla cultura. La soggettivizzazione dei comportamenti sociali e il valore decisivo del rispetto delle libertà individuali generano una società di individui che esalta una autonomia democratica senza trascendenza.

3.2. Fase proiettiva: la nuova istituzione e le forze istituenti della fede cristiana

È il contesto socioculturale, economico e politico di questa società areligiosa e liberale che ci impone di fatto la dinamica missionaria del primo annuncio. Ma per muovere in questa direzione occorre non ingannarsi circa la diagnosi e il pronostico: non è la società postmoderna l'elemento innovativo, quanto piuttosto il cristianesimo che può inscriversi in detta società come qualcosa di radicalmente nuovo.

Un tale cambiamento di prospettiva suppone parecchie cose.

– Evitare di coltivare uno sguardo negativo sulla società postmoderna. Nessuno è escluso dalla volontà salvifica universale di Dio. Questo Dio creatore non ha abbandonato questa nostra terra e l'Incarnazione non si è fermata alla Risurrezione! Non partiamo dall'idea che esiste un preteso crollo dei valori.

La società areligiosa è una chance per un nuovo cristianesimo considerato come forza di trasformazione e di umanizzazione.

– Questa società areligiosa è una *chance* per un nuovo cristianesimo considerato come forza di trasformazione e di umanizzazione. Il cristianesimo può diventare un elemento dinamico in un

processo di mutamento: l'esperienza cristiana può far emergere nuove potenzialità culturali. Piuttosto che parlare di primo annuncio, sarebbe meglio riflettere sulle mediazioni per ri-proporre la forza di rinnovamento e interpellante del Vangelo. Come ci diceva G. Erbrich: in tali società il cristianesimo «non ha praticamente nulla da perdere; invece non può che guadagnare accettando dei rischi».

Catechisticamente parlando stiamo abbandonando una riva ben conosciuta, ma non sappiamo bene verso dove stiamo andando.

– Da una situazione fortemente istituzionalizzata, il cristianesimo può diventare fortemente istituente, a condizione di riconoscere di essere stato de-istituzionalizzato da forze istituenti che funzionano molte bene senza di esso e contro le quali non può fare granché. L'istituzione emergente postmoderna e liberale è diventata a sua volta istituzione consolidata, a partire dalla quale il cristianesimo può "lavorare", ma in termini differenti dal passato.

4. CONCLUSIONE: LAVORARE DIVERSAMENTE

Questa conclusione non ha nessuna pretesa di esaustività; raccoglie semplicemente alcuni punti colti durante i molteplici scambi di questo Congresso in merito al "lavorare diversamente".

– Non dobbiamo avere paura di frammentare e sperimentare modelli diversi di integrazione del Vangelo nella vita degli individui areligiosi. Sono da favorire esperienze molteplici, calibrate, non generalizzabili, che testimoniano la forza profetica del Vangelo e fanno del bene! È consigliabile, a questo riguardo, uscire dalla visione del Regno di Dio.

Sono da favorire esperienze molteplici, calibrate, non generalizzabili, che testimoniano la forza profetica del Vangelo.

– Essere convinti che nell'annuncio è sempre "qualcuno" o "alcuni" che si espongono di persona. Questo comporta spirito di servizio, gratuità, disinteresse, autenticità, verità...

– In tutte le situazioni è il destinatario che decide cosa è primo annuncio. La dinamica del primo annuncio può comportare diversi approcci. Quello della semplice presenza e dell'accoglienza in occasione di un incontro. Quello dell'invito a "scoprire": si può far riferimento, qui, alla "notte delle chiese" o alla festa di San Valentino. Infine, questo primo annuncio può essere effettuato con modalità proattiva: per esempio, ci si può riferire al metodo in "quattro tempi" di Verona.

IMPLICAZIONI ECCLESIOLOGICHE

Serena Noceti*

1. DETERMINARE LE COORDINATE

Mi sembra che la riflessione su quale volto di Chiesa sia richiesto dal primo annuncio sia andata emergendo in questi giorni intorno a *tre piani*, che vorrei tenere presenti nella loro *distinzione/singolarità* e insieme nella *correlazione* che tra essi sussiste:

– la *coscienza* di Chiesa,
– la *forma ecclesiae*,
– i *processi* di istituzionalizzazione.

Sono tre piani interagenti: forme e processi danno possibilità a una coscienza di inverarsi, sapendo che la *coscienza* non si traduce immediatamente in *processi*; allo stesso tempo processi e istituzioni formano la coscienza ecclesiale e la maturano; non si dà *forma ecclesiae* se non istituzionalizzata ed empiricamente rilevabile.

Considero condizione di efficacia il fatto che l'azione pastorale di rinnovamento si ponga contemporaneamente su questi tre piani, che venga garantita la riflessione su come porre in relazione questi tre livelli e su quali siano strategicamente le priorità da porre.

2. COSCIENZA

Una decisa conversione missionaria della catechesi richiede prima di tutto un più lucida determinazione della coscienza di Chiesa che ci sostiene e verso la quale vogliamo camminare, quale sia cioè il contenuto di coscienza collettivo che ci inabita, che è fondamento profondo della forma e delle strutture

* *Docente di teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e in altri istituti teologici. Responsabile della catechesi degli adulti nell'arcidiocesi di Firenze.*

ecclesiali e che insieme vogliamo far maturare.

Indicherei in particolare come necessari *due tratti* specifici, emersi nel dibattito con il cardinale di Lisbona (su inculturazione/trasformazione della cultura), nell'omelia del prof. Alberich, nel confronto con le esperienze, nella relazione Bissoli: riconoscersi e porre un'opzione netta per la visione di *Chiesa NEL mondo*; pensarsi secondo una visione di Chiesa *escatologicamente* definita, come relativa al Regno, come *istituzione aperta e in divenire*.

Il primo annuncio deve essere sostenuto e suffragato da una visione quale quella espressa in GS 44: conoscere i linguaggi del nostro tempo per poter meglio annunciare il Vangelo, ma anche per poter meglio *comprendere* il Vangelo (secondo prospettive nuove, grazie a categorie inedite, grazie a sensibilità non presenti nelle generazioni precedenti).

Conoscere i linguaggi del nostro tempo per poter meglio annunciare il Vangelo, ma anche per meglio comprendere il Vangelo.

Dobbiamo imparare a pensare l'identità di Chiesa come costruzione progressiva di un'identità, mai conclusa, come "essere-nel-divenire".

Dalla scelta di itinerari di primo annuncio vissuti in questa logica di ascolto autentico dell'interlocutore viene la possibilità per la Chiesa di comprendere più profondamente il Vangelo grazie alle domande, ai dubbi, alle resistenze, alle precomprensioni esistenziali che gli adulti sempre pongono davanti all'annuncio evangelico che la Chiesa propone.

Si tratta di *superare* ogni nostalgia per la cristianità e ogni *sacralizzazione* del "già" ecclesiale, anche davanti alla richiesta di identità sicura che molti rivolgono alla Chiesa, per accettare di vivere secondo una coscienza certa di *relatività* (al mondo, al Regno) e di *flessibilità/fragilità* che un cristianesimo post-secolare chiede.

In un contesto che vive secondo la "legittimazione del cambiamento continuo" dobbiamo imparare a pensare l'identità di Chiesa non come un permanere in un elemento acquisito una volta per tutte, ma come costruzione progressiva di un'identità, mai conclusa, come *"essere-nel-divenire"*. Non siamo già dati come Chiesa perché la verità verrà rivelata *pienamente* nel compimento escatologico, per noi e per tutto il resto dell'umanità.

3. FORMA ECCLESIAE

I testi neotestamentari citati ieri e la relazione di Jordi d'Arques ci prospettano una *ecclesiogenesi dall'annuncio*; essi ci portano davanti a una *forma ecclesiae* che viene propriamente e primariamente definita da un principio costitutivo, che è a un tempo principio storico di esistenza e principio ermeneutico permanente per comprendere la Chiesa: la comunicazione della fede (cf 1Gv 1,1-4).

Il primo annuncio è parte del più complesso insieme di dinamiche di

comunicazione della fede che fanno la Chiesa, che la fanno esistere: il primo annuncio si caratterizza rispetto alle altre per essere a servizio del nascere della fede, in coloro che non sono credenti e di coloro che si esprimono sul cristianesimo (pur dichiarando un'appartenenza) con parole che mostrano che non è stato loro annunciato il Vangelo nel suo nucleo di buona novella di salvezza in Cristo.

– Siamo ridivenuti consapevoli di ciò che prima era implicito e mediato dalla socializzazione religiosa, cioè che se viene meno l'annuncio a chi non è credente la Chiesa finisce nel breve tempo di una generazione. Il principio vitale che fa esistere la Chiesa è proprio *l'annuncio*. Questo comporta di ridare effettiva priorità alla comunicazione del Vangelo, anche verbale, a tu per tu, all'adulto, in forma dialogica e personalizzata, non come una attività tra tante, ma come la realtà necessaria per esistere.

Parlare di primo annuncio ci riporta a un "essenziale di Chiesa", che ha valore primario in senso cronologico, logico, generatore e che "insegna" la logica base per ogni altra attività ecclesiale; per ciascun momento di vita di Chiesa dovremo interrogarci sul tipo di dinamica comunicativa che stiamo mettendo in atto, su chi siano i soggetti che la propongono, su quali siano i luoghi, e quindi su quale forma di Chiesa deriva da questa tipologia di comunicazione; la mediazione dei contenuti determinanti/essenziali è data dai soggetti implicati e dalle forme relazionali comunicative proposte e attivate.

– Il tema del primo annuncio ci porta al cuore di una delle grandi questioni dell'ecclesiologia: come pensare la relazione tra singoli soggetti co-costituenti il soggetto collettivo e il Noi ecclesiale. Il caso del primo annuncio ci fa percepire la differenza tra *fede e professione di fede*, che tendiamo ad appiattire: la fede è realtà interiore, l'affidamento pieno, l'obbedienza vitale, l'Amen che sta nel centro del cuore della persona; professare la fede è sia il dichiarare personalmente la propria adesione di fede nel momento celebrativo, sia anche annunciare a chi non è credente ciò che è divenuto fondamento e senso dell'esistenza. Solo se la fede viene simbolizzata e comunicata (verbalmente e simbolicamente) è "co-generatrice" di Chiesa. In questo senso il *criterio di appartenenza* alla Chiesa (se ci collochiamo sul piano propriamente empirico) non è la fede, che rimane interiore, conosciuta solo da Dio, quanto la *professione* della fede, la fede professata e celebrata poi nel Battesimo. Il primo annuncio *serve la fede in rapporto e in ordine* alla professione di fede ecclesiale.

– Da una parte questo ci ricorda che *la fede* cristiana *è propriamente ecclesiale* (perché fede ricevuta attraverso e nella Chiesa che mantiene la memoria di Gesù) e che, se si può accettare Cristo e il suo

Siamo consapevoli che se viene meno l'annuncio a chi non è credente, la Chiesa finisce nel breve tempo di una generazione.

Parlare di primo annuncio aiuta a riscoprirsi come Chiesa che vive di una comunicazione nella fede e della fede, anche tra credenti.

messaggio anche individualmente, non è possibile divenire cristiani se non nella Chiesa, nella vita sacramentale, sulla base della professione di fede ecclesiale.

Dall'altra parte, questo insegna a porre una forma di Chiesa che parta sempre e in ogni caso dall'*autodefinizione* (categorizzata, tematizzata) di ciascuno dei soggetti coinvolti nella locuzione (locutore e interlocutore).

– Parlare di primo annuncio aiuta a riscoprirsi come Chiesa che vive permanentemente di una *comunicazione nella fede e della fede, anche tra credenti* (dinamica evangelizzante e ri-evangelizzante), e che ha la forma di Chiesa come "comunità ermeneutica" del Vangelo nelle culture e grazie alle culture.

4. IL PIANO DELLA ESISTENZA ECCLESIALE ISTITUZIONALIZZATA: PROCESSI E STRUTTURE

Parlo di "istituzione" nel senso sociologico più generale, guardando alle relazioni istituzionalizzate, al darsi della Chiesa come soggetto empirico, connotato da stabilità e riconoscibilità nel contesto storico-culturale.

La fine della civiltà parrocchiale tridentina chiede di ripensare le figure di comunità nelle quali viviamo l'esperienza cristiana.

Su questo piano vorrei indicare alcune suggestioni, che toccano sotto vari aspetti il nodo della *mediazione* (data dalla forma della proposta, dalla configurazione del soggetto collettivo, dall'apporto necessario dei singoli locutori) e che chiedono di riconfigurare il nostro volto di Chiesa. Si tratta di una "ri-forma" nel senso etimologico della parola, di una *reinterpretazione* delle istituzioni esistenti e della *creazione* di nuove.

– Il primo annuncio mi sembra che ci chieda di orientarci a un modello ecclesiale che valorizzi e supporti una *differenziazione* di percorsi, di forme di appartenenza, di livelli di coscienza tematizzata per i suoi membri.

– La configurazione assunta e la *scelta dei mezzi* per il raggiungimento del fine non deve essere contraddittoria rispetto al messaggio annunciato (LG 8c); a questo chi non è credente è particolarmente attento e ci aiuta a comprendere l'importanza della mediazione esercitata sul piano simbolico.

– La forma parrocchiale (dall'inizio e quindi anche nel modello tridentino) ha sempre garantito due elementi essenziali di *forma ecclesiae*: il rapporto tra *Vangelo e territorio*; la *forma di popolo di Dio*, al di fuori di ogni elitarismo e di ogni riduzione a criteri di appartenenza omogenei per i membri di una comunità.

La nostra Chiesa deve configurarsi (mostrarsi ed essere) quale "madre dei liberi".

La fine della civiltà parrocchiale tridentina chiede di ripensare le figure di comunità nelle quali viviamo l'esperienza cristiana ecclesiale e che propongono l'annuncio evangelico; si tratta di man-

tenere e curare la forma di *popolo,* sulla base di una *libera,* cosciente, responsabile adesione, affidando a "una rete" di soggetti comunitari (come è stato detto in questi giorni) il compito di una prima evangelizzazione.

Mi sembra giunto il tempo di riproporre in forma nuova la questione su Chiesa di elezione e Chiesa di popolo. Così pure è mancato – a mio parere – in questi, giorni un confronto critico che sarebbe stato necessario sui movimenti, a cui, in alcuni contesi, viene demandato quasi completamente il primo annuncio e che prospettano in molti casi l'appartenenza alla Chiesa come appartenenza alla forma specifica del movimento.

– Più specificamente penso che – dato il contesto culturale nel quale viviamo che fa della libertà una chiave di definizione portante sul piano antropologico – la nostra Chiesa deve configurarsi (mostrarsi ed essere) quale "*madre dei liberi*". Su questa scommessa si gioca molto del futuro delle nostre Chiese, come lo snodo del primo annuncio mostra. L'altro che incontro è libero di accogliere la proposta, di rifiutarla, di accoglierla parzialmente, di obiettare, di accettare e poi di andarsene, ecc. Tutto questo risulta sconvolgente per Chiese monolitiche, ma molto si gioca sulla capacità della Chiesa di divenire una "istituzione di libertà" e uno "spazio di libertà co-responsabile".

5. PROMUOVERE STRATEGIE TRASFORMATIVE

Se la coscienza non si traduce immediatamente in forme e strutture, nasce la domanda su chi deve dare forma, su chi deve promuovere il cambiamento sul piano strutturale e sul come questo possa avvenire. Anche qui mi sembra che si tratti *non* tanto di operare per proporre *un* modello di Chiesa, a cui adeguarsi, da riproporre con opportuni adattamenti.

Ripartire dalla ecclesiogenesi dalla comunicazione della fede (primo annuncio e comunicazione nella fede) mostra che la via è quella di pensarsi *secondo/in processi autocostitutivi di Chiesa,* alla luce del Vangelo per uomini e donne in una cultura specifica, in un edificare non predeterminato prima in tutti i suoi elementi, ma incentrato intorno al principio essenziale che di per sé è dinamico.

Non è tempo di essere "realisti"; è tempo di essere coraggiosi e liberi "facitori dell'inedito".

La riflessione di questi giorni mostra che la sfida è quella di individuare come *priorità* quelle dinamiche che sono primarie dal punto di vista logico (più che assiologico per l'insieme della fede cristiana) per i singoli e per il soggetto collettivo, sapendo coglierne le conseguenze sul medio e lungo periodo (il caso della Polonia prospettato in questi giorni mi sembra indicativo di come, in un periodo sostanzialmente breve, sia mutato radicalmente il volto di Chiesa in rapporto al principio annuncio).

Non è tempo di essere semplicemente "realisti"; è tempo di essere coraggiosi e liberi "facitori dell'inedito".

il tema II

IL CATECHISTA DELL'INIZIAZIONE DEI RAGAZZI

È ormai capillarmente diffusa, nelle nostre comunità cristiane, la convinzione che si debba puntare ad una catechesi sviluppata in termini di "iniziazione". Tale caratterizzazione è giudicata necessaria per la catechesi indirizzata a tutte le età, a partire da quella proposta alle giovani generazioni.
Si tratta di un nuovo modello, o "paradigma", della comunicazione catechistica, che comporta necessariamente un radicale ripensamento della figura dell'operatore della catechesi.
Su questa particolare esigenza dell'attuale evoluzione della pastorale catechistica si è soffermato il *Forum* organizzato dall'Istituto di Catechetica della Pontificia Università Salesiana nel giugno del 2008, durante il quale si è pensato precisamente alla nuova identità che deve assumere il catechista, in particolare quello impegnato nell'iniziazione cristiana dei ragazzi.
Del *Forum* si pubblicano per ora due contributi, mentre altri testi saranno ospitati sul prossimo numero della rivista.
In un primo intervento, il catecheta ***Ubaldo Montisci*** fa il punto della situazione evidenziandone la lacune, elenca le nuove esigenze che richiedono competenze altrettanto nuove nei catechisti e segnala, infine, gli orientamenti utili ad una loro formazione attenta alle esigenze della catechesi (fedeltà a Dio), ma anche all'attuale contesto socio-culturale (fedeltà all'uomo).
Segue un ampio studio del catecheta ***Jerome Vallabaraj*** che, valorizzando i dati teologici e delle scienze umane, si sofferma sulla figura del catechista come *adulto*, cioè come persona matura sul piano umano e spirituale, capace perciò di una efficace catechesi a chi è in uno stadio particolarmente evolutivo della propria esistenza.

QUALE CATECHISTA PER L'INIZIAZIONE CRISTIANA DEI RAGAZZI

Ubaldo Montisci

Il Forum ha come titolo: «I catechisti e la loro formazione»; sono due tematiche strettamente collegate che fanno riferimento ad un insieme complesso di relazioni interdipendenti: la *formazione* si pone al servizio di una specifica immagine di *catechista*; questa, a sua volta, dipende dal concetto di *catechesi* e dal modello di *Chiesa* che si prendono come riferimento.[1] È indispensabile, inoltre, pensare questi rapporti all'interno del particolare *contesto socioculturale* in cui ci si trova a vivere.

Concentro la mia attenzione soprattutto su alcuni dati problematici che, a vario titolo, richiedono oggi una riflessione critica in vista di un ripensamento dell'identità e della formazione dei catechisti. Alla fine, suggerisco alcuni elementi utili per orientare una prassi formativa capace di abilitare dei catechisti di qualità.

1. SCARSA EFFICACIA DELL'ATTUALE IMPIANTO FORMATIVO

La formazione dei catechisti costituisce un compito vitale, un impegno prioritario per le comunità cristiane. Lo attesta a chiare lettere il *Direttorio Generale per la Catechesi*: «Tutti questi compiti nascono dalla convinzione che qualsiasi attività pastorale, che non faccia assegnamento per la sua realizzazione su persone veramente formate e preparate, mette a rischio la sua qualità. Gli strumenti di lavoro non possono essere veramente efficaci se non saranno utilizzati da catechisti ben formati. Pertanto, l'adeguata *formazione dei catechisti* non può essere trascurata in favore dell'aggiornamento dei testi e di una migliore organizzazione della catechesi».[2]

A ben guardare però, almeno nella realtà italiana, sussiste una certa divaricazione tra il piano teorico e l'attività concreta. Mentre si assiste, infatti, alla produzione di documenti magisteriali significativi e di studi di qualità, tale dovere rimane piuttosto disatteso nella prassi: «Si deve inoltre constatare che in molte comunità ecclesiali il *lavoro forma-*

tivo è carente o addirittura assente, per cui è necessario "*maturare una decisione coraggiosa a cambiare le cose*"».[3]

Il vero problema dell'inadeguatezza del modello formativo attuale sta nello *"scollamento" tra obiettivi pastorali e formativi*:[4] l'attuale prassi formativa dei catechisti non risponde più alle esigenze della nuova evangelizzazione. La cultura occidentale, infatti, è definitivamente uscita dal regime di cristianità: oggi, in un contesto di pluralismo culturale e religioso, in una società che considera la libertà e la realizzazione personale come valori indiscussi, la fede cristiana non è più un dato normalmente acquisito; essa non può essere che nell'ordine della libertà e della scelta.

Il problema dell'inadeguatezza del modello formativo attuale sta nello "scollamento" tra obiettivi pastorali e formativi.

La formazione tradizionale era al servizio di una catechesi specializzata nel "nutrire" una fede già data e trasmessa per "osmosi" nella società. Essa, invece, si rivela inadeguata nell'attuale contesto di primo annuncio, nel quale è indispensabile "proporre" il Vangelo in vista della conversione e della fede. Questa prospettiva inedita chiede ai cristiani e ai catechisti di operare con una logica nuova, con atteggiamenti e competenze differenti rispetto al passato. Una formazione che non evolve, che non tiene conto dei mutamenti in corso, ha come conseguenza la preparazione di catechisti abilitati solo per interventi generici e comunque obsoleti rispetto alle attuali necessità.

Il primo passo necessario, quindi, è quello di definire con maggiore precisione l'identità del catechista del nuovo millennio, perché poi la formazione possa risultare realmente qualificante.

2. IL CATECHISTA NELLA COMUNITÀ CRISTIANA

Gli studi mettono in luce numerosi modi di definire questo ruolo ecclesiale. In generale, «il catechista è l'operatore pastorale che, possedendo una maturità umana e cristiana di base e una certa competenza pastorale, in nome della comunità ecclesiale a cui appartiene e su "mandato" del vescovo o di un delegato, promuove e guida un itinerario organico e progressivo di formazione cristiana, per un determinato gruppo di destinatari».[5]

Il DGC, n. 156, afferma che «il catechista è intrinsecamente un mediatore che facilita la comunicazione tra le persone e il mistero di Dio e dei soggetti tra loro e con la comunità».

In Italia, risultano interessanti le affermazioni contenute nella *Nota* pastorale del 1982 sulla formazione dei catechisti. I dati per noi più rilevanti, nella sezione «L'identità del catechista» (FdC, nn. 12-16), possono essere così ricapitolati: il catechista è un credente chiamato ad annunciare il Vangelo, nella Chiesa, al servizio dell'uomo, come maestro, educatore e testimone, per la crescita di tutti.[6]

Il successivo documento del 1991,[7] individua alcuni atteggiamenti spirituali che qualificano la figura del catechista: egli è discepolo, testimone, missionario, si fa compagno di strada, è l'uomo delle armonie (OIFC, parte III, paragrafo 3). Il testo

conclude indicando nell'«educatore nella fede» il tratto caratteristico del catechista parrocchiale.

In riferimento esclusivamente all'identità del catechista per l'IC, il recente testo della CEI afferma: «Il catechista dell'IC è una persona trasformata dalla fede che, per questo, rende ragione della propria speranza instaurando con coloro che iniziano il cammino un rapporto di maternità/paternità nella fede dentro un'esperienza comune di fraternità. Questo vuol dire che il catechista è uno che: si scopre dentro il progetto di Dio e si rende disponibile a seguirlo; vive la risposta alla chiamata dentro una comunità che lo convoca; si sente mandato ad annunciare l'amore di Dio; accompagna il cammino d'IC nella sua globalità; agisce con la comunità e insieme alla comunità; verifica e confronta costantemente la sua azione educativa» (FCIC, n. 19). L'accento qui non è posto tanto sul ruolo ma, significativamente, sull'essere stesso del catechista, coinvolto esistenzialmente nella sua missione.

Nell'insieme dei termini che concorrono ad individuare la fisionomia del catechista, sembra avere un certo successo, nella nostra realtà contemporanea, quello di *accompagnatore*, di "compagno di viaggio".

«Il catechista dell'IC è una persona trasformata dalla fede che rende ragione della propria speranza».

Ormai acquisito il fatto che l'impegno nei confronti della catechesi è sì di tutti ma «non è una responsabilità indistinta» (FdC, n. 11), che coinvolge a vario titolo i membri delle comunità cristiane,[8] e che i vari contesti necessitano di figure diverse di catechisti,[9] oggi l'interesse dei responsabili si volge verso i *formatori dei formatori*,[10] figure intermedie tra gli esperti e i catechisti di base. Si tratta di persone che svolgono un ruolo delicato di raccordo con competenze che necessitano di uno specifico intervento formativo.

3. NUOVE ESIGENZE RICHIEDONO COMPETENZE RINNOVATE NEI CATECHISTI

È compito della formazione garantire la qualificazione di operatori pastorali adeguati alle necessità dei nostri tempi. Si è detto che è urgente cambiare qualcosa, ma *la scelta del modello formativo non è mai neutra*: nel ripensarlo, non va trascurato il fatto che la formazione è chiamata a confrontarsi con le sfide che provengono dal contesto di nuova evangelizzazione, da un più preciso concetto di catechesi che è maturato nel tempo, dall'apporto delle scienze umane e della formazione, dai bisogni manifestati dagli stessi catechisti.

3.1. Formare secondo i fini autentici della catechesi

La catechesi è chiamata non tanto – o non solo – a trasmettere un bagaglio di conoscenze ma a *favorire la comunione del convertito con Gesù Cristo*. Si tratta di una "esperienza globale" richiesta in primo luogo agli stessi catechisti; la formazione, pertanto, si pone l'obiettivo prioritario di favorire una relazione vitale con Gesù Cristo in modo che, "trasformati" loro per primi da questo incontro, sia-

no poi capaci di comunicarlo ad altri: «Il catechista è [...] uno che possiede la capacità di trasmettere ad altre persone le sue esperienze di vita cristiane e di parteciparle» (FCIC, n. 19).

Viene anche recuperato il ruolo della comunità come soggetto evangelizzatore. Oggi, nonostante le resistenze derivanti da una radicata mentalità di delega e la fatica che nasce dalle accresciute responsabilità per tutti, cresce la consapevolezza che *soggetto della catechesi è l'intera comunità cristiana*. La formazione non può non tenere conto di tale acquisizione e, ad esempio, può adoperarsi concretamente per privilegiare interventi che mentalizzino e abilitino a lavorare in *équipe*.

3.2. Formare per vivere in un'epoca di transizione

Già la *Gaudium et Spes* (GS), nel parlare delle condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, osservava che «è lecito parlare di una nuova epoca della storia umana» (GS, n. 54). Le attuali profonde trasformazioni socio-culturali hanno ripercussioni pure sul modo di credere delle persone e sulla loro relazione con la Chiesa, mettono in discussione l'impianto pastorale consolidato e richiedono un ripensamento della prassi formativa.

I catechisti sono uomini e donne profondamente inseriti nella società. Non si può pensare che possano restare immuni dal clima culturale in cui sono immersi e che incide notevolmente sul modo di pensare e agire del cristiano.

È impossibile fare una rassegna completa dei tratti caratteristici della cultura contemporanea; tuttavia, alcuni elementi risaltano in maniera più evidente.[11]

3.2.1. Elementi problematici e stimolanti dell'attuale contesto culturale occidentale

Innanzitutto, in generale, si constata che, soprattutto a partire dagli anni Settanta, si è progressivamente affermato in Occidente *un nuovo modello culturale di uomo*: «La fede cristiana, intesa sia sotto l'aspetto soggettivo (l'uomo in quanto credente), sia sotto l'aspetto oggettivo (l'insieme delle verità da credere, delle pratiche religiose e delle norme da osservare), ha di fronte a sé un uomo "nuovo", che pensa, sente, reagisce, si comporta in maniera radicalmente diversa dal passato».[12]

Cadute le certezze costituite dalle ideologie,[13] venuta meno la fiducia nelle promesse del progresso tecnologico, la nostra società appare permeata oggi da un malessere diffuso, impregnata da un senso di *impotenza e incertezza* che produce smarrimento e induce a rinchiudersi in se stessi, a vivere il mondo e, soprattutto, il *futuro come una minaccia*.[14] A detta dei Padri sinodali il bisogno più forte è proprio quello di restituire speranza all'Europa.[15]

I catechisti sono uomini e donne inseriti nella società. Non si può pensare che possano restare immuni dal clima culturale in cui sono immersi.

È una società in cui giocano un ruolo da protagonista i *media*, favoriti dal processo di globalizzazione.[16] Gli strumenti della comunicazione sociale esercitano nella vita dell'uomo contemporaneo una presenza così invasiva e pervasiva che è difficile sottrarsi al loro influsso. Il rischio che l'individuo pensi, parli e compia delle scelte secondo i modelli proposti e imposti dai *media*, fino a esserne profondamente plasmato nel suo

modo di pensare e di vivere, è tutt'altro che remoto.

Viviamo in una *società "complessa"*,[17] che ha frantumato la cultura sociale organizzandola non più intorno ad un centro simbolico condiviso da tutti ma intorno ad una pluralità di centri che forniscono pluralità di valori non più assoluti ma relativi e precari. È difficile oggi non solo scegliere e gerarchizzare gli stessi valori, ma anche i bisogni e le opportunità presenti nella società.

La fede cristiana ha di fronte a sé un uomo "nuovo", che pensa e sente in maniera radicalmente diversa dal passato.

Si ha così, a livello individuale, un'*identità personale frammentata*, composita, in continua evoluzione, ambivalente, contraddittoria e mai compiutamente raggiunta, che viene proposta come un modello all'altezza dei tempi. Nel labirinto prodotto dalla virtualità relazionale e dalla complessità sociale il non avere una identità stabile, coerente e unitaria è ritenuto normale.[18]

Le stesse esperienze che la persona vive acquisiscono un significato relativo che si esaurisce al suo interno, non riuscendo a collegarsi alle altre esperienze esistenziali e quindi ad un senso più generale. Questo comporta, tra l'altro, una forte difficoltà da parte della persona a dare coerenza ai suoi atteggiamenti e ai comportamenti che manifesta lungo l'asse del suo tempo quotidiano.

A livello sociale, invece, viene affermandosi una società *"liquida"*,[19] cioè priva di qualsiasi fondamento valoriale "solido" condiviso da tutti, che trova origine nell'orientamento impresso alla società dal ruolo egemonico assunto dall'economia nella prima modernità. Tale sviluppo esigeva l'eliminazione di qualsiasi realtà che rimandasse a qualcosa di "stabile", di "solido", di "eterno" che sarebbe stata d'intralcio all'espansione del suo potere.

Una conseguenza rilevante del ruolo dominante esercitato dall'economia nelle nostre società, inoltre, è *l'affermarsi dell'utile e dell'efficienza come valori assoluti*, con l'ossessione della *performance* e il rischio di depressione per l'individuo; e – cosa che appare molto più rilevante – con una ricaduta negativa sulle istituzioni educative, quali la scuola e la famiglia, orientate a loro volta secondo criteri riduttivi ispirati da tali logiche.

Gli spostamenti interni europei e il crescente flusso migratorio hanno portato le nostre società a confrontarsi con un "meticciato culturale"[20] impensabile fino a poco tempo fa, venutosi a formare in modo rapido e senza alcuna transizione, che dà opportunità di molteplici forme di incontro, ma anche occasione a frequenti tensioni e conflitti.[21]

Al posto dei luoghi antropologici, spazi umani dove si costruisce l'identità dei loro appartenenti, dove esiste un tessuto relazionale che unisce le persone e dove si congiungono la memoria di una propria storia passata, il vissuto caratterizzante il presente e l'apertura a un proprio futuro, si vanno diffondendo i *non luoghi*,[22] che non creano un'identità singola, né relazione, ma solitudine e similitudine.

Si ha, a livello individuale, un'identità personale frammentata, composita, in continua evoluzione, ambivalente, contraddittoria.

Si è diffuso un *soggettivismo esasperato*, a tal punto che la cultura contemporanea sembra rifiutare ogni riferimento a ciò che "trascende" l'individuo. L'idea di libertà è proclamata retoricamente come il tratto distintivo della nostra condizione e la scelta individuale il valore fondativo della nostra epoca.[23] Si afferma progressivamente la matrice anti-istituzionale mentre viene meno il valore educativo del principio di autorità.

Sganciata da riferimenti istituzionali, la libertà viene intesa essenzialmente come "*autorealizzazione*". Si è di fronte alla globalizzazione dell'individualismo: solo l'io e la sua realizzazione sembrano avere oggi diritto di piena cittadinanza.[24] Ogni contesto sociale (famiglia, gruppo, identità) tende a diventare autoreferenziale e a dotarsi di norme, valori e limiti propri e, in tale prospettiva, anche il discorso morale diventa un fatto meramente privato.

Oggi si vive di presente ed è paradossale scoprire che, in un tempo che pretende di cancellare l'idea del limite, il nostro orizzonte temporale sprofonda nel presente assoluto, cancellando ogni idea di futuro. Il presente è dato da una successione continua di nuovi inizi che non si accumulano; tutto questo perché, secondo criteri di opportunità, *si evitano scelte definitive* che obbligano a vincoli, responsabilità, conseguenze a lungo termine. Come pure, si manifesta l'incapacità a dilazionare l'appagamento dei desideri mentre si afferma uno stile di vita ispirato alla *gratificazione istantanea*.

Si è diffuso un soggettivismo esasperato: la cultura contemporanea sembra rifiutare ogni riferimento a ciò che "trascende" l'individuo.

Da tempo si parla di "*pensiero debole*",[25] cioè di un tipo particolare di sapere caratterizzato dal profondo ripensamento di tutte le nozioni che erano servite da fondamento alla civiltà occidentale in ogni campo della cultura. Secondo questa prospettiva i valori tradizionali sarebbero diventati tali solo a causa di precise condizioni storiche che oggi non sussistono più; per questo motivo deve essere messa in crisi la loro pretesa di verità. A fondamento del pensiero debole c'è l'idea che il pensiero non è in grado di conoscere l'essere e quindi non può neppure individuare valori oggettivi e validi per tutti gli uomini. Si ricerca l'autenticità, la sincerità, piuttosto che la verità.

3.2.2. Ricaduta nelle comunità cristiane

Quanto sin qui detto influenza anche la vita delle comunità cristiane. Si assiste alla progressiva scomparsa della "società cristiana": «È ormai tramontata, anche nei Paesi di antica evangelizzazione, la situazione di una "società cristiana", che, pur tra le tante debolezze che sempre segnano l'umano, si rifaceva esplicitamente ai valori evangelici. Oggi si deve affrontare con coraggio una situazione che si fa sempre più varia e impegnativa, nel contesto della globalizzazione e del nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture che la caratterizza».[26]

Le indagini sociologiche condotte nell'Europa occidentale rilevano che nella società contemporanea il cristianesimo – in realtà, la stessa fede religiosa – tende a *privatizzarsi*, nella vita pubblica, e a *soggettivizzarsi*, nella vita ecclesiale.[27] Le ricerche denunciano una *progressiva marginalizzazione del cristianesimo*, poco significativo culturalmente, ridotto a fatto privato ed esposto al rischio di di-

ventare solamente una delle tante risorse per il benessere dell'individuo.[28]

Gli studi specialistici mettono in luce che all'interno stesso della Chiesa si diffondono degli atteggiamenti che hanno sostituito l'ateismo nel suo aspetto di principale problema socioreligioso: tra questi appaiono rilevanti *la non appartenenza istituzionale*,[29] che va dal sincretismo all'agnosticismo, e *l'indifferenza religiosa*,[30] che non considera la religione come una dimensione "ermeneutica" della vita: «La questione su Dio non è segnata dalla polemica ma semplicemente non è avvertita come questione fondamentale: la vita si concentra *altrove*».[31]

Se è vero che il "sacro" permane, si vanno però diffondendo forme di "nomadismo" religioso.

Se è vero che il "sacro" permane, si vanno però diffondendo forme di *"nomadismo" religioso*, di ricerca cioè di sempre nuove esperienze ed emozioni religiose, che trovano attuazione al di fuori del cattolicesimo.

Inoltre lo spirito obiettivo e critico, tipico della cultura contemporanea, mette in discussione la categoria del "mistero", centrale nel cristianesimo.[32]

3.2.3. Tratti di segno positivo

Questi elementi costituiscono non solo un pericolo ma anche un forte stimolo per le comunità cristiane perché, se saputi interpretare nelle loro esigenze più profonde (ad es., centralità della persona, valore della libertà) o nelle integrazioni/correzioni di cui inevitabilmente hanno bisogno (ad es., l'urgenza di solidarietà e di "vivere insieme" oggi particolarmente sentite), possono rappresentare una risorsa per la prassi formativa ecclesiale.

3.3. Formare tenendo conto delle esigenze della nuova evangelizzazione

Si è soliti pensare che le modifiche nella formazione e qualificazione degli operatori pastorali derivino dalle nuove urgenze indotte dal mutato contesto culturale. In realtà, i cambiamenti sono esigiti anche da una seria presa di coscienza delle esigenze della nuova evangelizzazione.

A livello di Chiesa universale, il tema della *nuova evangelizzazione*, caro a Giovanni Paolo II, ha avuto un momento fondamentale nell'evento del Giubileo dell'anno Duemila e un impulso determinante nella *Novo Millennio Ineunte*, con il suo invito evocativo a "prendere il largo", a impegnarsi per una nuova evangelizzazione e inculturazione della fede.

Il cammino recente della Chiesa italiana è stato ispirato dagli orientamenti pastorali per il decennio 2001-2010,[33] concretizzati dalle tre *Note* sull'*iniziazione cristiana*,[34] dal documento sul volto missionario della parrocchia,[35] e finalmente culminate nella *Nota* pastorale sul *primo annuncio*.[36]

In questo decennio sta maturando un cambiamento di prospettiva che riguarda la *parrocchia*, chiamata ad andare oltre la "cura delle anime" verso una dimensione missionaria, evangelizzante, estroversa e non più centrata sulle sue strutture; il *processo di iniziazione cristiana*, finalizzato non ai sacramenti ma alla vita cristiana, che mette al centro gli adulti con attenzione ai "ricomincianti", che adotta uno stile "catecumenale"; la stessa *catechesi*, tenuta a sua volta a recuperare il primo annuncio, orientato a proporre la fede come esperienza globale di vita.

Tutto ciò non può non interessare la prassi formativa ecclesiale. Come in occasione della pubblicazione dei nuovi catechismi secondo gli orientamenti del *Rinnovamento della Catechesi* (RdC) si è reso necessario «*preparare* nel giro di pochi anni una "nuova generazione" di catechisti e aggiornare o "riqualificare" quella già esistente»,[37] così sembra indispensabile oggi formare degli operatori pastorali in grado di attuare concretamente le nuove scelte pastorali della Chiesa italiana.

Risulta indispensabile oggi formare operatori pastorali in grado di attuare le nuove scelte pastorali della Chiesa italiana.

3.4. Formare valorizzando l'apporto delle scienze umane e della formazione

Nel mondo della formazione si sono verificati negli ultimi anni dei cambiamenti significativi.[38] Oggi si vanno affermando teorie e tecniche che si orientano con sempre maggiore convinzione verso concezioni in cui gioca un ruolo da protagonista il soggetto, disponibile alla formazione e corresponsabile di essa.

Coerentemente, nel processo pedagogico l'attenzione si è trasferita dai requisiti richiesti ad un buon formatore alle modalità attraverso cui l'educando perviene alla propria maturità: l'accento viene messo non tanto sulla trasmissione, ma sulla *appropriazione*. In quest'ottica, acquista rilevanza il termine *"apprendere"*, concetto cruciale che ha il pregio di rivalutare la dimensione soggettiva di chi partecipa e di mettere in luce la rilevanza dell'inter-azione, dello scambio, del dialogo, dell'*apprendere insieme*.

Così viene a modificarsi anche l'immagine di "processo formativo". Ad un'idea "deterministica" che intendeva il percorso come un insieme concatenato di attività orientate al conseguimento di obiettivi definiti in anticipo, si sostituisce una prospettiva *"dinamica"* che vede il processo come un fluire di eventi i cui tratti essenziali, gli svolgimenti, le direzioni, sono stabiliti in corso d'opera dagli stessi attori sociali, in modo più aderente alle condizioni reali in cui concretamente si opera.

Anche se la loro trasposizione in ambito ecclesiale non è priva di problematicità, tali acquisizioni possono aprire nuove prospettive nella formazione dei catechisti.

3.5. Progettare la formazione

Una formazione di qualità deve possedere caratteri di completezza, sistematicità e organicità, elementi che non possono essere lasciati all'improvvisazione.

Il DGC, n. 274, richiede un *intervento locale programmato*, a livello diocesano oltre che parrocchiale. Occorre andare al di là di una logica ancora dominante: quella di risolvere sbrigativamente la fase della formazione iniziale per offrire successivamente proposte disomogenee e occasionali, legate più alla disponibili-

Il DGC insiste su una formazione non omologante ma "incarnata", aderente al contesto particolare.

tà dei singoli che alla capacità di condividere un itinerario rigoroso.

Il DGC, inoltre, sembra insistere su una formazione non omologante ma "*incarnata*", aderente al contesto particolare in cui concretamente si opera (DGC, n. 218).

Mentre è da auspicare una maggiore competenza catechistica da parte dei presbiteri (DGC, n. 234), va anche ribadito che la formazione «non può ignorare *il carattere proprio del laico nella Chiesa* e non deve essere concepita come mera sintesi di quella che ricevono i religiosi o i sacerdoti», ma è tenuta a coltivare la loro particolare spiritualità (DGC, n. 237).

La pedagogia utilizzata nella formazione ha un'importanza fondamentale. Come criterio generale occorre sottolineare la necessità della *coerenza tra la pedagogia globale della formazione dei catechisti e la pedagogia propria di un processo catechistico*. «Sarebbe molto difficile per il catechista improvvisare, nella sua azione, uno stile e una sensibilità, ai quali non fosse stato iniziato durante la propria formazione» (DGC, n. 237). Per il raggiungimento di questi obiettivi, sembra da privilegiarsi un modello formativo che si realizza attraverso la ricerca e il confronto interpersonale ("laboratorio") e attraverso l'alternanza di teoria e prassi.

Sembra da privilegiarsi un modello formativo che si realizza attraverso la ricerca e il confronto interpersonale.

Di fronte a prospettive unilaterali, che accentuano eccessivamente il "sapere" o il "fare", occorre non scordare mai che l'ago della bilancia è costituito dall'*essere* del catechista, a cui si unisce anche il saper "convivere": questi elementi non vanno contrapposti ma armonizzati. L'itinerario deve condurre ad una maturazione umano-cristiana e deve trattarsi di una formazione che inneschi processi di cambiamento e di "trasformazione" nei catechisti.

4. ALCUNE LINEE ORIENTATIVE

Sono tanti gli elementi che entrano in gioco. Mi limito ad indicare, in maniera generale, alcune attenzioni che – a mio avviso – possono contribuire a migliorare la formazione e l'attività dei catechisti nelle comunità cristiane.

4.1. Centralità della comunità cristiana e della sua formazione

Il riferimento alla comunità è richiesto, in primo luogo, dal fatto che titolare e responsabile della catechesi è tutta la comunità ecclesiale (DGC, n. 220), ma anche dalla consapevolezza che l'efficacia dell'attività dei catechisti dipende in gran parte dalla "qualità cristiana" delle comunità in cui operano: la crescita verso la maturità della fede, infatti, riguarda pure queste ultime e non solo le singole persone.[39]

La catechesi, nelle varie forme in cui si presenta, va fondata su una evangelizzazione dell'intero ambiente ecclesiale, in modo da potersi alimentare nel contatto con una comunità adulta che cresce, condivide, celebra e serve.[40] Solo una comunità oggetto di formazione

catechistica sarà capace di rendere concretamente operativa la consapevolezza che la catechesi è un'azione di cui l'intera Chiesa deve sentirsi responsabile – e dunque è un compito che impegna tutti i fedeli – e potrà garantire l'ambiente idoneo all'attività propria dei catechisti.

4.2. Il catechista risponde ad una vocazione

Nella Chiesa, ogni battezzato è chiamato dallo Spirito a dare il suo contributo per l'avvento del Regno di Dio. L'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo mette in luce come, all'interno della vocazione laicale *comune*, fioriscano vocazioni *particolari* che contribuiscono a edificare il Corpo mistico di Cristo.[41] Tra queste si può annoverare quella di "catechista".

L'efficacia dell'attività dei catechisti dipende in gran parte dalla "qualità cristiana" delle comunità in cui operano.

La grandezza della figura del catechista è da cogliere alla sua origine: è il Signore a chiamare i catechisti per la sua Chiesa. Non si sceglie di diventare catechisti, ma si risponde ad un invito di Dio: «Il catechista è consacrato e inviato da Cristo» per mezzo della Chiesa.[42]

Eppure, di questa "grandezza" non c'è spesso coscienza negli stessi catechisti e si assiste ad una colpevole trascuratezza da parte dei parroci che, per fronteggiare l'emergenza, trascurano la ponderazione nella scelta dei nuovi catechisti e l'impegno per una loro successiva formazione di qualità.

Il momento del discernimento è indispensabile e delicato: elementi specifici della vocazione catechistica vanno considerati: una consapevole decisione per Gesù Cristo, da consolidare in un cammino di fede permanente; l'appartenenza responsabile alla Chiesa, in spirito di comunione e nella complementarità con gli altri ministeri; la capacità di favorire la progressiva integrazione tra la fede e la vita dei catechizzandi.[43]

Può essere utile ricordare alcuni criteri, indicati ufficialmente, per cui non è opportuno ammettere alcune persone al servizio di catechista: «Occorre una particolare cura perché questo importante ministero non sia affidato: - a persone che attraversano profonde crisi di fede o manifestano gravi dubbi e incertezze su aspetti fondamentali della esperienza cristiana; - a persone sprovvedute nei contenuti della dottrina del Concilio Vaticano II e prive di sensibilità culturale ed ecclesiale, anche se dotate di competenze didattiche professionali; - a persone fragili dal punto di vista psicologico o con una pratica religiosa e una esperienza di fede non equilibrata, anche se desiderose di rendersi utili; - a persone che sul piano della vita privata o pubblica non possano dare una testimonianza di fede».[44]

È il Signore a chiamare i catechisti per la sua Chiesa. Non si sceglie di diventare catechisti.

Va superata una mentalità ancora diffusa che porta a una certa svalutazione della vocazione del catechista: «L'idea falsa della vocazione di catechista, presentata come non abbastanza "esigente" e "impegnata", accettata solo come

"vocazione" di passaggio, che le anime generose vivono come un momento in vista di orizzonti più vasti, ha già bloccato molte vocazioni di catechisti. Ciò significa non conoscere la natura e le possibilità della vita di un catechista e dimenticare che è compito dello Spirito e non delle istituzioni umane dare ad ognuno i doni e le grazie che ne configurano la vita e la vocazione».[45]

4.3. Con una identità riconosciuta e condivisa

È il problema della *ministerialità*, un aspetto sul quale non c'è unanimità. Alcuni documenti postconciliari qualificano il servizio della Parola come un ministero;[46] altri, pur riconoscendo la centralità della catechesi, non arrivano a parlare di ministero formalmente istituito ma le riconoscono «una funzione di grandissimo rilievo nella Chiesa».[47]

A seguito del dibattito avvenuto al V Sinodo dei vescovi (1977), il servizio catechistico venne recepito da numerose Conferenze episcopali come "ministero di fatto",[48] e in questa accezione si è diffuso nella mentalità comune.

Le caratteristiche essenziali che individuano un "ministero di fatto" fanno riferimento a dei servizi pubblici resi alla Chiesa in modo consistente e costante, svolti senza titoli ufficiali, con il tacito ed effettivo consenso dell'autorità ecclesiastica.[49]

A prescindere dal problema aperto dall'istituzionalizzazione del ministero del catechista, tra l'altro ridimensionato con il Sinodo sui laici, sembra importante offrire un'interpretazione ministeriale del suo servizio, garantendo una formazione adeguata e specifica.

4.4. In un lavoro di équipe

Da qualche tempo si considera il catechista non da solo ma all'interno del *gruppo dei catechisti*; è un mutamento assai significativo, che tiene conto della natura ecclesiale della catechesi, ma anche della complessità dell'atto catechistico.

Il catechista non agisce mai isolatamente; ce lo ricorda la *Evangelii Nuntiandi*: «Allorché il più sconosciuto predicatore, catechista o pastore, nel luogo più remoto, predica il Vangelo, [...] anche se si trova solo compie un atto di Chiesa».[50] Il contesto attuale, inoltre, richiede ai catechisti tutta una serie di competenze e abilità che sono difficili da ritrovare in una sola persona e trovano più facilmente soluzione in un insieme di operatori.

È tempo di attuare quel modello di Chiesa "serva dell'umanità" che vede la comunione ecclesiale aperta al servizio dell'umanità.

Il gruppo dei catechisti, non solo in funzione del compito da svolgere ma primariamente come luogo teologico, si rivela così una risorsa fondamentale e insostituibile e richiede un cammino di mentalizzazione da parte dei responsabili della formazione ai vari livelli.

4.5. Al servizio di un modello di Chiesa e di catechesi

Il modo con cui viene vissuta e pensata la Chiesa, anche se in maniera inconsapevole, si ripercuote profondamente su tutto il processo catechistico. A partire dal Vaticano II, attraverso un profondo e complesso processo di rinnovamento, la Chiesa si è ricompresa in modo nuovo; è tempo di attuare com-

piutamente anche da noi quel *modello di Chiesa-serva-dell'umanità*, introdotto dalla *Gaudium et Spes*, che vede la comunione ecclesiale aperta al servizio dell'umanità nei suoi bisogni concreti.[51]

La figura del catechista, inoltre, si definisce in rapporto alla catechesi; quindi ad ogni concezione di catechesi corrisponde una diversa definizione della figura e del ruolo del catechista. Il DGC, nel parlare di formazione degli operatori, afferma che essa non può non tener conto della finalità cristocentrica della catechesi, che cerca di favorire non la semplice conoscenza ma la *comunione vitale del convertito con Gesù Cristo* (n. 235), e che i catechisti vanno preparati «perché siano in grado di trasmettere non solo un insegnamento, ma anche una formazione cristiana integrale» (n. 237).

I mutamenti che segnano la nostra epoca, inoltre, obbligano la catechesi a passare da una funzione di "socializzazione" religiosa e di puro "mantenimento" verso una "proposta" della fede a persone che non conoscono Cristo o non lo ritengono rilevante per la loro vita. Le scelte sono molteplici e, qualunque esse siano, non sono prive di conseguenze per l'identità e la formazione dei catechisti.

5. CONCLUSIONE

Il servizio fondamentale dei catechisti è reso più impegnativo da alcune situazioni inedite nel nostro contesto occidentale e dalle accresciute aspettative in àmbito ecclesiale. A loro spetta il compito di diventare *seminatori di speranza* nel terreno del mondo. "Seminatori", perché il nostro è di nuovo un tempo che richiede la fatica del primo annuncio; "di speranza", perché l'annuncio del Crocifisso Risorto, è sorgente di speranza per l'umanità.

Alle comunità rimane il dovere di riconoscere il loro ruolo e la loro responsabilità, senza mai dimenticare che «i catechisti non sono un "prodotto" da confezionare, ma un dono di Dio da scoprire, accogliere, valorizzare» (FdC, n. 3).

[1] «La comunità ecclesiale, il progetto catechistico, gli stessi catechismi, i catechisti, sono realtà tra loro strettamente correlate. Ogni iniziativa pastorale, anche quando è diretta specificamente ad una di esse, non può mai dimenticare questo rapporto»: COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. Orientamenti pastorali* (FdC), 25 marzo 1982, n. 4.

[2] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC), Città del Vaticano, LEV 1997, n. 234.

[3] UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE (UCN), *La formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi* (FCIC), 4 giugno 2006, n. 2.

[4] Cf L. MEDDI, *Organizzare la formazione dei catechisti in Italia. Elementi di analisi e prospettive*, in *Notiziario dell'UCN* 27 (1998) 4, 58-60.

[5] L. SORAVITO, *Catechista*, in J. GEVAERT (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Torino-Leumann, Elledici 1986, p. 126.

[6] Si veda l'interessante commento a questa sezione del documento di G. GATTI (ed.), *Essere catechisti oggi. Guida alla lettura de "La formazione dei catechisti nella comunità cristiana"*, Torino-Leumann, Elledici 1982, pp. 68-78.

[7] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI) - UCN, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti* (OIFC), del 2 aprile 1991.

[8] Il DGC, nn. 220-231, elenca: il *vescovo*, "primissimo" responsabile della catechesi, "catechista per eccellenza" nella Chiesa particolare; i *presbiteri*, nel ruolo di pastori ed educatori della comunità cristiana; i *genitori*, primi educatori della fede dei propri figli; i *religiosi*, che offrono un contributo originale e peculiare derivante dalla loro condizione specifica; i *laici*, di cui si auspica una dedizione non occasionale ma più stabile e generosa.

[9] Il DGC, n. 232, indica, innanzitutto, il bisogno di *catechisti in terra di missione*, ai quali il titolo si applica in modo del tutto speciale, e *nelle*

Chiese di antica cristianità, dove emerge la necessità dell'animazione delle *piccole comunità rurali*, a rischio di trascuratezza per la diminuzione del clero. Altri operatori della catechesi servono per la penetrazione missionaria nei quartieri popolari delle *grandi città*. Mentre, poi, è opportuno insistere sulla basilare figura del catechista dei bambini, dei fanciulli e degli adolescenti, appare altrettanto importante formare *catechisti dei giovani e degli adulti*. Va pensata pure la qualificazione di *catechisti per gli incontri presacramentali*, capaci di rivolgersi agli adulti in occasione della richiesta dei sacramenti in famiglia; come pure dei catechisti per *le persone della terza età, disadattate* e *disabili*, per i *migranti* e le *persone emarginate* dalla moderna evoluzione.

[10] Si vedano, ad es., R. PAGANELLI, *Formare i formatori dei catechisti. Valori e itinerari sottesi al processo formativo*, Bologna, Dehoniane 2002; GC. BARBON, *Nuovi processi formativi nella catechesi. Metodo e itinerari*, Bologna, Dehoniane 2003.

[11] Un'analisi più ampia è presentata da U. MONTISCI, *La catechesi e le tendenze culturali emergenti. Il punto di vista antropologico-catechetico*, in P. ZUPPA (ed.), *La catechesi eco della parola e interprete di speranza. Educazione alla fede e questione ermeneutica*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2007, pp. 125-154.

[12] *Un nuovo modello di uomo interpella la Chiesa. Fede cristiana e realtà italiana*, Editoriale de *La Civiltà Cattolica* 153 (2002) II, 525.

[13] Cf J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 1981. L'autore parla dei *grandi racconti* o *miti-quadro* della modernità, come l'ideale dell'emancipazione nell'illuminismo, la teleologia dello spirito nell'idealismo, l'ermeneutica del senso nello storicismo, che presumevano un quadro unitario che potesse guidare il progresso dell'umanità e che oggi sono venuti meno.

[14] Cf U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci 2000; M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli 2004; Z. BAUMAN, *Fiducia e paura nella città*, Milano, Mondadori 2005; U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli 2007.

[15] GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003, n. 4.

[16] Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza 2007.

[17] Cf R. MION, *Complessità sociale*, in J.M. PRELLEZO - G. MALIZIA - C. NANNI (edd.), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Roma, LAS 2008², pp. 222-224.

[18] Cf M. POLLO, *Animazione culturale. Teoria e metodo*, Roma, LAS 2002, p. 33.

[19] Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza 2002.

[20] Cf J. AUDINET, *Il tempo del meticciato*, Brescia, Queriniana 2001; M. CALLARI GALLI, *Il meticciato culturale. Luogo di nuove identità o di conflitto?*, Bologna, CLUEB 2005.

[21] Sulla problematica si vedano, ad esempio, in ottica pastorale: W. PAULY, *Il fenomeno del pluralismo nella religione e nella cultura. Un approccio da un punto di vista della teologia fondamentale*, e E. ALBERICH, *Nuovi compiti e prospettive per l'educazione religiosa in un contesto di pluralismo culturale e religioso*, in *Itinerarium* 12 (2004) 26, 23-37; 113-117. Sul tema si sofferma anche M. MIDALI, *Europa: nuove sfide per la prassi ecclesiale (I)*, in *Salesianum* 68 (2006) 69-90.

[22] Cf M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera,1996; R. KAPUSCINKI, *L'altro*, Milano, Feltrinelli 2007.

[23] Cf M. MAGATTI, *Prigionieri della nostra onnipotenza. Eccesso e crisi della soggettività contemporanea*, in *La Rivista del Clero Italiano* 85 (2004) 845.

[24] Cf G. AMBROSIO, *Tra fragilità ed entusiasmo. Uno sguardo al cristianesimo che verrà*, in *La Rivista del Clero Italiano* 85 (2004) 860.

[25] Uno dei massimi teorici del pensiero debole è il filosofo torinese Vattimo. Si veda, ad es., G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli 1983.

[26] GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 40.

[27] La soggettivizzazione porta ad un moltiplicarsi di posizioni e di sfumature; la recente indagine IARD individua ben undici tipologie di rapporto tra i giovani e la loro credenza religiosa: cf R. GRASSI, *I mille volti della religiosità giovanile*, in ID. (ed.), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto IARD per il Centro di Orientamento Pastorale*, Bologna, Il Mulino 2006, pp. 45-72.

[28] P. ZULEHNER, *Tipologia del senso religioso e delle sue espressioni*, relazione tenuta a Graz (31 maggio - 5 giugno 2006), osserva che «oggi un concetto dominante è quello della consolazione. Il desiderio punta sull'ottimale: benessere, assenza di sofferenza, lunga età. Le persone vogliono tutto subito». La religione rischia di essere considerata solo in quanto funzionale a questi bisogni; cfr la sintesi di Mariangela Siboldi in www.catechetica.it.

[29] «Vi è una forte "turbolenza" dell'ambiente culturale e religioso cattolico provocata da una trasformazione silenziosa dell'appartenenza personale, che avviene senza ribellioni e gesti evidenti né resistenze, in carenza di relazioni intrareligiose significative. Il declino di un'adesione che poteva essere - o sembrare - *subordinata* da parte degli individui, e l'incremento di un credere personale, globale o parziale, secondo il senso interpretante che ciascuno costruisce a se stesso. Appartenenza che quindi diventa molto differenziata sia nelle credenze che nelle pratiche, e più difficilmente controllabile dal punto di vista collettivo»: I. DE SANDRE, *Pratica, credenza e istituzionalizzazione della religione*, in F. GARELLI - G. GUIZZARDI - E. PACE (edd.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino 2003, p. 115.

[30] Cf R. Zas Fiz de Col, *Presente e futuro della pratica religiosa. Un'interpretazione*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 237-268, qui pp. 252-253.

[31] A. Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf 1990, p. 322.

[32] Cf D. Villepelet, *Catechesi come iniziazione. Quali conseguenze per l'azione catechistica?*, in *Catechesi* 74 (2004-2005) 2, 3-8.

[33] CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, 29 giugno 2001.

[34] Consiglio Episcopale Permanente della CEI, *L'iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 30 marzo 1997; *2. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, 23 maggio 1999; *3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta*, 8 giugno 2003.

[35] CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, 30 maggio 2004.

[36] Commissione Episcopale della CEI per la Dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi, *Questa è la nostra fede. Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo*, 15 maggio 2005.

[37] R. Giannatelli, *Nuovi catechisti per una nuova catechesi*, in *Catechesi* 39 (1970) 31, fasc. A, p. 39.

[38] Cf D. Lipari, *Il "processo formativo": senso di un'espressione*, in L. Meddi (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Napoli, Luciano Editore 2002, pp. 19-37.

[39] Giovanni Paolo II, *Catechesi Tradendae* (CT), 16 ottobre 1979, n. 21.

[40] Cf A. Fossion, *Verso comunità catechizzate e catechizzanti*, in *La Civiltà Cattolica* 156 (2005) I, 348. Si veda anche V. Orlando - M. Pacucci, *La Chiesa come comunità educante. La qualità educativa della comunità cristiana*, Bologna, Dehoniane 2008.

[41] Giovanni Paolo II, *Christifideles Laici*, 30 dicembre 1988, n. 56.

[42] RdC, n. 185.

[43] Cf OIFC, Prima parte, Cap. 3. *La formazione dei catechisti*.

[44] FdC, *Appendice*.

[45] J. Colomb, *Al servizio della fede. Manuale di catechetica*, vol. 2, Torino-Leumann, Elledici 1970, p. 726, nota 12.

[46] Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 73.

[47] CT, n. 71.

[48] Per l'Italia la scelta è espressa nel documento *Evangelizzazione e Ministeri* (EeM, 1977), là dove si afferma che nella comunità esistono «i cosiddetti ministeri di fatto, quei ministeri cioè che senza titoli ufficiali compiono, nella prassi pastorale, consistenti e costanti servizi pubblici alla Chiesa. Uno degli esempi più evidenti è quello dei catechisti» (EeM, n. 67); cf anche *FdC*, n. 11.

[49] Più in particolare, sono presenti i seguenti elementi: «a) *Soprannaturalità di origine*. Nasce cioè da una vocazione che è dono e grazia dello Spirito Santo, il quale chiama qualcuno ad offrire la propria fatica (cfr. Fil 4,3) per la Chiesa; b) *Ecclesialità di fine e di contenuto*. Il ministero è un servizio prettamente ecclesiale nella sua essenza e nella sua destinazione. Aiuta il ministero ordinato nelle sue funzioni e contribuisce così, per la sua parte, alla formazione della comunità cristiana nel lavoro della sua incessante fondazione, crescita e missione (EN, n. 73); c) *Stabilità di prestazione*. Il ministero non è un servizio temporaneo e transeunte che chiunque, per richiesta o per generosità, potrebbe in una data circostanza offrire. Il ministero esige una certa stabilità, almeno l'impegno di qualche anno, se non la donazione di tutta la vita; d) *Pubblicità di riconoscimento*. Il ministero, che sorge dal seno della comunità e vive per il bene della comunità, deve avere l'approvazione della comunità e, nella comunità, da chi deve esercitare il servizio dell'autorità. I modi di questo pubblico riconoscimento sono molteplici; e tuttavia il riconoscimento che manifesti all'intera comunità la qualità del servizio è indispensabile»: P. Brodoloni, *Il ministero e la spiritualità del catechista*, Roma, Paoline 1990, pp. 57-58.

[50] Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975, n. 60.

[51] Cf L.A. Gallo, *Il mistero della Chiesa per l'uomo d'oggi. Uno sguardo d'insieme*, in *Catechesi* 76 (2006-2007) 1, 15-35.

IL CATECHISTA COME ADULTO

Jerome Vallabaraj

«Nella crescita spirituale del catechista è fondamentale tenere costantemente presente la cura della *persona* del catechista e l'abilitazione al suo ministero. Soggetto della formazione è quindi *l'adulto* in quanto sollecitato nel ruolo di catechista. Andando incontro alle esigenze del suo ruolo, lo si aiuta a fare chiarezza sul proprio mondo *interiore* e sul proprio *cammino* di fede».[1]

«Nella crescita spirituale del catechista è fondamentale tenere costantemente presente la cura della "persona" del catechista».

Il tema che mi è stato affidato «Il catechista come adulto», fa subito notare che dovrei parlare del catechista come *persona adulta* e del *suo cammino di fede*. Pertanto, tratterò il tema in due parti: il catechista come *persona adulta* e il catechista come *discepolo adulto* di Gesù Cristo e, quindi, non farò nessun accenno alle competenze del catechista. Il catechista come persona adulta e come discepolo adulto viene trattato nel citato documento *La formazione dei catechisti per l'Iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi* del 2006, esplicitamente nei numeri 23-24, 27, 30. Non farò un commento su ognuno di questi numeri, ma cercherò di offrirvi una visione globale del discepolo adulto a partire dalla persona adulta.

Si racconta che uno scultore, arenatosi su un'isola, per anni ebbe come bene più prezioso una scultura, per creare la quale aveva impiegato lunghi anni, a partire da pezzi di metallo che egli aveva trovato nell'isola stessa. Man mano che realizzava il suo capolavoro, egli si conosceva sempre meglio, dominava di più il processo di creazione e il modo in cui poteva esprimere attraverso l'arte i suoi pensieri, i suoi intimi sentimenti e la sua bellezza interiore. Quando fu orgoglioso del suo capolavoro, divenne anche cosciente, in una sola volta, che egli ora poteva andare oltre come scultore e come persona. Fiducioso che la sua prossima opera gli avrebbe concesso di tuffarsi più in profondità in se stesso e che gli avrebbe offerto delle nuove sfide, si mise alla ricerca di nuovi pezzi di metallo. Ma, esplorando l'isola, scoprì con

frustrazione che non se ne trovavano affatto. Comprese allora che se avesse voluto esprimere le sue nuove intuizioni e i suoi movimenti creativi, avrebbe dovuto fondere la sua prima creazione e modellarne di nuovo un'altra.

Quale potrebbe essere la soluzione di questo dilemma?

Forse lo scultore non potrebbe sopportare la pena di fondere il suo primo capolavoro per il quale, per vari anni, ha impiegato tante energie, creatività, immaginazione e tanta parte della sua vita. Egli, allora, continuerebbe a ritoccare il suo primo capolavoro, aggiungendovi qualche elemento o consolidandone e ritoccandone altri qua e là.

O forse egli potrebbe piuttosto contemplare il suo capolavoro con uno sguardo di riconoscenza per tutto ciò che la sua realizzazione gli ha consentito di percepire e di comprendere e, dopo una pausa carica di sofferenza, potrebbe accendere il fuoco per farlo fondere.

In qualche maniera questo racconto è un indicatore sul modo di intendere il concetto di adulto. Per molti anni, per alcuni anche oggi, l'età adulta è stata considerata come un punto di arrivo da cui inizia una grande stabilità, dopo lo sconvolgimento degli anni che vanno dall'infanzia fino alla gioventù.

Si tratta di un concetto discutibile, da rinnovare profondamente. Le esperienze e le ricerche scientifiche degli ultimi quarant'anni insegnano che non basta un ritocco del concetto di adulto. C'è la necessità di accendere il fuoco per farlo fondere e costruirne uno che sia in consonanza con le ricerche scientifiche di oggi. «Il catechista è chiamato... a uscire da consuetudini stereotipate» (FC 23).

Le esperienze e le ricerche dimostrano che gli adulti non sono mai un punto di arrivo, quanto piuttosto persone che dovranno continuamente ri-mettersi in cammino. Questo obbliga tutti a passare da una visione *statica* ad una *visione più dinamica* della condizione di adulto.

Gli adulti non sono mai un punto di arrivo, piuttosto persone che dovranno continuamente ri-mettersi in cammino.

Tenendo conto di questa premessa, cercherò di affrontare, brevemente, il tema sotto i seguenti aspetti:

– il divenire adulto nella prospettiva dell'identità e dello sviluppo,

– il divenire adulto nella prospettiva dell'apprendimento,

– il divenire adulto nella ricerca del senso della vita,

– il divenire discepolo adulto di Gesù Cristo.

1. IL DIVENIRE ADULTO NELLA PROSPETTIVA DELL'IDENTITÀ E DELLO SVILUPPO

Il concetto di adulto è facile da comprendere, ma è più difficile da definire. Ricerche sulla vita adulta e sul processo dell'invecchiamento sono iniziate negli anni '60 e '70 e hanno condotto ad elaborare modelli dello sviluppo basato sull'età e sullo stadio che, in qualche modo, sottostanno anche oggi alle varie teorie e pratiche intorno al concetto degli adulti.

1.1. L'età adulta come divenire continuo

«Passiamo circa un quarto della nostra vita crescendo e tre quarti invecchiando»[2] afferma Bromley. Di fatto, l'età cronologica è un fattore povero per determinare le capacità, gli atteggiamenti o i comportamenti dell'adulto. Nonostante questo, molte determinazioni legali e sociali sull'adulto sono collegate, spesso incoerentemente, con l'età. A livello socio-politico, invece, le norme per essere considerati adulti sono diverse secondo le culture e le usanze. Molti, di fatto, considerano le persone come adulte dopo l'età evolutiva, verso i 20-25 anni.

L'età cronologica è un fattore povero per determinare capacità, atteggiamenti o i comportamenti dell'adulto.

L'idea dell'età cronologica non è soltanto l'indicatore del passaggio del tempo ma segna anche le diverse fasi o stadi della vita umana. Al riguardo, gli adagi dei padri nel Talmud indicano quattordici stadi, mentre Confucio distingue sei fasi e Shakespeare, dal canto suo, enuncia sette stagioni della vita. Oggi le ricerche scientifiche sottoscrivano il concetto degli stadi o fasi, ma si distinguono nell'indicare il numero e nel definire gli stadi stessi.[3] Gli approcci scientifici per la conoscenza dell'adulto in questi ultimi quarant'anni hanno messo in luce che le persone sono portate a "costruirsi" costantemente nuovi "fondamenti" o nuovi linguaggi per trovare la propria identità e dar senso alla propria vita; ognuno di questi fondamenti o di questi linguaggi può caratterizzare uno stadio o una fase segnata da cambiamenti, da compiti e da ruoli acquisiti o attributi dalle situazioni interne o esterne alla persona stessa o alla società in cui vive.

Perciò, è necessario ri-pensare il corso della vita come un *processo* che promuove una movenza costante e un *cambiamento continuo*, nonostante una certa stabilità da parte dell'adulto. L'adulto è in *movimento costante* a livello biologico, psicologico, sociale, culturale e spirituale. Per questa ragione si afferma che essere adulto è *un processo più che uno stato* o che l'adulto è un *essere in divenire*. «Allora, non si nasce adulto, si diventa».[4] L'idea che "l'unica costante è il cambiamento" è stata una verità vissuta per le persone almeno dal tempo di Eraclito. Alcuni preferiscono parlare del «cambiamento profondo»[5], mentre altri parlano dello «sviluppo», cioè del cambiamento verso un "funzionamento" più elevato, più maturo e più integrato a tutti i livelli della vita.[6] Daloz afferma che «sviluppo è più che un semplice cambiamento. La parola implica la *direzione*. Nel modo in cui gli adulti si sviluppano, si sposta l'utilizzo dei filtri relativamente stretti ed auto-centrati verso prospettive sempre più inclusive, differenziate e compassionevoli».[7] Altri studiosi, ancora, favoriscono l'utilizzo della parola «trasformazione» per descrivere un cambiamento esauriente o completo.[8] Qualunque sia la terminologia preferita, il concetto, di solito, significa un cambiamento positivo che met-

Le persone sono portate a "costruirsi" costantemente nuovi "fondamenti" o nuovi linguaggi.

te insieme i mutamenti "interni" delle persone (nei valori, nelle aspirazioni e nei comportamenti), con i mutamenti "esterni" delle stesse (nei processi, nelle strategie, nelle pratiche e nei sistemi).[9]

1.2. L'approccio psicodinamico e fenomenologico

Parlando dello sviluppo dell'identità dell'adulto, due sono gli approcci a cui si fa, di solito, riferimento: l'approccio *psicodinamico* e quello *fenomenologico*.

– Tra gli *studiosi psicodinamici*, Erik Erickson, il più noto, riteneva che l'adulto è «quell'individuo che agisce non in diretta conseguenza della soddisfazione degli impulsi primari, ma che sa conquistarsi un'*autonomia funzionale*, che sa cioè prefiggersi la realizzazione di scopi che prescindono, in parte, da dati personali pulsionali».[10] Tra le otto «crisi nucleari» o stadi dello sviluppo, proposti da Erikson, tre appartengono all'età adulta. Essi sono: intimità *vs.* isolamento, capacità generativa *vs.* stagnazione, e integrità dell'io *vs.* disperazione. Quando una persona riesce a equilibrare questi due poli, ne deriva una stabilità che Erikson chiama «le forze di base o virtù: amore, apertura e saggezza».[11]

Lo sviluppo dell'adulto è anche una funzione del tempo: storico, cronologico e sociale.

– Nell'*approccio fenomenologico*, il significato dell'identità adulta lo si trova soprattutto nell'accreditato studio *Lo sviluppo della personalità* di Carl Rogers che evoca un modello di sviluppo ontogenetico e che «vede l'adultità matura nel transito di alcuni passaggi esistenziali qualitativi: dalla incongruenza alla congruenza, dalla non accettazione di sé alla accettazione, dalla non comunicazione alla comunicazione, dalla rigidità mentale alla flessibilità, dal rifiuto delle responsabilità alla accettazione di queste, dall'isolamento alla socievolezza, dalla rigidità alla creatività, dalla sfiducia alla fiducia nella natura umana, da una vita spenta ad una vita piena sul piano dell'esperienza e della ricerca, dall'eterodipendenza all'autodeterminazione».[12]

Divenire adulto è un processo che prevede anche periodi di stabilità e periodi di transizioni. I periodi di transizione non sono negativi per natura e conseguenze, ma risultano invece momenti significativi nella vita dell'adulto.[13]

1.3. Tempo e contesto socio-culturale nel divenire dell'adulto

– Lo sviluppo dell'adulto è anche una *funzione del tempo*: storico, cronologico e sociale. Il tempo *"storico"* si riferisce a quei processi, come industrializzazione e urbanizzazione, e a quegli eventi economici, politici e sociali che influiscono nel corso della vita degli individui. Il tempo *"cronologico"* informa semplicemente sugli anni trascorsi dal momento della nascita fino a quello della morte. Invece, il tempo *"sociale"*, il fattore più rilevante, si riferisce alla tabella di marcia per disporre gli eventi maggiori della vita; è un tempo che esiste in tutte le culture (per esempio, quanti anni minimi di studi, quando sposarsi, ecc.). È una tabella di marcia per certi comportamenti stabiliti dalla cultura.[14]

– Il *contesto socio-culturale* della vita degli adulti è un altro fattore importante. Identità e apprendimento sono collocati all'interfaccia delle biografie delle persone e dell'ambiente socioculturale

in cui vivono, poiché le esperienze si fanno solo a quest'interfaccia.

Perciò possiamo sostenere che l'identità dell'adulto si sviluppa attraverso un processo sociale, coerente e costante di autonomia nell'àmbito dell'amore, dell'apertura e della saggezza in un contesto socioculturale.

In definitiva, divenire adulto è un processo che integra le interazioni degli organismi che sono in movimento costante, le interazioni tra gli individui e le loro rappresentazioni, e, infine, le interazioni tra elementi specifici della cultura e della società in cui vive il soggetto. Tale processo indica anche la direzione e la vocazione della persona, tenendo conto dell'identità *soggettiva* (l'adulto chi è), dell'identità *optata* (l'adulto che si vorrebbe essere) e dell'identità *attribuita* (l'adulto visto dagli altri o dalla società).

2. IL DIVENIRE ADULTO NELLA PROSPETTIVA DELL'APPRENDIMENTO

Dichiarare che l'apprendimento è onnipresente, significa affermare una realtà ingannevolmente semplice e ovvia, ma anche una verità enormemente complessa. È semplice ed evidente, poiché accade sempre e in tutte le situazioni della vita. È complessa, dato che non esiste una definizione unica dell'apprendimento e, nello specifico, dell'apprendimento negli adulti.

2.1. Teorie dell'apprendimento

Merriam e Caffarella presentano cinque orientamenti nel campo dell'apprendimento degli adulti.

Le teorie di Skinner e Thorndike (comportamentismo) insistono sull'apprendimento che porta al *cambiamento comportamentale*. Essi indicano alcuni aspetti dell'apprendimento negli adulti, come promozione degli obiettivi comportamentali, educazione per promuovere le competenze e per sviluppare e formare le abilità, ecc.

Ricercatori come Ausubel, Bruner e Gagne (cognitivismo) insistono sui *processi mentali interni* (come intuizione, processo d'informazione, memoria, percezione, ecc.). Alcuni indicatori di quest'apprendimento sono: sviluppo cognitivo, intelligenza, memoria come funzione dell'età, imparare ad imparare.

Per Maslow e Rogers (umanesimo) l'apprendimento nell'adulto è un atto personale per *realizzare le potenzialità della persona*. Alcuni indici dell'adulto con questo orientamento si manifestano nell'andragogia e nell'apprendimento autodiretto.

Bandura e Rotter preferiscono parlare dell'apprendimento sociale, cioè del processo di apprendimento che consiste nell'*interazione* con e nell'*osservazione* degli altri nel *contesto sociale*.

L'apprendimento nell'adulto è un atto personale per realizzare le potenzialità della persona.

Un ultimo gruppo di studiosi, come Dewey, Vygotsky e Piaget (costruttivismo), presentano l'apprendimento come un processo per *costruire o dare il senso* partendo dalle esperienze. Tale processo nell'àmbito degli adulti facilita e negozia

il senso o il significato della vita adulta attraverso l'apprendimento esperienziale, l'apprendimento autodiretto, mediante un processo di trasformazione e riflessione sulle pratiche.[15]

L'apprendimento dell'adulto è probabilmente il tema più studiato nel campo dell'educazione degli adulti negli ultimi trent'anni[16]. Le varie teorie evidenziano il fatto che l'adulto è capace di imparare per tutta la vita. Le ricerche sull'apprendimento dell'adulto possono essere classificate secondo tre principali categorie: le *teorie basilari* (andragogia, apprendimento autodiretto e apprendimento trasformazionale), le *teorie più recenti* (apprendimento dell'adulto basato sul contesto, apprendimento critico e apprendimento visto dalla prospettiva postmoderna), le *teorie nascenti* che stanno investigando il rapporto tra apprendimento ed emozioni, apprendimento e mente, coscienza e immagine, e, in fine, l'apprendimento e la dimensione spirituale.[17]

Le varie teorie evidenziano il fatto che l'adulto è capace di imparare per tutta la vita.

2.2. Caratteristiche dell'apprendimento degli adulti

Presentiamo brevemente, le caratteristiche che distinguono l'apprendimento negli adulti da quello dei bambini e degli adolescenti. Tali distinzioni le possiamo raggruppare attorno a tre nuclei: adulto, contesto e processo.

2.2.1. Apprendimento ed esperienza

Un fattore centrale che distingue l'apprendimento negli adulti è l'*esperienza*. «Gli adulti hanno *più* esperienze, hanno diversi *tipi* di esperienze, e le esperienze sono *organizzate diversamente*».[18] Le esperienze accumulate non solo distinguono l'apprendimento degli adulti dagli altri, ma differenziano anche un adulto dall'altro. Gli adulti derivano l'identità dell'io dalle loro esperienze. Tale apprendimento è sempre personale e promuove un cambiamento. Mentre ragazzi e adolescenti utilizzano le esperienze per accumulare nuove conoscenze e abilità, gli adulti, invece, sfruttano le esperienze per modificare, trasferire e reintegrare significati, valori, strategie e abilità.[19] L'altra distinzione fondamentale consiste nel *processo dello sviluppo*. La natura del processo è qualitativamente diversa. Dalla nascita fino all'adolescenza, i compiti dello sviluppo si concentrano sulla maturazione fisica e sulla preparazione alla vita da adulti. Invece i compiti degli adulti si riferiscono alle funzioni e ai ruoli sociali dell'età adulta: come trovare lavoro, costruire e mantenere la famiglia, assumere responsabilità a livello sociale e politico. Le trasformazioni che creano un senso di vita più elevato, appaiono, di solito dopo i trent'anni.

I periodi di transizione nella vita degli adulti sono particolarmente distinti e impongono a loro adattamenti che offrono significati nuovi ed apprendimenti nuovi. Le motivazioni, evidenziate dalle diverse teorie (bisogni fisiologici, bisogno di informazione, bisogno di sicurezza, sviluppo del sé, motivi sociali e motivi esistenziali[20]) determinano fortemente lo sviluppo e le esperienze degli adulti.

Anche le nuove ricerche sul ruolo delle emozioni, del cervello, della coscienza e della spiritualità evidenziano le differenze tra l'apprendimento degli adulti e quello dei preadolescenti. Inoltre, l'adulto desidera essere autonomo, quando apprende. Coloro che sono in età adulta vogliono essere considerati

come individui capaci di autogestirsi. L'apprendimento dell'adulto è marcato dal proprio rapporto col tempo. In contrasto con i fanciulli, l'adulto è ben conscio che il proprio tempo è limitato e perciò occorre una sua utilizzazione massimale.

2.2.2. Apprendimento e contesto

Un secondo fattore che distingue l'apprendimento degli adulti è *il contesto*. Tale apprendimento tiene conto di due aspetti: le interazioni e le strutture. Le interazioni prima dell'età adulta sono caratterizzate prevalentemente dalla dipendenza, mentre quelle degli adulti sono segnate dalla libertà e dalla responsabilità. Inoltre, mentre l'apprendimento minorile è collegato alla casa e alla scuola, quello degli adulti è legato al lavoro, alla famiglia, alla comunità e alla società. All'interno della casa e della scuola, il curricolo è determinato dagli altri, mentre il curricolo nell'apprendimento degli adulti è deciso dagli stessi adulti, dai ruoli e dalle responsabilità assunte. Anche le questioni sociali ed etiche aumentano le distinzioni tra i due gruppi. L'apprendimento fino all'età adulta è preparatorio e obbligatorio, mentre l'apprendimento nell'età adulta è principalmente di natura volontaria e autonoma. Infine, il contesto per molti adulti non offre soltanto le occasioni di apprendimento, ma diventa, di fatto, organizzatore dell'apprendimento. La dimensione strutturale riconosce che gli adulti apprendono in una situazione crescente di multiculturalità e diversità sociale. Gli adulti sono più coscienti delle differenze e possono articolare le diversità per facilitare l'apprendimento. «È il contrasto che promuove l'apprendimento».[21] «Raramente l'apprendimento avviene nell'isolamento splendido dal mondo nel quale l'uomo vive. È collegato ed influenzato intimamente con la realtà».[22]

Apprendere è un processo complesso che coinvolge molte abilità, dalla memoria al linguaggio fino alle abilità sociali.

2.2.3. Apprendimento e processo

Il terzo nucleo riguarda il *processo dell'apprendimento*. «Apprendere è un processo complesso che coinvolge molte abilità, dalla memoria al linguaggio fino alle abilità sociali».[23] Possiamo individuare quattro metafore per descrivere il processo dell'apprendimento.

– La prima individua l'apprendimento come *trasmissione della conoscenza*: è un processo meccanico dove la conoscenza viene trasmessa da un "emittente" a un "ricevente". Per essere efficace, questo processo richiede il possesso di conoscenze simili tra emittente e ricevente. La conoscenza è predefinita e confezionata a priori. La mente è un contenitore, una scatola in cui sono depositi concetti e idee.

– La seconda, l'apprendimento come *costruzione di conoscenza*, evidenzia l'aspetto del costruire attraverso un processo di interazione tra le persone e con diversi oggetti. Qui la conoscenza non è più un oggetto, ma, piuttosto, il frutto dell'analisi, riflessione ed interpretazione attraverso l'osservazione e le esperienze. La mente è piuttosto un meccanismo che permette di realizzare una nuova conoscenza dietro la spinta degli stimoli che derivano dall'esterno.

– La terza, l'apprendimento come *partecipazione a un gruppo*, mira proprio a spostare i processi sociali della parteci-

pazione dalla periferia al centro del gruppo, dalla modalità passiva alla modalità sempre più attiva, fino a far sorgere nuove conoscenze e pratiche. In un certo senso l'apprendimento è un processo di acculturazione. La conoscenza diviene uno degli aspetti della partecipazione a pratiche culturali. Qui la preoccupazione non è tanto di definire la mente degli individui ma di occuparsi della loro identità, che consente di studiare le persone nel loro contesto, nel loro processo di partecipazione e acculturazione.

L'apprendimento dipende dalle motivazioni che possono cambiare in rapporto con le emozioni e le esperienze.

– La quarta, l'apprendimento come *transazione*, si rifà agli studi di Dewey, in particolare a quelli più tardivi. L'apprendimento come una sorta di transazione «consente una visione del processo formativo più ampia, che non riguarda solo i cambiamenti a carico di chi apprende ma anche quelli osservabili nel contesto in cui il soggetto agisce... è in grado di conciliare l'idea di acquisizione di conoscenza da parte dell'individuo, osservando i cambiamenti nell'apprendista, con l'idea di apprendimento come partecipazione, più centrata sul contesto».[24] Se l'apprendimento è una transazione tra le persone e l'ambiente, effettuata dalle indagini dei distinti soggetti interessati, allora la conoscenza è tutto ciò che permette di concludere in termini soddisfacenti la transazione in corso. «La mente è lo strumento preposto a trovare i significati e i valori, sulla base anche di conoscenze pregresse, allo scopo di far aumentare il potere di controllo del soggetto sull'ambiente».[25]

L'apprendimento negli adulti, partendo da una di queste modalità di attuazione, coinvolge sempre le altre tre. La grande maggioranza degli adulti preferisce partire dalla metafora della costruzione che fa partecipe le altre tre metafore per trovare il significato o il senso. Inoltre, l'apprendimento negli adulti dipende anche dalle motivazioni che possono cambiare in rapporto con le emozioni e le esperienze di successo o insuccesso. In genere, le motivazioni intrinseche aumentano la capacità dell'apprendimento. Le quattro metafore «disegnano un'evoluzione verso una sempre maggiore complessità euristica del processo di apprendimento».[26]

3. IL DIVENIRE ADULTO NELLA RICERCA DEL SENSO DELLA VITA

La mente non percepisce il mondo passivamente, ma agisce su ogni oggetto e su ogni esperienza per metterli insieme attraverso un processo proteso a darne il senso; il che comporta l'attività di saper connettere le cose tra loro, per dare forma, sistemazione e significato. Essere persona significa cercare coerenza e corrispondenza, essere in sintonia con l'ambiente e desiderare una relazione tra i differenti elementi esistenti.[27] Perciò la ricerca del senso indica «in generale il bisogno di un quadro globale di valori, cui far riferimento e su cui basarsi nell'agire individuale e collettivo».[28] La ricerca del senso nelle sue dimensioni più complete e vitali viene identificata come fede umana. Il desiderio e la volontà di tro-

vare il senso è la forza primordiale nella vita umana e si manifesta come bisogno di sistemazione, disegno e/o relazione.

3.1. Le ricerche psicologiche

Le ricerche scientifiche evidenziano *diverse componenti* nel processo dell'elaborazione del senso della vita.

Essere persona significa cercare coerenza e corrispondenza, essere in sintonia con l'ambiente e desiderare una relazione tra elementi.

– Jean Piaget, psicopedagogista svizzero, parla dei quattro stadi dello *sviluppo mentale*. Nel quarto e ultimo stadio di «operazioni formali», l'individuo non ha bisogno di riferimento a oggetti concreti, cose o persone. In questo stadio, le persone acquisiscono la capacità di compiere operazioni mentali e di pensare in modo simbolico, logico, ipotetico e deduttivo.[29]

– Robert Kegan, parlando di modi diversi di dare senso, afferma che al centro si trova sempre la persona «*costruttrice di senso*» (*Meaning-maker*). Kegan elabora cinque fasi di sviluppo dell'io (io-impulsivo, io imperiale o sovrano, io inter-personale, io istituzionale e io inter[super-]individuale), di cui gli ultimi due appartengono direttamente all'età adulta. Ogni stadio elabora un modo particolare di dar senso alla vita. Lo sviluppo viene percepito come una successione di integrazioni in cui, ogni volta, qualcosa della propria personalità diventa meno soggettivo. Nello stadio «io istituzionale o esecutivo» l'analisi critica diventa un bisogno centrale e le appartenenze liberamente scelte diventano fondamentali. Nello stadio «io inter(super)-individuale», le persone imparano a riconciliare i poli opposti dell'io: l'essere nello stesso tempo giovane e adulto, costruttivo (positivo) e distruttivo, oppure l'opposizione tra ragione e sentimento, tra l'apertura e il rinnovamento, il radicamento e la lealtà verso la tradizione, ecc.[30]

– Lawrence Kohlberg sostiene che nel dare senso o nella ricerca di senso, lo sviluppo del *ragionamento morale* ha un posto rilevante. Kohlberg percepisce lo sviluppo morale come un processo di ristrutturazione cognitiva del concetto di sé e dell'ambiente circostante. Tale processo si svolge a tre livelli: pre-convenzionale, convenzionale, post-convenzionale. Ogni livello presenta due stadi. Le ricerche affermano che molti adulti si trovano spesso nel secondo livello in uno dei due stadi di «Orientamento interpersonale del bravo/a bambino/a» o «Orientamento alla legge e all'ordine costituito». In questi due stadi le percezioni degli altri o delle leggi determinano la validità e la forza morale. Nel quinto stadio di «orientamento legalistico verso il contratto sociale», lo sviluppo morale è legato all'accordo o patto sociale. L'ultimo stadio del terzo livello, «orientamento al principio etico universale», è raggiunto da un'esigua minoranza di adulti che fanno una scelta personale coerente con i principi assunti autonomamente. Kohlberg, dopo molti anni di ricerca, avanza anche l'ipotesi dell'esistenza di un setti-

All'ingresso nell'età adulta la persona cerca la ragionevolezza e la coerenza; vuol trovare la sua autonomia.

mo stadio che costituirebbe un orientamento esistenziale costruito su una visione metafisico-religiosa della realtà.[31]

– James Fowler, utilizzando una concezione della *fede senza appartenenza religiosa o confessionale*, propone un modo di dare significato alla propria vita tenendo conto di un essere ultimo, qualunque sia il suo nome. Gli stadi della fede previsti da Fowler sono: fede intuitivo-proiettiva, fede mitico-letterale, fede sintetico-convenzionale o fede dell'appartenenza comunitaria, fede individuale-riflessiva o di riferimento a sé, fede unificante o della riappropriazione e, infine, fede universalizzante. I primi due stadi appartengono alla fascia di età tra gli 11-13 anni. Lo stadio della *fede sintetico-convenzionale*, o fede dell'appartenenza comunitaria, di solito dovrebbe concludersi verso gli 11-13 anni, ma può anche prolungarsi nell'età adulta. In questa fase, le persone pensano e agiscono come le persone e i gruppi di riferimento. Il desiderio dominante è l'appartenenza o essere conformi agli altri. All'ingresso nell'età adulta, nello stadio della *fede individuale-riflessiva*, la persona cerca la ragionevolezza e la coerenza, vuol trovare la sua autonomia e corre il rischio dell'illusione di poter controllare totalmente il senso della propria esistenza. Invece, lo stadio della *fede unificante*, o della riappropriazione, è una fase nella quale si riconosce che la verità non può ridursi a un solo punto di vista e perciò, a questo livello, l'individuo dovrebbe impegnarsi a integrare i vari aspetti in una prospettiva più ampia. Le persone non arrivano a questa fase prima dei 40 anni ed alcuni non vi giungono mai. Lo stadio della *fede universalizzante* apre un movimento nel quale le persone vengono portate oltre se stessi. Il desiderio è quello di trasformare le situazioni attuali nella prospettiva dell'avvento del Regno e della comunione con Dio che risulta nel dono radicale di se stessi. Sono pochissimi, come Martin Luther o Gandhi, coloro che arrivano a questo stadio.[32]

Il desiderio è quello di trasformare le situazioni nella prospettiva dell'avvento del Regno e della comunione con Dio.

– Fritz Oser, pedagogista svizzero, mostra che ci sono circostanze nella vita che obbligano le persone a porsi la domanda globale, quella del senso o del non senso della propria esistenza e delle proprie condizioni ultime che sono esperienze di contingenza. Tali circostanze costringono le persone ad utilizzare un *giudizio religioso* che è un processo di dominio della contingenza operato sull'orizzonte di un Essere Ultimo. Per Oser, "l'Ultimo" non è necessariamente un essere personale. Egli definisce la religione non in modo formale ma in maniera funzionale, cioè, come una modalità per dare senso alla vita. Inoltre, il giudizio religioso non è un giudizio di valore sulla religione, ma una scelta che esprime la religiosità e che fa vedere il rapporto della persona con l'Ultimo. Secondo Oser, ci sono sei stadi del giudizio religioso. Nello stadio 0 il bambino non ha ancora un Ultimo e in tale stadio, pertanto, si può

Ci sono circostanze nella vita che obbligano le persone a porsi la domanda globale, quella del senso o del non senso della propria esistenza.

percepire l'atteggiamento del bambino stesso come pre-religioso. Nello stadio 1, quello del «deus-ex-machina», l'Ultimo è «soggetto assoluto» e interviene puntualmente ed immediatamente nel mondo del bambino. Questo stadio dura fino ai 6-8 anni. Nello stadio 2, del «do ut des», il fanciullo percepisce la possibilità di agire sull'Ultimo e perciò intrattiene con l'Ultimo un rapporto di reciprocità. Questo stadio può durare talvolta anche fino all'età adulta. Nello stadio 3, il momento del «deismo», alcune esperienze deludenti con l'Ultimo fanno cogliere la responsabilità personale e perciò la persona cerca di stabilire un equilibrio tra ciò che è di Dio e ciò che è dell'uomo. In una specie di teoria dei due regni, la persona delimita il suo territorio e l'Ultimo non interviene più direttamente nel suo mondo. Anche questo stadio può durare a volte fino all'età adulta. Nello stadio 4, dell'«a priori» e della «correlazione», la persona percepisce che, nonostante il legame e la dipendenza con l'Ultimo, la responsabilità e la libertà personale orientano il suo giudizio, poiché qualcosa viene affidata all'uomo. L'Ultimo, come fondamento trascendente crea «a priori» le condizioni dei rapporti umani, della libertà e della socialità. La correlazione tra Dio e il mondo viene compresa a poco a poco. Nello stadio 5, detto dell'«intersoggettività», l'Ultimo è ritenuto come «libertà assoluta»; in questa fase l'uomo agisce liberamente per Dio e Dio per l'uomo. Attraverso una dinamica interattiva, l'uomo partecipa in modo responsabile e attivo ad una comunità o società.[33]

3.2. Concetti chiave nella ricerca di senso

Le teorie brevemente presentate sopra evidenziano che la ricerca del senso dipende da alcuni concetti chiave.

– *La razionalità*. Per uscire dalle polarizzazioni estremizzate del mondo d'oggi, occorre un tipo di razionalità «parallelamente di scientificità e di tecnologia che siano "a misura d'uomo"».[34] Occorre saper integrare i molteplici modi con cui si conosce. È necessario saper collegare ragionevolmente i contributi della cultura con quelli della scienza e della tecnica. È opportuno pensare «"glocalmente", vale a dire tenendo sempre presente, pur distinguendoli, il locale, il nazionale, l'internazionale, il mondiale, l'umano».[35]

È opportuno pensare «"glocalmente", vale a dire tenendo sempre presente il locale, il nazionale, l'internazionale, il mondiale, l'umano».

– *La libertà*. Per uscire dalle false concezioni e costrizioni imposte sulla libertà, bisogna recuperare il concetto realistico e comprensivo della libertà stessa. «La libertà umana non è assoluta, ma sempre "sotto condizione"... È sempre e simultaneamente libertà e liberazione, libertà da, libertà di, libertà per, libertà incarnata, con-libertà, intrinsecamente riferita alla persona individuale, ma pure alla comunità e alla realtà del corpo sociale nella sua globalità ed entità popolare».[36]

La libertà umana non è assoluta, ma sempre "sotto condizione". È sempre e simultaneamente libertà e liberazione, libertà da, libertà di, libertà per.

– *La qualificazione etica*. L'agire umano dovrebbe evitare due possibili estremi: quello del dovere, delle norme, del conformismo sociale o, all'opposto, quello del fare solo per il piacere. Occorre giungere ad un modo corretto di concepire un agire che sia buono e valido per la vita personale e per quella di tutti. «In tal modo, tra un'etica del dovere e un'etica del piacere, diventa possibile pensare ad un'etica del valore: presente nella vita propria ed altrui, intravisto con la propria ragione (illuminata dalla cultura e magari dalle indicazioni di fede), voluto in libertà e per cui vale la pena impegnarsi e dedicarsi».[37] L'agire umano prevede anche momenti di incertezze e dubbi e in tali situazioni desidera evitare il male, cercando quello che è fattivamente e umanamente possibile a sé e agli altri; così si estende quello che è umanamente degno per tutti.

La verità non si scopre in un momento e non si possiede come un monopolio privato ed esclusivo.

– *Verità e valore*. Nel dare il senso alla vita, diventano fondamentali la ricerca conoscitiva e l'apertura ai valori fondamentali. La verità non si scopre in un momento e non si possiede come un monopolio privato ed esclusivo. Si scopre mano a mano attraverso le esperienze fatte nei diversi stadi o fasi della vita e soprattutto nei momenti di transizioni e cambiamenti vitali. «Altrettanto è da dire per il concetto di valore, comprensibile sinteticamente come ulteriorità e come più d'umanità verso cui ci si apre e si protende nella vicenda storica, spesso su indicazioni dei bisogni e delle aspirazioni profonde, oppure ascoltando oltre le ragioni della mente quelle del "cuore" (Pascal) e arrivando ad attuazioni storiche che rispettino i diritti di tutti e di ognuno».[38]

Park Sharon preferisce assegnare la parola *fede* a quest'attività di dare o ricercare il senso della vita nelle sue dimensioni più penetranti e complete. Tutte le persone si costruiscono e vivono con alcune convinzioni che, secondo loro, sono fondamentalmente vere, reali e affidabili dentro un vasto quadro mentale. La parola fede dovrebbe essere più prettamente associata a quest'attività del costruirsi e dell'essere costruiti in qualche modo dal senso della vita.[39]

Il dare senso alla vita come adulto richiede una costante ricerca dell'identità personale nella comunità e nella società; identità che si comprende come un processo coerente e costante di apprendimento autonomo e permanente attraverso i principi di razionalità e libertà, vissuta con un'etica qualificata nella verità e nei valori fondamentali dell'amore, dell'apertura e della saggezza.

4. IL DIVENIRE DISCEPOLO ADULTO DI GESÙ CRISTO

In analogia e in continuità con quanto si è detto dell'uomo adulto possiamo definire il *cristiano adulto* come ricercatore del senso della vita (fede cristiana). Questo comporta un rintracciare la propria identità personale come *discepolo di Gesù Cristo* in una *comunità cristiana* nella società. Si tratta di un processo coerente e costante di *apprendistato permanente* attraverso i prin-

cipi di razionalità e libertà vissuta con l'etica cristiana nella Verità e nei valori fondamentali dell'amore, dell'apertura e della saggezza.

4.1. Le esigenze del discepolato adulto

«La fede cristiana è, innanzitutto, conversione a Gesù Cristo... La fede è un incontro personale con Gesù Cristo» (*Direttorio Generale per la Catechesi* [DGC] 53). Una conversione genuina è possibile soltanto nella scelta libera e personale dell'adulto e comporta, anzitutto, una rottura col modo convenzionale e inautentico di vivere, cioè una trasformazione o cambiamento profondo della mente e del cuore. Il che, a sua volta, implica il trovare il senso della vita e, poi, un'adesione positiva nella riorganizzazione del proprio mondo religioso attorno al nuovo centro vitale nella persona di Gesù Cristo che è Dio rivelato all'uomo.

Lo scopo definitivo di questo incontro personale con Gesù Cristo è mettere «non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Gesù Cristo» (DGC 80). Incontro e comunione con Gesù impongono un approfondimento delle *conoscenze* dei «documenti della fede» (DGC 96) che riguardano la totalità dell'universo della fede: riscoperta dell'essenziale, acquisizione di una sintesi organizzata di base, capacità di interpretare la propria vita nell'orizzonte della fede, superamento dei tradizionali dualismi. Incontro e comunione con Gesù esigono, ancora, *l'interiorizzazione* e la *maturazione* di atteggiamenti di fede; il superamento della passività, del fatalismo e della rassegnazione. Incontro e comunione con Gesù necessitano poi dell'*educazione* alle forme di vita e di azione che riguardano generalmente l'iniziazione alla vita sacramentale e alla preghiera; educazione al comportamento cristiano nella famiglia, nel lavoro, nel proprio ambiente; partecipazione nell'àmbito sociale, culturale e politico; assunzione di responsabilità nella missione della Chiesa ed essere testimoni di Gesù Cristo nella società (cf DGC 175). Incontro e comunione con Gesù chiedono, in fondo, *l'impegno* per cui la relazione con Gesù diventa la priorità nella propria vita; un impegno che viene manifestato nella fedeltà a Gesù e alla comunità dei discepoli.

«La fede cristiana è, innanzitutto, conversione a Gesù Cristo. È un incontro personale con Gesù Cristo».

4.2. L'apprendistato per essere discepoli

«La fede cristiana è, innanzitutto, ... farsi suo discepolo» (DGC 53). L'incontro e comunione con Gesù promuove anche «la volontà di camminare al suo seguito. Questa "opzione fondamentale" fonda tutta la vita cristiana del discepolo del Signore» (DGC 56, b). La volontà di camminare al seguito di Gesù implica entrare nell'«apprendistato» (DGC 56, c) permanente della vita cristiana. L'apprendistato, infatti, «esige l'impegno permanente di pensare come Lui, di giudicare come Lui e di vivere come Lui è vissuto» (DGC 53), cioè con amore per ciascuno e per tutti.

Nell'apprendistato, il discepolo *cammina* costantemente con Gesù. Nella mentalità popolare la parola "discepolo" significa il sedere ai piedi del maestro, acquisire le sue conoscenze e le sue abilità per partire poi da soli e operare indipendentemente. Ma il discepolato di Gesù è uno stato permanente e non uno stadio di sviluppo. Di fat-

to, questo stare abitualmente con Gesù è fondamentale per tutto quello che il discepolo viene chiamato ad essere e fare.[40]

4.3. Elementi per l'apprendistato

Purtroppo diversamente dai primi discepoli, il discepolo d'oggi non ha la possibilità di incontrare e di essere in comunione con Gesù faccia a faccia. Quindi, l'adulto è chiamato a discernere la sua presenza e ad essere in comunione coltivando alcune abilità.

– *La sensibilità sacramentale*. Il discepolo è chiamato a riconoscere la presenza del Signore attraverso i segni sacramentali. La sensibilità sacramentale è la combinazione dell'assiduità o prontezza insieme con la capacità del discernimento che promuove nelle persone l'abilità a riconoscere e a rispondere alla presenza di Gesù rivelata nei vari segni. Sviluppare tale sensibilità sacramentale è una delle sfide principali d'oggi, per dei discepoli adulti che vivono in un mondo che è pieno di messaggi diversi e confusi, che cambia così rapidamente e che cerca di attirare l'attenzione di tutti.

– *La preghiera*. I momenti di liturgia e di preghiera, come pure le celebrazioni, aiutano ad entrare in una relazione consapevole della conversazione reciproca e attenta con Gesù per stare e camminare con Lui.

– *La Parola di Dio* ha un posto privilegiato nel processo del discernere ed interpretare i segni della presenza e delle azioni del Signore.

– *L'Eucaristia*. Una partecipazione intelligente nella celebrazione eucaristica diventa un mezzo par excellence, per camminare costantemente con Gesù.

– *Attivare il dialogo tra fede e cultura*: il che significa, tra l'altro, aprirsi con criterio evangelico ai valori della cultura, applicando con discernimento la doppia legge della *continuità* con le autentiche aspirazioni e i valori della cultura moderna e della *rottura* o denuncia di quanto in essa attenta alla dignità delle persone e ai valori del Regno.

4.4. Apprendistato come conoscenza del Regno

Il discepolo nell'apprendistato *impara* continuamente da Gesù. Imparare da Gesù comporta acquisire la capacità di cogliere la visione e il messaggio del Cristo stesso. «Gesù, infatti, annunciò il Regno di Dio: un nuovo e definitivo intervento di Dio, con un potere trasformatore» (DGC 101). Gesù rivela e annuncia il Padre che è presente nel mondo, che opera con il suo amore, che offre il dono della salvezza. Nel proclamare il Regno, Gesù annuncia la giustizia di Dio e la responsabilità dell'uomo a promuovere un regno di giustizia, amore e pace. Il Regno di Dio si inaugura con Gesù e la comunità dei discepoli e la sua Chiesa «costituisce in terra il germe e l'inizio di questo Regno» (*Lumen Gentium* [LG] 5). La storia dell'umanità diventa una pregustazione del futuro (cf DGC 102). Tale visione incoraggia il discepolo a vivere i valori del Regno che sono principalmente: amare e rispettare tutti, soprattutto i più poveri e bisognosi, condividere tutto con tutti, specialmente con quelli che hanno bisogno, perdonare tutti di tutto e non giudicare che eccetto se stessi.[41]

Il discepolo nell'apprendistato impara continuamente da Gesù la visione e il messaggio del Regno.

Perciò il discepolo in apprendistato ha bisogno di:

– comprendere che il messaggio e i valori proclamati da Gesù sono veramente

molto semplici e presentano gli aspetti fondamentali per l'essere suo discepolo;

– dedicare tempo per capire questo messaggio e questi valori. Occorre creatività ed immaginazione per concretizzare il messaggio e i valori nel mondo d'oggi;

Il discepolo è chiamato ad essere disponibile al servizio del Regno, il che include anche l'accettare le sofferenze.

– capire la radicalità del messaggio e dei valori proclamati da Gesù. Perciò, l'apprendista dovrebbe essere pronto a cambiare o soffrire;

– testimoniare con la sua vita il messaggio e i valori del Regno di Dio;

– educare alla giusta valutazione dei cambiamenti socioculturali alla luce del messaggio e dei valori di Gesù;

– chiarire gli odierni quesiti religiosi e morali nella prospettiva del Regno;

– interpretare e spiegare correttamente le relazioni che intercorrono tra l'azione temporale e l'azione ecclesiale (cf DGC 175).

4.5. Apprendistato come servizio del Regno

Il discepolo nell'apprendistato *partecipa* assiduamente alla missione di Gesù. «I discepoli di Gesù Cristo lo contemplano e lo meditano incessantemente, lo vivono nell'esistenza quotidiana e lo annunciano nella missione» (DGC 43). Il discepolo è obbligato a comprendere la vera missione di Gesù e a saper «sviluppare i fondamenti razionali della fede» (DGC 175). Gesù non ha soltanto insegnato che cosa è da testimoniare ma soprattutto come essere testimoni del suo Vangelo (come sale, luce, lievito). Il discepolo dovrebbe «saper rendere testimonianza cristiana nella società» (DGC 175).

L'essere testimoni di Gesù e del suo Vangelo si regge su due princìpi teologici fondamentali. È Dio che costruisce il Regno e il discepolo da solo non può far nulla. Solo nella potenza di Dio il discepolo può resistere e superare il male che cerca di impedire il Regno. Perciò il discepolo è solo un servitore e uno strumento totalmente dipendente da Dio. Nello stesso tempo, il discepolo è chiamato ad essere interamente disponibile al servizio del Regno, il che include anche l'accettare le sofferenze.[42] Così la croce diventa parte integrale del discepolato.

Il discepolo che partecipa diligentemente nella missione dovrebbe:

– conoscere la realtà socio-culturale in cui vive, i fenomeni e le cause che li determinano;

– avere una profonda attenzione alle persone e possedere una buona capacità critica;

– mettersi pienamente al servizio della missione con l'atteggiamento d'apertura al dialogo e alla differenza in un mondo pluri-culturale e pluri-religioso. La comunità dei discepoli «serva dell'umanità»[43] è «germe e inizio» (LG 5) del Regno;

– vivere e testimoniare il Regno con forte coscienza etica. Non dovrebbe essere un discepolo disincarnato e "spiritualista", ma incarnato e impegnato nel cuore del mondo (nella famiglia, nel lavoro, nella vita politica e sociale, nelle lotte per la trasformazione della società, ecc.).

4.6. Apprendistato come costruzione della comunità

Il discepolo nell'apprendistato *condivide* premurosamente la vita della comunità dei discepoli. La comunità dei discepoli «è la realizzazione storica del dono della "comunione" (*koinonia*), che è un frutto dello Spirito» (DGC 253). Il discepolo vive rap-

porti di comunione reale e sincera con tutti i discepoli rispettando ciascun membro della comunità. Il discepolo rispetta e rimane attento alle idee, ai valori e alle convinzioni degli altri e dimostra sensibilità anche per le parole, le emozioni, i bisogni e le ferite inespresse. Partecipa responsabilmente alla vita della comunità nella sua unicità e con la sua capacità critica che è necessaria per collaborare a stimolare e a rinnovare la comunità stessa.

Costruire una comunità genuina richiede un modo di essere insieme nel quale le persone, invece che innalzare e nascondersi dietro i loro meccanismi di difesa, imparano ad abbassarli; invece di tentare di eliminare le differenze, non solo imparano ad accettarle, ma le fanno diventare occasione di arricchimento vicendevole. Questa capacità per la trasformazione è il risultato della libertà e dell'amore di cui sono dotati tutte le persone.

4.6.1. Stadi e tappe per la costruzione della comunità

Gli stadi o le tappe nel costruire una vera comunità sono descritti da Scott Peck e sono schematizzati nel diagramma seguente.



Gli stadi per costruire una comunità vera

Lo schema merita un cenno di approfondimento.

– *Comunità finta*. In essa le interpretazioni dei fattori "amore e libertà" sono spesso tanto diverse quanto è vario il numero delle persone che la costituiscono. Ci troviamo di fronte ad un processo inconscio di uno stato di finzione nel quale le persone presumono d'amare e di essere amate. Tale comunità manifesta tutti i segni di un modo di agire che è volto alla «elisione dei conflitti»[44]. Essa finge di minimizzare o ignorare le differenze delle persone e spesso neanche riconosce tali differenze. Le emozioni sono nascoste e le persone "fuggono" pronunciando asserzioni generiche. Prendere consapevolezza di questo dinamismo è normalmente, secondo Peck, il primo passo per la costruzione di una vera comunità.

– *Caos*. In questo stato, a causa dell'affermazione di una libertà assoluta, sono messe in evidenza le differenze personali. Attraverso tentativi ben intenzionati ma maldestri, si cerca di trasformare o risanare tale situazione. In questa situazione, in nome della solidarietà, gruppi o comunità tentano di azzerare le differenze di cui sopra. Il motivo che sostiene tale tentativo non è un amore genuino, ma quello di far apparire tutti come persone normali e dimostrare agli altri che le norme e i suggerimenti che si tenta di proporre sono giusti o validi. La risposta naturale ad una mancanza di direzione precisa sembra, molto spesso, il caos; nascono, pertanto, tentativi per sostituire le persone responsabili. Tale ricerca di sostituzione promuove la «fuga verso l'organizzazione»[45]. S'instaura un tempo di lotta e di liti che, sebbene doloroso, è tuttavia l'inizio, quando se ne ha consapevolezza, della costruzione della comunità.

– *Vuoto*. La soluzione che emerge dal caos può tendere o verso l'"organizzazione", che non è mai una comunità, o

verso un girare a vuoto. Lo svuotamento spaventa le persone; di conseguenza esse tendono ad affollare la loro mente con aspettative, preconcetti, pregiudizi, ideologie, teologie e soluzioni varie. In questo stato, tentativi di guarigione, conversione o risoluzione dei problemi diventano segni genuini d'amore e di preoccupazione e mezzi per condividere tali situazioni. Lo stato di svuotamento invita le persone a rinunciare al tentativo di controllare il tutto. Il desiderio del controllo può indicare la paura del fallimento. Il periodo di svuotamento invita le persone a ristabilire relazioni genuine; a togliere tutto ciò che può diventare una barriera per un'interazione reciproca autentica. Questo svuotarsi è sempre accompagnato da «piccole morti e rinascite... L'intero gruppo sembra contorcersi e lamentarsi nel suo travaglio... Tutti i gruppi, eventualmente, riescono a completare e a realizzare questa morte».[46]

Le persone avvertano il vero significato di esseri umani, impegnati nello stare insieme nell'angoscia e nella gioia della comunità.

– *Verso la vera comunità*. In questo stato prevale il senso di pace con gli altri. La fiducia e il rispetto per ciascuno aumentano. Una straordinaria guarigione e conversione è messa in moto, dato che nessuno tenta di guarire o convertire l'altro. I problemi sono risolti senza ricorso all'autorità. A questo livello «le persone, in senso vero e reale, iniziano ad innamorarsi l'una dell'altra e tutti insieme».[47] Le persone avvertano il vero significato di «esseri umani, impegnati nello stare insieme nell'angoscia e nella gioia della comunità».[48]

4.6.2. Livelli di appartenenza alla comunità

L'appartenenza alla comunità dei discepoli non è un'appartenenza passiva e infantile, ma *attiva ed adulta* che può essere descritta come un *continuum* in un'ipotetica "graduatoria" che esprime i cinque volti con i quali la motivazione all'appartenenza della comunità si presenta oggi.[49]

– «*Membership*». Indica la sensazione di essere parte della comunità; sensazione che sorge dal riconoscimento reciproco delle attese e identificazione dell'individuo nei confronti della comunità (*riconoscimento + identificazione*). Gli indicatori di questa fase sono: essere autonomi, essere riconosciuti come unici, lasciare qualcosa agli altri e esprimere valori.[50]

– «*Involvement*». Si realizza, quando i discepoli sentono che la comunità appartiene a loro, cioè quando la comunità diventa "una parte di loro". Basandosi su questa motivazione, i discepoli condividono un elevato livello di controllo sulla missione in cui sono impegnati (*coinvolgimento + partecipazione*). Gli indicatori di questa fase sono: assumere le responsabilità in prima persona, esercitare la prospettiva, avere influenza sulle decisioni e sentire/esprimere orgoglio.[51]

L'appartenenza alla comunità non è un'appartenenza passiva e infantile, ma attiva ed adulta che può essere descritta come un continuum.

– «*Commitment*». È il legame privilegiato tra il discepolo e la comunità. Esso manifesta una vera e propria alleanza motivazionale che costruisce il "patto" di reciprocità tra il discepolo e la comu-

nità stessa e trova, nella corrispondenza della fiducia, il vero motivo che condurrà all'accettazione e all'attivazione dell'impegno personale (*fiducia + alleanza*). Gli indicatori di questa fase sono: garantire affidabilità, spendersi senza riserva, far propri gli interessi collettivi e interiorizzare la missione.[52]

– «*Engagement*». È una parola che esprime in sintesi il comportamento di quei discepoli fortemente orientati all'investimento personale nella missione e nella comunità che, oltre a partecipare e farsi carico della propria parte, giungono a fare più della propria parte (*impegno + presenza psicologica*). Implica contemporaneità dell'impegno (a livello oggettuale) e della presenza psicologica (a livello esperienziale). Gli indicatori di questa fase sono: essere concentrati, integrare i diversi aspetti di sé, dedicare attenzione e sollecitudine ed esserci pienamente con gli altri e nella missione.[53]

Il discepolo condivide premurosamente la vita della comunità all'interno di un progetto aggiornato, frutto di una comunità che apprende.

– «*Empowerment*». Indica il processo indirizzato a promuovere in maniera armonica lo sviluppo di tutte le potenzialità insite nel discepolo e nella comunità (*autoefficacia + autodeterminazione*). Gli indicatori sono: mobilitare energia, stimolare l'ambizione, potenziare e attribuire/creare valore.[54]

Questa graduatoria dello sviluppo nell'appartenenza aiuta a riconoscere i talenti del discepolo, a farli crescere e a valorizzarli per la crescita della comunità. Questa, in effetti, ha anche il compito di divenire veramente una comunità dei discepoli che annuncia e testimonia il Vangelo, attraverso tutto quello che essa dice, fa, ed è.

4.6.3. Condivisione della vita e della missione della comunità

Il discepolo, nell'apprendistato, condivide premurosamente la vita della comunità all'interno di un *progetto aggiornato* che è sempre il frutto di una comunità che apprende.

La comunità dei discepoli, vive e evangelizza il mondo che è in rapida trasformazione a livello socio-politico, economico, culturale, mass-mediale, religioso, ecc. Il discepolo, desiderando partecipare al mandato di evangelizzare, promuove un rapporto e un dialogo intergenerazionale nel quale tutti discepoli diventano responsabili, disposti a condividere la fede e a dialogare con tutti specialmente con i giovani.

La comunità dei discepoli condivide non solo la sapienza della tradizione ricevuta, ma diventa anche il luogo di elaborazione e di riflessione attiva sulla stessa tradizione. In altre parole, la comunità tende al superamento dell'apprendimento per semplice "assimilazione" e accetta lo stimolo di un apprendimento della *creatività*. Tale creatività aiuta la comunità dei discepoli a diventare una *comunità di apprendimento*.

Attraverso l'apprendimento continuo, la comunità manifesta la convinzione fondamentale che lo Spirito Santo è vivo e attivo.

La comunità dei discepoli, radicata nella rapidità del cambiamento, ha bisogno di un apprendimento "generativo"

L'azione evangelizzatrice della comunità dei discepoli sta al centro della comunità che apprende. La comunità «esiste per evangelizzare».

più che "adottivo", un apprendimento "continuo e permanente" più che "statico". Le ragioni teologiche che spingono la comunità dei discepoli a divenire una comunità di apprendimento sono molte. Elenchiamone alcune delle più importanti. Nel Battesimo, tutti i discepoli ricevono lo Spirito Santo e sono chiamati a partecipare attivamente allo sviluppo del Regno di Dio e al compimento della missione della comunità cristiana. Attraverso l'apprendimento continuo, la comunità dei discepoli manifesta la convinzione fondamentale che lo Spirito Santo è vivo e attivo in tutti i membri. Attraverso il processo dell'iniziazione cristiana, la presenza dello Spirito Santo è affermata, ma, allo stesso tempo, i discepoli sono chiamati a crescere nel discepolato di Gesù e ad assumere la responsabilità di essere sempre nello stato di apprendimento. L'apprendimento permanente della comunità è basato sulla convinzione che tutti i discepoli dovrebbero continuare ad imparare e sull'impegno ad essere discepoli adulti maturi; questo non è qualcosa di contingente. Infine, tutti i discepoli che sono «gli operatori dell'evangelizzazione devono saper agire con una "visione globale" della stessa e identificarla con l'insieme della missione della Chiesa» (DGC 46).

La comunità dei discepoli che apprende continuamente favorisce il «pensiero sistemico»[55] che è una disciplina[56] che integra le discipline, fondendole in un corpo coerente di teoria e pratica. Tale apprendimento sistemico ci ricorda continuamente che il tutto è maggiore della somma delle sue parti. La disciplina del pensiero sistemico coinvolge quattro discipline: la padronanza personale, i modelli mentali, la visione condivisa e l'apprendimento in gruppo. Analogamente possiamo identificare cinque discipline che aiutano la comunità dei discepoli a divenire una comunità di apprendimento.



La prospettiva cristiana delle discipline

– *Evangelizzazione* (come pensiero sistemico). L'azione evangelizzatrice della comunità dei discepoli sta al centro della comunità che apprende. La comunità dei discepoli «esiste per evangelizzare» *(Evangeli Nuntiandi* [EN] 14), cioè per «portare la buona novella in tutti gli stati dell'umanità e, con il suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa» (EN 18). L'evangelizzazione «comporta vari aspetti, intimamente connessi fra loro» (DGC 46). Questa disciplina spinge la comunità dei discepoli ad uscire dal suo "nido" per diventare «sacramento univer-

sale di salvezza» (LG 48). Questo fatto «costituisce in terra il germe e l'inizio» del Regno (LG 48, cf pure i nn. 18-20). L'evangelizzazione diventa il punto focale e centrale attorno a cui la comunità dei discepoli deve «pensare, come Lui, agire come Lui, amare come Lui» (DGC 116).

La comunità trova il significato ultimo dei propri sforzi nel vedere avanzare i valori del Regno.

– *Maturazione del discepolo* (come padronanza personale).[57] Questa disciplina evidenzia la sfida permanente a tutti i discepoli a verificare in modo continuo la loro vita secondo il senso dinamico della parola "vocazione", ed anche a verificare gli obiettivi della fede adulta che guidano tale chiamata. La vocazione cristiana è qui intesa come una scelta personale e libera (conversione), come la modalità attraverso cui i discepoli adulti rispondono all'invito di Dio alla collaborazione e alla fedeltà nella costruzione del Regno di Dio. Essa coinvolge le decisioni giornaliere che gli adulti prendono su vari aspetti dell'esistenza, come famiglia, carriera, finanza, ruolo sociale e politico all'interno del contesto più largo della comunità dei discepoli di Gesù. Questo processo offre ai discepoli la possibilità di riflettere e conversare sulla comprensione fondamentale del rapporto tra fede, vita e visione personale. Tutto questo, cioè il processo della maturazione del discepolo, è un processo verso la padronanza personale che coinvolge una progressiva interiorizzazione degli atteggiamenti di fede, informata dalla speranza e dall'amore, con lo sviluppo di tre componenti: cognitiva, affettiva e comportamentale.

– *Il Regno di Dio* (come modello mentale).[58] La comunità dei discepoli trova il significato ultimo dei propri sforzi nel vedere avanzare i valori del Regno: la fraternità, l'unità, la libertà, la pace, la felicità, la vita. La comunità dei discepoli non deve preoccuparsi tanto di conservare e aumentare se stessa, quanto di stimolare la crescita del mondo secondo il piano di Dio, per renderlo più umano e più conforme al progetto liberatore del Regno. Attraverso questa disciplina, la comunità dei discepoli è chiamata a verificare la sua identità e la sua visione e a promuovere la condivisione di tale visione. La disciplina detta "modello mentale" non è solo un compito del discepolo a livello personale, ma esige anche l'attenzione dei discepoli come comunità. Questa disciplina dovrebbe aiutare la comunità a esaminare l'adeguatezza della sua identità e della sua visione e dovrebbe sostenere la sua continua crescita e vitalità. La stessa disciplina dovrebbe aiutare a smascherare i preconcetti nascosti e a focalizzare la finalità e gli obiettivi veri della comunità dei discepoli: essere nel mondo e per il mondo al servizio del Regno di Dio.

– *Discepolato, diaconia e koinonia* (visione condivisa).[59] La comunità dei discepoli è chiamata a condividere la missione evangelizzatrice attraverso i segni del discepolato, della diaconia e della koinonia che esprimono direttamente i valori fondamentali del progetto di Dio: l'amore e la comunione. Mentre la forma e l'espressione della visione della comunità possono variare, lo stretto rapporto con la missione fondamentale deve essere evidenziato

La comunità è chiamata a condividere la missione attraverso i segni del discepolato, della diaconia e della koinonia.

chiaramente. Il modo di arrivare a questa visione condivisa dovrebbe suscitare un impegno comune e totale piuttosto che la semplice adesione o iscrizione o *membership*. Il compito di stimolare quest'impegno comune e totale è sostenuto da una conversione permanente condotta in modo franco sugli fondamentali dell'essere discepolo.

– *Le piccole comunità e i gruppi* (apprendimento di gruppo).[60] Le piccole comunità o i gruppi hanno una funzione importante nei processi dello sviluppo delle persone. Essi «nascono dal bisogno di vivere ancora più intensamente la vita della Chiesa, oppure dal desiderio e dalla ricerca di una dimensione più umana...» (DGC 263; cf pure DGC 264, 159). Le piccole comunità aiutano ad evidenziare l'importanza del triplice dialogo: dialogo con il Signore Gesù, con la vita e con la cultura. All'interno della comunità ci sono molte occasioni per promuovere e praticare tale dialogo (consiglio pastorale, varie commissioni, gruppi e movimenti, ecc.). Il medesimo dialogo fa cogliere il significato comune della missione evangelizzatrice della comunità ed evidenzia parimenti l'interpretazione ugualmente comune della missione. Tale dialogo aiuta a mantenere la memoria, le esperienze e i modelli mentali che hanno formato la comunità dei discepoli e che favoriscono nella comunità il processo permanente dell'apprendimento comune.

Vivendo in un mondo di cambiamenti rapidi, includenti una globalizzazione accelerata, un'eccessiva quantità di informazione, una crescente dominanza della scienza e della tecnologia, nonché uno scontro tra le diverse culture e le varie forme di comunicazione, il catechista come adulto è chiamato a evidenziare due aspetti: essere una persona adulta ed essere un discepolo adulto. Tali aspetti sono, al tempo stesso, elementi di sintesi e di apertura verso nuove prospettive del vivere e del testimoniare la missione a lui affidata dalla comunità dei discepoli: essere catechista dell'iniziazione cristiana dei ragazzi oggi, in Italia.

[1] Così il n. 24 del documento dell'Ufficio Catechistico Nazionale su *La formazione dei catechisti per l'Iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, reso pubblico il 4 giugno 2006. I corsivi sono nostri.

[2] D.B. Bromley, *The Psychology of Human Aging*, Harmondswoth, Penguin, 1974², p. 17.

[3] Cf C. Hunt, *Adult*, in L.M. English (ed.), *International Encyclopedia of Adult Education*, New York, Palgrave Macmillan 2005, p. 34.

[4] A. Binz - S. Salzmann, *Formazione cristiana degli adulti: riflessioni e strumenti*, Torino-Leumann, Elledici 2000, p. 22.

[5] P. Senge et Al., *The Dance of Change-The Challenge of Sustaining Momentum in Learning organizations*, New York, Doubleday 1999, p. 15.

[6] S.B. Merriam, *Adult Development*, in L.M. English (ed.), *International Encyclopedia of Adult Education*, New York, Palgrave Macmillan 2005, p. 37.

[7] L.A. Daloz, *Effective Teaching and Mentoring: Realizing the transformational Power of Adult Learning Experiences*, San Francisco, Jossey-Bass 1986, p. 149.

[8] J. Mezirow, *Learning to Think like an adult: Core Concepts of Transformation Theory*, in Id. et Al., *Learning as Transformation*, San Francisco, Jossey-Bass 2000, pp. 3-33.

[9] Cf Senge P. et Al., *The Dance of Change*, p. 15.

[10] C. Bucciarelli, *Adulto*, in *Dizionario di scienze dell'educazione*, Roma, LAS 2008², p. 39.

[11] A. Binz - S. Salzmann, *Formazione cristiana degli adulti*, p. 25.

[12] C. Bucciarelli, *Adulto*, p. 39.

[13] Cf D. Levinson et Al., *The Seasons of a Man's Life*, New York, Alfred A. Knopf Inc. 1988[10].

[14] B. Neugarten, *Adaptation and Life Cycle*, in *Counseling Psychologist* 6 (1976) 16-20.

[15] Cf S.B. Merriam - R.S. Caffarella, *Learning in Adulthood: A Comprehensive Guide*, San Francisco, Jossey-Bass 1999², pp. 248-266.

[16] M. Knowles, *The Modern Practice of Adult Education: From Pedagogy to Andragogy*, New York, Association Press 1989².

[17] Cf S.B. Merriam (ed.), *The New Update on Adult Learning Theory, New Directions for Adult and Continuing Education*, n. 89, San Francisco, Jossey-Bass 2001.

[18] J.R. Kidd, *How Adults Learn*, New York, Association Press 1973, p. 46.

[19] Cf R.M. Smith, *Learning How to Learn: Applied Learning Theory for Adults*, Chicago, Follett 1982, pp. 40-42.

[20] A. Ronco, *Motivazione*, in *Dizionario di scienze dell'educazione*, pp. 769-773.

[21] M.C. Bateson, *Peripheral Visions: Learning Along the Way*, New York, HarperCollins 1994, p. 27.

[22] P. Jarvis, *Adult Learning in the Social Context*, London, Croom Helm 1987, p. 11.

[23] B. Ligorio, *Come si insegna, come si apprende*, Roma, Carocci 2003, p. 11.

[24] Ibidem, p. 22.

[25] Ibidem, p. 25.

[26] Ibidem, p. 26.

[27] Cf S.D. Parks, *Big Questions, Worthy Dreams: Mentoring Young Adults in their Search for Meaning, Purpose, and Faith*, San Francisco, Jossey-Bass 2000, p. 19.

[28] C. Nanni, *Senso*, in *Dizionario di scienze dell'educazione*, p. 1076.

[29] Cf J. Piaget, *La nascità dell'intelligenza*, Firenze, La Nuova Italia 1968; Id., *Il linguaggio e il pensiero nel fanciullo*, Firenze, Giunti-Barbera 1965.

[30] Cf R. Kegan, *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, Cambridge, Harvard University Press 1981.

[31] L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, vol. II, San Francisco, Harper & Row 1984; Id., *Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited*, in P. Bates - W. Schaie (edd.), *Life-Span Developmental Psychology: Personality and Socialization*, San Francisco, Academic Press 1973, pp. 180-204.

[32] J. Fowler, *Stages of Faith-The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row 1981.

[33] Cf F. Oser - P. Gmünder, *Religious Development: A Developmental Approach*, Birmingham Alabama, Religious Education Press 1991.

[34] C. Nanni, *Senso*, p. 1077.

[35] Ibidem.

[36] Ibidem.

[37] Ibidem, pp. 1077-1078.

[38] Ibidem, p. 1078.

[39] Cf S.D. Parks, *Big Questions, Worthy Dreams*, p. 20.

[40] Cf R.J. Reichert, *Renewing Catechetical Ministry - A future Agenda*, New York, Paulist Press 2002, pp. 43-51.

[41] Cf ibidem, pp. 51-57.

[42] Cf ibidem, pp. 57-61.

[43] È la celebre espressione di Paolo VI al discorso di chiusura del Concilio, il 7 dicembre 1965.

[44] S. Peck, *The Different Drum- Community Making and Peace*, New York, Simon & Schuster Inc. 1988, p. 88.

[45] Ibidem, p. 93.

[46] Ibidem, p. 102.

[47] Ibidem, p. 105.

[48] Ibidem, p. 106.

[49] Cf G.P. Quaglino, *Voglia di fare. Motivi per crescere nell'organizzazione*, Milano, Guerini 1999.

[50] Ibidem, pp. 123-140.

[51] Ibidem, pp. 141-150, 211.

[52] Ibidem, pp. 151-172, 211.

[53] Ibidem, pp. 173-188, 211.

[54] Ibidem, pp. 189-204, 211.

[55] Cf P. Senge, *La quinta disciplina: l'arte e la pratica dell'apprendimento organizzativo*, Milano, Sperling & Kupfer 1992[5].

[56] Per disciplina, non intendiamo un "ordine nel comportamento" oppure "sistemi punitivi" ma un corpo di teorie e di tecniche che, per essere messo in pratica, deve essere studiato e padroneggiato. Una disciplina è un percorso di sviluppo per acquisire certe abilità o competenze.

[57] La padronanza personale è la disciplina che consiste nel chiarire ed approfondire continuamente la visione personale, nel concentrare le energie, nello sviluppare la pazienza e nel vedere la realtà in modo obiettivo.

[58] I modelli mentali sono ipotesi profondamente radicate, generalizzazioni, o anche figure o immagini che influenzano il modo in cui comprendiamo il mondo e il modo in cui agiamo.

[59] La pratica della visione condivisa implica la capacità di far venire in superficie le "immagini del futuro" condivise, che promuovono un impegno genuino e volontario, non l'acquiescenza. Non è un semplice "ricettacolo" ma un insieme di principi e di procedure di orientamento.

[60] La disciplina dell'apprendimento di gruppo inizia con il dialogo, la capacità dei membri di un gruppo di mettere in mora le ipotesi precedenti e passare ad un genuino "pensare in comune".