Catechesi

gennaio febbraio 2010 - 2011



3

A CURA
DEL CENTRO
EVANGELIZZAZIONE
E CATECHESI
DON BOSCO

CEC

EDITORIALE
«IL CATECHISMO FA BENE ALLA LIBERTÀ»

IL TEMA I
IL DOCUMENTO BASE
40 ANNI DOPO / 3

- UN DOCUMENTO PER RINNOVARE LA CATECHESI / 3 *(L. Meddi)*
- NELLA LOGICA DELLA CENTRALITÀ DI CRISTO. UNA RILETTURA DEI CONTENUTI TEOLOGICI DEL DB *(C. Dotolo)*

IL TEMA II
DIO OGGI: COME ANNUNCIARLO? / 3

- QUALE LINGUAGGIO PER DIRE DIO? DALLA PROVA ALL'ITINERARIO *(Z. Trenti)*
- DIRE DIO: APPROCCIO PSICOLOGICO *(M. Diana)*

ESPERIENZE

- LA SCUOLA DI EVANGELIZZAZIONE SANT'ANDREA. PRESENTAZIONE E ANALISI *(A. Kowalski)*



editrice ELLEDICI

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. TO - n. 5 /2010 - Tassa Pagata/Taxe Perçue /Economy/C - Anno 2010-2011



Catechesi

gennaio - febbraio 2010 - 2011
ANNO 80°

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 2010-2011
(6 NUMERI DI 80 pp.)
Italia: **€ 27,00**
numero singolo: **€ 6,50**
estero: **€ 37,00**

MODALITÀ DI ABBONAMENTO
• CCP n. 32691107 intestato a
Catechesi Elledici - 10093 Leumann TORINO
• on line: www.elledici.org/riviste
• carta di credito (Mastercard, Visa, CartaSi)
• telefonando a 011.95.52.164

CONTROLLO E VERIFICA ABBONAMENTO
www.elledici.org/riviste

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

Associata all'Unione Stampa
Periodica Italiana (USPI)

1 EDITORIALE
«Il catechismo fa bene alla libertà»

2 IL TEMA I
Il Documento Base 40 anni dopo / 3

3 Un documento per rinnovare la catechesi / 3
L. Meddi

24 Nella logica della centralità di Cristo.
Una rilettura dei contenuti teologici del DB
C. Dotolo

40 IL TEMA II
Dio oggi: come annunciarlo? / 3

41 Quale linguaggio per dire Dio?
Dalla prova all'itinerario
Z. Trenti

53 Dire Dio: approccio psicologico
M. Diana

ESPERIENZE

65 La scuola di evangelizzazione Sant'Andrea.
Presentazione e analisi
A. Kowalski



«IL CATECHISMO FA BENE ALLA LIBERTÀ»

È l'accattivante titolo del contributo recato dal prof. Stefano Semplici, docente di Filosofia morale nell'università di Tor Vergata, al IX Forum del Progetto Culturale (cf SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'«emergenza educativa». Persona, intelligenza, libertà, amore*, Bologna, Dehoniane 2010, pp. 383-388). La tesi del docente merita di essere sottolineata in un momento in cui la Chiesa italiana dà il via al piano pastorale incentrato sulla problematica educativa. La catechesi – al dire del professore – è in crisi, e questa criticità è espressione emblematica della più ampia tensione tra il principio di autorità e il principio di libertà. Tale tensione nasce dal fatto che l'uomo contemporaneo si considera individuo "assoluto" (nel senso originario del termine), capace di scrivere da sé, in "assoluta" libertà, la propria storia e di interpretare il mondo in cui vive senza alcun bisogno di far riferimento al passato, alla tradizione e ai suoi portati culturali preesistenti ed eccedenti rispetto al singolo. Un simile convincimento manda in crisi tutti i processi di trasmissione da una generazione all'altra, ivi compresi quelli educativi e religiosi.

Se ne può uscire soltanto aiutando l'individuo a comprendere che in realtà «"siamo messi al mondo" da altri non solo perché generati da altri sotto le leggi della natura *prima*… ma anche come membri di quello che è il "mondo" nel senso specificamente umano», cioè il mondo della cultura inteso nel suo significato più ampio. E che, pertanto, condividiamo «una tradizione, un linguaggio, una storia e forse una religione» (p. 385) che vengono comunicati da una generazione all'altra attraverso la socializzazione e l'educazione. Di qui il ricupero di quell'aspetto specificamente "catechetico" che non è esclusivo dell'educazione religiosa ma costitutivo della pedagogia *tout court*: l'aspetto, cioè, della comunicazione asimmetrica tra un maestro e un allievo. In effetti, l'esigenza di «"fare catechismo" è ineliminabile, perché il primo momento del rapporto fra il maestro e l'allievo è necessariamente quello nel quale il sapere, *prima di essere discusso insieme e arricchito*, viene semplicemente trasmesso. Per Kant il catechismo è la forma della memoria: l'allievo con conosce ancora le risposte e neppure come deve porre le domande, ed è per questo che è didatticamente più efficace per il maestro accontentarsi, *almeno all'inizio*, della ripetizione di una formula "custodita facendo ricorso a espressioni determinate, difficilmente modificabili"» (p. 386).

Questo tipo di memoria non è dogmatismo, «*non è un ostacolo alla libertà e anzi ne dispiega le condizioni*, insieme ai buoni esempi che dimostrano che quel che è conforme al dovere è non solo giusto ma anche praticabile, purché lo si voglia» (p. 386). Dunque «non si deve aver paura di educare e neppure di educare alla fede, perché è in funzione di quest'ultima e non del dogmatismo… che si insegna il catechismo» (p. 387).

Un discorso tradizionalista che ignora le acquisizioni di svariate teorie pedagogiche attuali e della catechesi "antropologica"? No, ma un semplice ricordare che non si dà vera educazione e vera catechesi senza *traditio*, curata, per rimanere nell'àmbito della catechesi, da un catechista che è *insegnante*, *educatore* e *testimone* (DB 186-188).

il tema I

IL DOCUMENTO BASE 40 ANNI DOPO / 3

Con un terzo intervento, il catecheta ***Luciano Meddi***, docente all'Urbaniana, conclude la sua disamina globale del DB. Più esattamente, in questo ulteriore contributo, *Il rinnovamento della catechesi* rimane sullo sfondo, perché lo sguardo dell'esperto si volge al futuro cercando di cogliere i passi che la catechesi dovrebbe compiere per rispondere alle nuove situazioni ed esigenze pastorali della Chiesa di oggi. Nell'attuale temperie socio-religiosa e culturale, al dire del Meddi, la catechesi dovrebbe curare in particolare: la propria riconfigurazione nell'ottica della missionarietà, la formazione di comunità adulte nella fede e l'elaborazione di itinerari a partire dal destinatario-soggetto del ministero catechistico. L'attenzione torna a concentrarsi sul DB con lo studio di ***Carmelo Dotolo***, anch'egli docente all'Urbaniana, che affronta in termini più specifici una rilettura dei contenuti *teologici* del documento magisteriale. All'analisi del docente, il DB appare un testo attento al rinnovamento teologico maturato negli anni preconciliari e sancito dall'assise ecumenica del Vaticano II, capace di recare un contributo significativo alla ricerca di una riformulazione del *Credo* per l'uomo d'oggi. Decisiva, in particolare, appare l'assunzione che il documento fa del concetto di *Rivelazione* sancito dal Concilio, nonché del *cristocentrismo* che, correttamente, fa del Cristo la chiave di lettura, l'orizzonte interpretativo e il contenuto fondamentale della fede cristiana.

UN DOCUMENTO PER RINNOVARE LA CATECHESI / 3

Luciano Meddi

6. DIREZIONI PER LA CATECHESI DEL FUTURO

Nella sua ricostruzione del DB e della catechesi post-conciliare ha lasciato più volte intuire la necessità di dare una forma più adatta alla catechesi. Potrebbe indicare alcuni aspetti di questa reimpostazione della catechesi come da lei immaginata?

Condivido anch'io l'idea di coloro che sostengono la necessità di dare una nuova impostazione alla catechesi. In senso molto semplificato e riassuntivo potrei affermare che si tratta di completare il passaggio iniziato con il XX secolo. Si sta realizzando infatti un progressivo spostamento di sensibilità e di organizzazione. Si sta progressivamente andando verso una impostazione della catechesi centrata non più solo sul servizio alla *fides quae* ma sull'intero processo della *comunicazione della fede a partire dal destinatario*, a partire cioè dalla *fides qua*.

Si sta andando verso una impostazione della catechesi centrata sull'intero processo della comunicazione della fede a partire dal destinatario, a partire cioè dalla fides qua.

Al tempo del Concilio la catechesi veniva dal lungo percorso della pastorale post-tridentina centrata sulla riorganizzazione della "cura d'anime" in chiave sacramentale, attraverso un catechismo finalizzato alla diffusione e difesa della dottrina cristiana e ad una diretta gestione delle forme di religiosità popolare. Questa strategia divenne più urgente con la crisi prodotta dai principi culturali della Rivoluzione francese, dalla evoluzione democratica degli stati nazionali, dal progressivo sviluppo della istruzione di massa, dalla nascita di nuovi movimenti culturali. L'insieme di questi fattori spinse la Chiesa di Roma ad un progressivo irrigidimento soprattutto nel momento della predicazione e istruzione cristiana che assunse il carattere di continua accusa verso la cultura moderna, di difesa della

sua tradizione e, nella catechesi, l'assunzione del modello di "vera scuola".

Il Vaticano II con *Christus Dominus* (CD) 13-14 (testo che descrive la responsabilità profetica del vescovo e il nuovo ruolo della catechesi) fece proprie le linee di rinnovamento catechistico emerse negli anni precedenti. Diede alla catechesi un obiettivo più sbilanciato sul versante della fede come virtù teologale. Una fede da risvegliare e rendere cosciente e operosa. L'istruzione (la *fides quae*) assumeva solo il ruolo di mezzo e non più di scopo.[29] Da queste iniziali prospettive la catechesi ha progressivamente ricercato una sua nuova identità, un «nuovo paradigma».[30] Ricerca non conclusa e per certi versi ancora incerta.

L'elaborazione del DB riassume abbastanza bene la "prospettiva italiana" di tale ricerca. Nel DB si cercò di unire le due linee emergenti dalla riflessione di quegli anni: la prospettiva kerigmatica (tesa alla comunicazione biblica del messaggio) e quella antropologica (centrata sull'analisi delle condizioni psicopedagogiche che favoriscono l'accoglienza del messaggio stesso e la sua interiorizzazione). Come spesso ricordato, l'apporto italiano è proprio nella introduzione della "formula" *integrazione fede e vita* (formula che anticipa la più densa e autorevole *fede e cultura* di Paolo VI in *Evangelii Nuntiandi* [EN] 20).[31] Tuttavia non si esaurisce qui.[32]

La situazione attuale, inoltre, sta portando molti autori a riflettere su nuove dimensioni dell'agire pastorale in rapporto alla pratica catechistica. Ne sono testimonianza i numerosi volumi prodotti in Italia dal 2000 in avanti dalla AICa (Associazione Italiana dei Catecheti).[33]

Mi sembra di poter interpretare queste tendenze ancora nei due versanti o filoni principali del XX secolo.[34] Il filone kerigmatico oggi si pone l'interrogativo di *come* comunicare il messaggio biblico in modo che non si limiti alla sola presentazione storico-critica del testo. Il filone antropologico, invece, sta sottolineando non più l'analisi delle pedagogie adatte alla trasmissione, quanto *le pedagogie che permettono alla persona e ai gruppi umani di "mettersi davanti" alla proposta cristiana* con tutta la necessaria autenticità.

Nel DB si cercò di unire la prospettiva kerigmatica, tesa alla comunicazione biblica del messaggio, e quella antropologica, centrata sull'analisi delle condizioni che favoriscono l'accoglienza del messaggio.

Dentro questa prospettiva si deve riconoscere il ruolo (e il successo) che sta avendo in tutto il mondo, e specialmente in quello europeo e sudamericano, la prospettiva di riorganizzazione della catechesi proposta da *Direttorio Generale per la Catechesi* del 1997 (DGC) ai nn. 60-76 e in modo particolare la suggestione di prendere l'iniziazione cristiana (IC) e il catecumenato come nuovo "paradigma".[35]

Le due espressioni a volte si sovrappongono e si illuminano vicendevolmente. Ma si può affermare che le due istanze, finalità iniziatica e modello catecumenale, stanno influenzando fortemente la riflessione e la pratica catechetica.

Si tratta quindi di riflettere in che misura esse posso rappresentare una prospettiva adeguata per il futuro della catechesi. Non è mia intenzione in questo luogo offrire una riflessione organica e compiuta su tutti gli aspetti del rinnovamento catechistico. In questo contesto devo limitarmi a dare un contributo di carattere generale o di impostazione di fondo. In modo parti-

colare, come si vedrà, mi domando in che senso la *dimensione o ispirazione catecumenale* può esser di aiuto. Ma anche in che misura la finalità iniziatica sia compito specifico della catechesi. Anticipando qualche riflessione, mi sembra di dover dire che il termine "iniziatico" è chiamato a chiarire il suo oggetto e che la catechesi di oggi si deve ispirare soprattutto alla "prospettiva" della mistagogia più che al catecumenato in senso stretto (cioè le quattro tappe della iniziazione).

In ordine al *ridisegnare il ruolo e la pratica ideale della catechesi* a servizio del futuro della missione ecclesiale, mi sembra importante riflettere nuovamente su *tre questioni tra loro interagenti*.

La catechesi di oggi si deve ispirare soprattutto alla "prospettiva" della mistagogia più che al catecumenato in senso stretto, con le quattro tappe della iniziazione.

– La prima riguarda la ridefinizione del posto della catechesi dentro il completo processo della evangelizzazione, compito proprio della missione ecclesiale;

– la seconda questione indaga il compito e la responsabilità specifica ed "epocale" della catechesi in questo contesto pastorale;

– la terza si domanda quali cambiamenti si introducono nella pratica catechistica a partire dalle due prime riflessioni. Più apertamente: si tratta di ripensare il ruolo del destinatario nella organizzazione concreta della catechesi.

Si avrebbe una architettura che descrive la *catechesi come azione specifica per lo sviluppo e la formazione della esperienza cristiana, in un contesto pastorale che esige soprattutto di occuparsi prioritariamente della edificazione delle comunità cristiane e che esige una pratica che superi la separazione tra fede e cultura.*

6.1. Il posto della catechesi nella missione della Chiesa

Si tratta quindi di aggiustamenti delle prospettive precedenti o avverte il bisogno di dare una nuova configurazione alla catechesi stessa?

No! Non è sufficiente operare qualche ritocco! Ma neppure si devono abbandonare del tutto alcuni aspetti della *natura propria* del servizio catechistico. Ho già affermato in precedenza[36] che l'importanza del recupero, nella pastorale, del momento evangelizzante non può essere compito della sola catechesi e che, per conseguenza, non vedo positivo l'eccessivo sbilanciamento di questa attività ecclesiale nella sola prospettiva evangelizzatrice. Occorrono due ministerialità e riflessioni specifiche anche se non separate. Ora posso meglio definire quello che, secondo me, potrà essere il compito della catechesi nella pastorale.

6.1.1. La catechesi nell'attuale contesto di missione

La *prima questione* riguarda la collocazione della catechesi in quanto "istituzione" cioè agenzia ecclesiale. *Quale è il suo posto nella missione della Chiesa?*

La riflessione precedentemente condotta mi ha permesso di evidenziare la necessità di ripensare in modo più adeguato la ministerialità evangelizzatrice delle comunità, e questo con lo scopo di dare alla catechesi un compito più definito.

Certamente la catechesi, come ogni momento e agenzia ecclesiale, continua ad essere responsabile verso tutta la "sfida missionaria" del nostro tempo, ma la sua missionarietà viene pensata

soprattutto nel compito di fare maturare quella fede che viene annunciata o sociologicamente trasmessa nelle comunità affinché «nessuno si perda di quanti mi hai dato» (Gv 18,6; 17,12). Si tratta quindi di ridare alla catechesi un compito pastorale ben definito a partire dal quale possa ripensare se stessa, le sue finalità e le sue pratiche formative.

In molti autori si fa strada l'idea che "missionario/a" possa essere il tema generatore capace di ispirare e riqualificare la pratica catechistica. Quasi un nuovo paradigma, si diceva. Mi trovo tra questi ma facendo attenzione ad alcuni necessari chiarimenti.

"Essere cristiani" significa accettare l'invito ad essere collaboratori della trasformazione della storia in storia della salvezza inaugurata da Gesù di Nazaret.

Ho la sensazione, tuttavia, che una mancata chiarezza sulla natura della *Chiesa missionaria* stia giocando negativamente sulla definizione implicita di *missione* utilizzata da alcuni pastoralisti e catecheti. Provo a formulare sinteticamente il dubbio: la riflessione missionaria *non può essere ridotta* alla questione di come *meglio far accettare* il messaggio della fede. Il cristianesimo è "messaggio", "annuncio". Ma tale proclamazione non è fine a se stessa. Non coincide con una "filosofia". È un messaggio che desidera generare una vita e una storia. Per questo occorre andare oltre la questione che il cristianesimo si identifichi con una "presentazione di un messaggio" da accogliere o rifiutare. Si deve entrare nella prospettiva che "essere cristiani" significa accettare l'invito ad essere collaboratori della trasformazione della storia in *storia della salvezza* inaugurata da Gesù di Nazaret.[37]

6.1.2. L'evoluzione storica del concetto di missione

A tale riguardo bisognerà riflettere sulla più completa definizione di *missione* come si è andata delineando nella tarda modernità, cioè in tutto il XX secolo. La teologia missionaria[38] ha progressivamente riconsiderato il suo *oggetto* e quindi il suo compito. Dalla seconda metà del XIX secolo la missione prende atto che non può occuparsi solo di estendere a tutti i popoli i benefici della redenzione di Cristo. La impossibilità di continuare con la pratica della "tabula rasa" delle espressioni religiose e culturali dei popoli, appoggiandosi a volte alle politiche di conquista degli stati europei, ma soprattutto le insorgenti resistenze da parte delle grandi religioni asiatiche alla proposta cristiana fanno comprendere che si deve spostare l'accento dalla pastorale *per la amministrazione del Battesimo* alla conversione e quindi alla evangelizzazione della fede.

Il secondo passaggio di questo ripensamento fu la constatazione della necessità di una riconsiderazione del soggetto missionario. Con la *Maximum Illud* del 1919 si passa dalla idea di una Chiesa europea che espande se stessa, alla persuasione che la missione esige la

Bisognerà riflettere sulla più completa definizione di missione come si è andata delineando nella tarda modernità, cioè in tutto il XX secolo.

costituzione di chiese locali. La costruzione della Chiesa, la *plantatio ecclesiae*, diventa scopo formale della missione. Con Pio XII è *quasi* il motivo dell'invio dei missionari (cf l'enciclica *Fidei Donum*, 21 aprile 1957).

Al tempo del Concilio e nel suo immediato periodo successivo si svilupparono nella missione altre tre dimensioni innovative. Innanzitutto la presa di coscienza della inseparabilità (per ricordare la EN di Paolo VI ma anche recenti interventi di Benedetto XVI) tra evangelizzazione e promozione umana. Questo portò alla accoglienza della missione come responsabilità verso lo *Shalom*, l'insieme dei beni messianici propri del Regno di Dio.

L'azione missionaria è un processo fatto di testimonianza della carità, dialogo, annuncio, iniziazione, edificazione della Chiesa e formazione permanente dei cristiani.

Per altro verso la missione ha affrontato il difficile tema della libertà del soggetto verso la proposta salvifica del Vangelo. Lo ha fatto nei termini della progressiva separazione da pratiche missionarie di coercizione a vantaggio della testimonianza e con lo studio "simpatico" delle ragioni degli altri e del valore salvifico dei dinamismi della persona umana. Tema, questo, che sinteticamente si definisce come inculturazione della fede. Su questa stessa linea si è posta la questione ancora più complessa del valore salvifico delle altre religioni (pur riconosciuto da *Ad Gentes* [AG] 6), del dialogo interreligioso e del rapporto tra dialogo e annuncio.[39]

6.1.3. L'attuale concetto di missione

L'azione missionaria è quindi un processo fatto di testimonianza della carità, dialogo, annuncio, iniziazione, edificazione della Chiesa e formazione permanente dei cristiani (cf *Redemptoris Missio* [RM], cap. V). Tutti questi specifici momenti "missionari" sono realizzabili attraverso l'intima unione delle tre prospettive o vie missionarie: la promozione integrale della persona e dei gruppi umani, l'inculturazione del messaggio e il dialogo culturale e interreligioso. Queste tre prospettive incidono sia a livello di contenuto che di metodo. Si definisce, quindi, "*missionario" il servizio integrale alla salvezza (che implica la proposta e trasformazione della vita quotidiana) attraverso l'edificazione della storia, il rispetto della cultura e il dialogo con essa*. Annunciare viene a significare sempre più *far vedere i segni del Regno e proporre il discepolato di Cristo nella sua Chiesa.*

6.1.4. Conseguenze per la collocazione della catechesi

Questa breve ricostruzione della vicenda missionaria è necessaria per ridefinire la catechesi nella prospettiva evangelizzatrice in modo tale che esca definitivamente dalla prospettiva intellettualistica di Trento. In senso largo la *catechesi è missionaria quando pensa se stessa all'interno di tutto il processo della missione*. Per essere più chiari: si tratta di non pensare la catechesi solo come servizio alla trasmissione del Vangelo, ma a tutto il "percorso della Parola". Come *agenzia ecclesiale* il suo oggetto deriva e partecipa al servizio integrale alla salvezza.

La *prospettiva missionaria* è stata fatta propria dalla *Prima Parte* del DGC. Anche se non sempre in maniera chiara, il documento insiste nell'uso distinto di missione ed evangelizzazione.

Missione viene a significare tutto l'impegno della Chiesa, la sua natura,

la sua identità. E questo termine non è separabile dal servizio al Regno di Dio, come ha definitivamente chiarito il cap. II di RM. Pur riconoscendo il valore di EN 15, che definiva "evangelizzazione" tutto l'agire della Chiesa, questo termine viene ad assumere un significato più specifico cioè quello di primo momento del servizio missionario della Chiesa al Regno. A mio avviso[40] questo passaggio va ulteriormente definito. La riflessione catechetica deve sottolineare meglio come si debba passare dal definire la catechesi come servizio all'annuncio (quindi l'evangelizzazione come finalità) ad essere strumento e via della *missione*. In altri termini non si può continuare ad identificare l'azione missionaria e il suo oggetto-compito con il solo annuncio. L'orizzonte ultimo che potrà riqualificare *missionariamente* la pastorale è la prospettiva della salvezza integrale riassunta con l'espressione *servizio al Regno di Dio*.

La ridefinizione missionaria delle finalità della pastorale va ben oltre la sola questione della "pastorale integrata". Nella definizione attuale di tale intuizione pastorale, la relazione tra le dimensioni pastorali rimane evidentemente strumentale. Si tratta di "accettare" che la modificazione missionaria dello *scopo* della pastorale chiede una modificazione dell'*oggetto* proprio di ogni dimensione dell'agire della Chiesa[41] ripensato in ordine alla costruzione dei «cieli nuovi e della terra nuova».

Tenendo presenti le riflessioni formulate fin qui, diciamo che, in senso stretto, la catechesi trova il suo nuovo tema generatore nella consapevolezza che essa è a servizio della *costruzione del soggetto missionario*. Le coordinate della catechesi sono da ripensare in questa chiave. *Finalità, compiti, contenuti e luoghi sono da ripensare nella prospettiva di rendere le comunità e i credenti soggetti abilitati all'agire missionario "integrale" cioè al servizio della costruzione del Regno di Dio nella prospettiva di Gesù di Nazareth e in compagnia della sua Chiesa*.

Al contrario, la non chiarezza sulle finalità missionarie della pastorale porta, in alcuni settori della riflessione anche europea, a limitare nuovamente la missione alla accettazione culturale della fede cristiana e di conseguenza a limitare la ricerca di un nuovo dispositivo di annuncio e di catechesi alla sola questione del "credere in Dio". La via del rinnovamento missionario, invece, chiede di integrare tale questione con quella più radicale e fruttuosa per il futuro del cristianesimo che è la questione centrale della *fede di Gesù*. Oggetto-obiettivo della rievangelizzazione dovrebbe essere la questione: condividi la speranza messianica di Cristo? Credi la fede di Gesù di Nazareth?[42] L'evangelizzazione ha il compito di *proporre la fede messianica*, mentre la catechesi avrà il compito della *formazione del discepolo in una comunità di sequela*.

La catechesi trova il suo nuovo tema generatore nella consapevolezza che essa è a servizio della costruzione del soggetto missionario. Le coordinate della catechesi sono da ripensare in questa chiave.

Questo significa che la catechesi assume il compito di trasformare le richieste di religione in vera ed autentica esperienza di comunità di discepoli a servizio della speranza inaugurata dal Vangelo. Come al processo di evangelizzazione segue la "*aedificatio ecclesiae*", così anche nella pastorale ordinaria si deve avere cura della costruzione della propria comunità messianica. Se in tale complesso

ed entusiasmante orizzonte il compito principale della *nuova evangelizzazione* è quello di comprendere la nuova inculturazione della fede, quello della catechesi è di farsi carico ed essere un momento della continua *ecclesiogenesi*.

6.2. Catechesi per la edificazione della comunità

Ha affermato che la seconda questione indaga il compito e la responsabilità specifica ed "epocale" della catechesi in questo contesto pastorale. A cosa deve servire la catechesi oggi? Se preferisce affidare il compito rievangelizzante ad una specifica ministerialità, cosa dovrà fare la catechesi? E come si può configurare oggi la responsabilità della catechesi verso la costruzione del soggetto missionario?

Ovviamente non si può intendere questa questione dimenticando tutto l'esistente. Il compito della catechesi è molto più complesso della proposta che ora vengo a formulare. Desidero solo indicare un punto di convergenza per il rinnovamento in atto, un punto di arrivo o, meglio, la priorità a cui rispondere. Priorità che può rappresentare il centro di una riorganizzazione della catechesi stessa.

6.2.1. Tornare alla definizione del Direttorio del 1971

Innanzitutto mi permetto di invitare a riconsiderare nuovamente la definizione di catechesi. L'identità e i compiti della catechesi dopo il Vaticano II hanno subito notevoli mutamenti. Come già ricordato, CD 14 aveva accolto alcune idee fondamentali del rinnovamento catechistico internazionale che andavano verso il superamento della formula "catechismo per la dottrina cristiana" e affidava alla catechesi il compito di "rendere viva e operosa" la fede. Il testo mostra per questo uno sbilanciamento verso la prospettiva della *vita cristiana*. Ma a mio modo di vedere sarà il *Direttorio Catechistico Generale* (DCG) del 1971 a dare una definizione più organica.

Il documento afferma che nell'ambito dell'attività pastorale, «*la catechesi è quell'azione ecclesiale che conduce le comunità e i singoli cristiani alla maturità della fede*» (DGC 21). Non si deve perdere di vista questa intuizione generale: il destinatario della catechesi è descritto nei termini di *comunità e singoli* e l'oggetto (compito) è la loro *maturità di fede*. Il compito di far maturare la fede viene descritto subito dopo.

La maturità della *comunità* è definita nei termini della capacità di approfondire «la conoscenza viva di Dio e del suo progetto di salvezza centrato in Cristo, Parola di Dio divenuta uomo. Esse inoltre si costruiscono nello sforzo di rendere matura e illuminata la loro fede e di farvi partecipare gli uomini che tendono ad essa» (DCG 21).

Nel Direttorio *del '71 il destinatario della catechesi è descritto nei termini di comunità e singoli e l'oggetto (compito) della catechesi è la loro maturità di fede.*

Allo stesso modo la maturità dei *battezzati* è descritta come uno «scoprire nella propria vita il progetto di Dio, per cercare il significato ultimo dell'esistenza e della storia, così da mettere la vita personale e sociale nella luce e sotto le esigenze del regno di Dio, per conoscere il mistero della Chiesa come comunità di coloro che credono al Vangelo» (DCG 21). Da qui derivano i conseguenti compiti *specifici* della catechesi.

Ho l'impressione che la portata di questa definizione sia stata successivamente diminuita, fino ad essere marginalizzata e disconosciuta dai documenti successivi[43] forse a motivo della esigenza della *nuova evangelizzazione*. Lo si nota specialmente in *Catechesi Tradendae* (CT) del 1979 e successivamente nel DGC del 1997. Il DGC, infatti, al n. 80 modifica questa impostazione della catechesi per un più generico «favorire la comunione con Gesù Cristo» (citazione di CT 5). «A partire dalla conversione "iniziale" di una persona al Signore, suscitata dallo Spirito Santo mediante il primo annuncio, la catechesi si propone di dare un fondamento e far maturare questa prima adesione. Si tratta, allora, di aiutare colui che si è appena convertito a "...conoscere meglio questo Gesù, al quale si è abbandonato: conoscere il suo 'mistero', il regno di Dio che egli annuncia, le esigenze e le promesse contenute nel suo messaggio evangelico, le vie che egli ha tracciato per chiunque lo voglia seguire"» (citazione di CT 20). «Il Battesimo, sacramento mediante il quale "siamo resi conformi a Cristo", sostiene con la sua grazia quest'opera della catechesi» (DGC 80).

Sembra strano che per definire cosa sia la catechesi il DGC del 1997 non citi DCG 1971 e neppure faccia direttamente riferimento a CT 20 se non *dopo* il recupero del n. 5 che ne diventa la nuova chiave interpretativa e che, in verità, non era stato considerato da nessun osservatore.

Affermo che questa definizione è "più generica" perché il termine «comunione con Cristo» è soggetto ad interpretazioni molto soggettive e, al limite, spiritualistiche. Vengono meno, inoltre, le felici intuizioni del n. 21 di DCG 1971. Viene meno il felice rapporto tra comunità (e la qualità di vita, della missione della comunità) e i singoli credenti. Viene diminuito il "noi crediamo" della fede e la categoria di "ekklesia" propria del NT come soggetto della testimonianza resa a Cristo. Infine si perde il ricchissimo termine "maturità" di fede che esprime lo stretto rapporto tra dinamismo teologico e antropologico. La "maturità", inoltre, in DCG 21 era definita a partire dalla espressione "progetto di Dio". L'espressione era utilizzata due volte: per la *comunità*, che riassume in questa frase il suo compito profetico; e per il *battezzato* a cui viene ricordato che la sua fede riguarda tutta l'esperienza vitale nei termini di una vera "costruzione della personalità cristiana" a servizio della storia e a partire dalla rivelazione.

Nel Direttorio *del '97 si perde il ricchissimo termine "maturità" di fede che esprime lo stretto rapporto tra dinamismo teologico e antropologico.*

Ora, una ripresa di questi quattro elementi (comunità, persona, maturità, progetto) sarebbe molto utile per la ricollocazione e ridefinizione della catechesi. Certamente i rapporti tra queste quattro dimensioni che direttamente o indirettamente il DCG 1971 ha indicato, hanno bisogno di una nuova articolazione. Ed è per questo che si parla di "nuovo paradigma". Si tratta di collegare la nuova *istanza missionaria* e la preoccupazione in Europa della *nuova evangelizzazione* con *quella definizione* che ci ha dato il DCG del 1971.

6.2.2. La catechesi come mistagogia e pedagogia

Cuore e *questione* della responsabilità catechistica viene ad essere quindi la

qualità della esperienza di vita cristiana da proporre e da sperimentare (non da spiegare e da far vivere fuori da essa). *A mio avviso questo significa ridisegnare la catechesi a partire dal suo scopo "epocale" che è la mistagogia della vita cristiana*.

La motivazione di questa scelta nasce dalla constatazione che gli episcopati europei, nel rilanciare l'IC nella linea del modello pedagogico catecumenale, non hanno fatto la scelta del Battesimo degli adulti come modello *prioritario* della rievangelizzazione. Questo significa che nella maggior parte delle situazioni il peso della formazione del "soggetto missionario" viene ancora posto, come da tradizione risalente al Lateranense IV (1215) e su cui si basa il decreto *Quam Singulari* di Pio X (1910), sul tempo iniziatico *post-sacramentale*. Questo è il tempo della *mistagogia della fede* e non del *catecumenato pre-battesimale*. Il compito "mistagogia" deve allora ripensare la "missionarietà" della catechesi e i suoi compiti.

Tra la proposta e l'esercizio della testimonianza, si snoda il compito materno, iniziatico e mistagogico della comunità che deve essere affidato alla catechesi.

Tra le altre finalità, *fare missione* comporta l'edificazione del soggetto missionario. Il popolo messianico esiste per collaborare alla crescita del Regno di Dio. Lo testimonia, lo annuncia, lo riconosce presente nei segni della presenza dello Spirito di Dio. Convoca i nuovi chiamati ad essere collaboratori di Dio, li introduce in se stesso, li forma alla missione nella imitazione di Cristo, celebra la presenza dello Spirito del Cristo risorto donato per la missione.

Questa complessa responsabilità della Chiesa si realizza attraverso diverse azioni: la proposta, la formazione e l'esercizio della vita cristiana nella quotidianità. Proporre la missione evangelica ed accompagnarne l'esercizio nella quotidianità esige una ministerialità specifica. La prima viene chiamata tradizionalmente *azione missionaria (ad gentes)* e la seconda *testimonianza della carità o dimensione regale* della vita battesimale.

Tra la proposta, che si conclude con l'accoglienza, e l'esercizio della testimonianza, si snoda il compito *materno, iniziatico e mistagogico* della comunità che – a mio avviso – deve essere affidato alla catechesi. Il suo specifico è l'accompagnamento non tanto all'atto di fede quanto alla sua interiorizzazione e abilitazione nella vita quotidiana. Così il suo compito sarebbe meglio definito se lo identificassimo con "il compito della introduzione ed apprendistato della vita cristiana". Nella logica iniziatica questo momento viene definito *mistagogico*.

La natura epistemologica di questo compito è ovviamente formativa e abilitativa. Tale obiettivo è perseguibile se da un lato si mantiene la dimensione socializzante della fede e se, dall'altro, si tiene conto della costruzione della identità della persona, del suo io personale, e del suo carattere educativo. Ecco perché dire catechesi significa dire *specificamente* costruzione della personalità cristiana:

Dire catechesi significa dire costruzione della personalità cristiana: acquisizione di una mentalità cristiana della vita e la sua interiorizzazione nel vissuto.

acquisizione di una mentalità cristiana della vita e la sua interiorizzazione nella vita (la integrazione fede e vita).

Trovo una felice compenetrazione di finalità tra il n. 21 del DCG 1971 e l'attuale sviluppo del rinnovamento catechetico. La categoria "mistagogia" spiega bene, infatti, che compito della catechesi è la maturità della fede come *esercizio della vita cristiana*. Il compito missionario "epocale" sottolinea che questo va vissuto nella prospettiva della costruzione del soggetto missionario necessario alla missione.

Questa prospettiva comporta il passaggio definitivo della catechesi dalla organizzazione derivata dai contenuti (l'indice dei catechismi) alla assunzione della vita cristiana come criterio organizzativo della selezione dei contenuti e delle relative esperienze formative. Avere come orizzonte la "vita cristiana" comporta una nuova gestione pedagogica delle età della fede e della psicologia evolutiva, in una prospettiva che mi piace chiamare delle "competenze catechistiche".[44] Di questo dirò qualcosa nella terza riflessione.

Avere come orizzonte la "vita cristiana" comporta una nuova gestione pedagogica delle età della fede e della psicologia evolutiva nella prospettiva delle "competenze catechistiche".

Perché questa prospettiva non venga intesa in senso individualistico, si deve immediatamente chiarire che la crescita nella fede e l'assunzione della comune missione ecclesiale può avvenire solo nella comunità. Se, quindi, il compito principale della catechesi è la formazione della personalità cristiana, la sua condizione di base è la esistenza di comunità adulte nella fede. Tale condizione è al tempo stesso uno dei compiti della catechesi stessa. Anzi, nel contesto pastorale attuale, la costruzione di esperienze autentiche di comunità è la preoccupazione prioritaria della catechesi se vuole realizzare la sua missione.

A me sembra che solo questa prospettiva (una catechesi per la mistagogia come risposta alla vocazione messianica) possa includere veramente gli altri dinamismi di rinnovamento catechistico che l'esperienza sta maturando: nuova evangelizzazione, spirito catecumenale, pluralità dei soggetti, pastorale integrata, rapporto tra oggettivo e soggettivo (o verità e libertà), personalizzazione della esperienza di fede, catechesi di cammino o di personalizzazione, ecc.

Se questo fosse vero, allora comporta una serie di conseguenze: una nuova "strumentalizzazione pastorale" della richiesta dei sacramenti; un ripensamento dei catechisti come costruttori e animatori di comunità e non come maestri "che prendono un nuovo numero di ragazzi"; la libertà di offrire almeno ad alcuni un itinerario liberato dal laccio del tempo, anzi che fa del tempo una variabile della evangelizzazione; il ripensare tutte le dimensioni in funzione della appartenenza affettiva dei catecumeni e post-catecumeni alla esperienza comunitaria.

Il limite maggiore a tale ideale è la constatazione che l'episcopato ha timore a dare avvio ad una vera riforma e trasformazione del "luogo di universale accesso alla salvezza", la parrocchia, preferendo ancora modelli assolutamente insufficienti e causa prima dell'abbandono post-sacramentale. Immagini di parrocchia che, a ben vedere,

non hanno ancora assunto il compito di accompagnare la crescita dei battezzati.

6.2.3. Catechesi per una continua ecclesiogenesi

Ho sottolineato l'intuizione dello stretto rapporto tra comunità e singoli cristiani nella definizione dei compiti propri della catechesi. Faccio di nuovo questo richiamo per definire meglio quello che posso chiamare il "compito epocale" della catechesi nel contesto della cultura occidentale. Se analizziamo l'esperienza in atto, infatti, notiamo che la crisi del cristianesimo e della catechesi non riguarda la dimensione personale della religione. Viviamo infatti in un contesto di rinnovato fervore religioso in forme plurali e autonome.[45] Oserei dire che il problema non è più, come negli anni '70, il credere in Dio, ma soprattutto il credere nella Chiesa. Il compito maggiore, cioè, è "far rimanere nella comunità" quelli che la Chiesa già incontra e ospita per molti anni! O, per dirla con mons. Valentino Di Cerbo, di «evitare di dover rievangelizzare coloro che abbiamo scristianizzato durante la normale catechesi».

Il problema oggi non è credere in Dio, ma soprattutto il credere nella Chiesa. Il compito maggiore, cioè, è "far rimanere nella comunità" quelli che la Chiesa già incontra.

È in questa prospettiva che ritengo che via principale della catechesi per realizzare gli obiettivi suoi propri (la mistagogia e maturità della fede) sia quella di reimpostare se stessa come tempo della "costruzione della appartenenza ecclesiale". Non è una questione nuova,[46] ma oggi appare *ancora di più* il compito prioritario.

Il termine "ecclesiogenesi" può essere inteso in un doppio significato. C'è il significato degli inizi del XX secolo (derivato dalla scuola missiologica di Lovanio) che esprimeva l'impegno per la "prima" costruzione (*plantatio*) della chiesa locale, spesso intesa come espansione della chiesa-madre europea o la sola edificazione delle opere e istituzioni necessarie (cattedrale, seminario, ospedali, scuole). Ma seguendo AG 6 e soprattutto 15, "ecclesiogenesi" deve significare il continuo compito della edificazione (*aedificatio*) della comunità cristiana.

È significativo che questo numero segua e forse continui il n. 14 dedicato al modello catecumenale per l'IC, dove già viene ricordato che uno scopo della stessa è proprio che i catecumeni siano iniziati al mistero della salvezza e «siano introdotti nella vita religiosa, liturgica e caritativa del popolo di Dio».

Intendo quindi il termine "ecclesiogenesi" all'interno della relazione natura e storia, progetto e realizzazione, essenza ed esistenza nel linguaggio rahneriano. Più esattamente come rapporto continuo tra ontogenesi e filogenesi dell'evento ecclesiale. La *fides quae* riassume in forma di definizione di verità (ontogenesi) ciò che la Chiesa ha compreso e sviluppato in un tempo progressivo attraverso la sua *fides qua*. La comprensione della fede, proprio per questo, implica – e non solo didatticamente – la "ricostruzione" nella persona del medesimo percorso.

Forse è questo un modo adeguato, oggi, per comprendere il compito teologico del *tradere* o della *receptio*. Ciò che avviene nella Tradizione (la configurazione della Chiesa universale come espressione della volontà della Trinità) deve avvenire nella storia e nelle singole realtà concrete (tradizioni). Questo concetto (che

in verità esprime correttamente l'idea di pastorale) si riferisce sia alla "istituzione" Chiesa, sia alla appropriazione dei battezzati e dei catecumeni della vita ecclesiale. Ogni generazione è chiamata ad accogliere (Tradizione) e a impossessarsi creativamente (tradizioni) dell'evento ecclesiale.[47]

La catechesi deve costruire comunità cristiane autentiche. Il postconcilio e l'esperienza catechistica hanno richiesto molte volte un chiarimento sul modello di comunità da attuare.

In ordine a tale finalità dobbiamo ritornare alla necessità del superamento del dispositivo di Trento. Esso aveva come orizzonte la questione fondamentale per la pastorale del suo tempo: la difesa del valore sacramentale dell'agire ecclesiale. La Chiesa è il luogo dove si incontra la salvezza nel senso oggettivo dei sacramenti. La catechesi è lo strumento principe di tale pastorale.

Un *rinnovato dispositivo* dovrà emergere dall'ampliamento di questa impostazione: la Chiesa è il luogo della *esperienza (e non solo della amministrazione sacramentale) della salvezza integrale offerta a tutti gli uomini*.

La Chiesa possiede la salvezza, è soggetto dell'annuncio di salvezza, ma soprattutto *è il luogo della comunità messianica*. Non solo "nella Chiesa c'è la salvezza" ma *nella Chiesa si fa esperienza* di quella salvezza annunciata per *diventare soggetti* dell'annuncio.[48]

Questo comporta una serie di interventi pastorali. Per la catechesi ciò significa che essa deve servire a costruire comunità cristiane autentiche. Il postconcilio e l'esperienza catechistica hanno richiesto molte volte un chiarimento sul modello di comunità e sulla pratica attuazione del n. 200 del DB: *la comunità viene prima della catechesi*. Di fatto, però, la teologia e la pastorale non hanno dato una valida risposta a tale necessità forse perché le implicazioni ecclesiologiche sono troppo coinvolgenti.

Nel DB il ruolo della comunità ecclesiale è descritto in termini troppo legati alla teologia e poco alla missiologia. Ma anche i documenti ecclesiali successivi (EN, CT e RM) lasciano intendere che il rapporto tra evangelizzazione e comunità si limita alla questione dei soggetti (che tutti siano responsabili…) e del luogo catechistico (la catechesi venga fatta nella comunità…). Affermazioni giuste ma senza fondamento, se alla *catechesi non viene affidato il compito di essere pienamente "costruttrice di Chiesa" e ai catechisti l'incarico di essere "animatori di comunità"*.

La missione mette in evidenza la necessità di avere "un certo tipo" di comunità come insieme di soggetti attivi della responsabilità evangelizzatrice. Questo tipo di comunità-soggetto della missione ha origine dall'IC ma ha bisogno di una crescita e cura pastorale costante. Hanno bisogno di una continua *ecclesiogenesi*.

6.2.4. La comunità profetica

Non è questo il momento per definire adeguatamente il denso rapporto tra catechesi e "qualità di vita" della comunità. Tuttavia si possono indicare alcune rapide direzioni.[49]

Molti lamentano la lontananza della catechesi dalla Chiesa locale (e dalla progettualità parrocchiale). In verità questa constatazione mette ancora di più in evidenza il deficit epistemologico della catechesi nata dalla indicazione conciliare e ripresa da DB.

La catechesi partecipa della missione globale della Chiesa. Essa è il compito

di una Chiesa locale e la località è contenuto e sacramento della salvezza in atto. La narrazione stessa della fede è in parte la narrazione di una storia di salvezza concreta e visibili da tutti.

Si sente dunque la necessità di una più viva e concreta catechesi del vescovo che sappia individuare i segni della salvezza in atto nella sua Chiesa, li sappia evangelizzare e porre come obiettivi della missione della sua Chiesa. Che questa opera di discernimento sia sinodale è cosa ovvia.

La catechesi partecipa della missione globale della Chiesa. Essa è il compito di una Chiesa locale e la località è contenuto e sacramento della salvezza in atto.

Acquisterebbe anche maggiore senso la catechesi dell'arte e dei luoghi della fede.

Da questa prospettiva nasce un modo più coerente di affermare e realizzare il primato della Scrittura nella vita della comunità attraverso un autentico percorso di attualizzazione profetica del messaggio biblico. Profezia infatti è l'azione ecclesiale che permette di interpretare la storia e il suo futuro nella prospettiva della Rivelazione a partire proprio dai suoi "grandi racconti".

Nella eventualità che la pastorale degli adulti si configurasse seriamente come pastorale della costruzione della comunità degli adulti[50] allora nascerebbe la necessità di una catechesi adulta e fatta da adulti: una catechesi per l'agire progettuale dei cristiani adulti in quanto comunità. Questa esigenza è ridotta troppo semplicisticamente alla predicazione, la quale appare intrinsecamente insufficiente in quanto essa può solo avere una dimensione liturgica o evangelizzante, ma non può essere adeguata allo scopo della catechesi. Questa catechesi si potrebbe definire "catechesi profetica".

Una catechesi per la vita della comunità sarebbe al servizio dello scopo di una comunità: la missionarietà intesa come servizio al Regno in un territorio e in un tempo e la crescita nella disponibilità (cioè la conversione) a tale vocazione.

Condizione di una tale pastorale è la lettura e il servizio ai segni per i tempi. Ho già ricordato che tale espressione non è stata adeguatamente utilizzata da DB. Essa va intesa nella prospettiva teologica di *Gaudium et Spes* (GS) 11, più che in quella dell'abusato GS 4. Questa lettura teologica della storia è il compito principale della comunità. Per questo scopo è necessario dare forma evangelica (cioè abilitare a leggere evangelicamente) alle strutture vitali della comunità che sono l'assemblea pastorale e il consiglio pastorale da cui derivano una vera programmazione pastorale. Un simile compito ha alla sua base una azione catechistica: la trasmissione della parola adatta alla crescita della fede.[51]

6.3. Ripensare l'itinerario catechistico a partire dal destinatario-soggetto

La pratica catechistica post-conciliare (in verità più la riflessione catechetica) sta subendo una trasformazione continua nella definizione del suo itinerario, cioè l'ordinamento generale della formazione dei battezzati. È questo l'argomento della sua terza riflessione. Cosa significa "ripensamento della organizzazione concreta della catechesi a partire dal ruolo del destinatario"?

Anche in tale questione si dovrà avere il coraggio di individuare un "tema generatore" chiaro e condiviso. Si è passati dal-

la idea di catechesi permanente di DCG 1971, organizzata sul criterio delle età evolutive, a quella centrata sulla catechesi degli adulti, a quella di tipo catecumenale. Ma ha subìto anche una trasformazione al suo interno passando da una prospettiva pedagogica a quella più veritativa del *Catechismo della Chiesa Cattolica* per approdare oggi a quella iniziatica, cioè liturgico-sacramentale.[52] Al suo interno si è dato accento alla significazione della fede in ordine alla dimensione antropologica e al suo contrario. Tutte queste "ricerche di adeguamento" mettono in evidenza che c'è bisogno di ridefinire nuovamente la natura propria dell'itinerario catechistico.

6.3.1. La natura spirituale dell'itinerario

Condivido che si debba passare da un itinerario pensato a partire dall'oggetto a quello pensato sulla relazione soggetto-oggetto. Più esattamente dalle forme di catechesi che assicurano "oggettivamente" la trasmissione/comunicazione del cristianesimo (messaggio e dimensione sacramentale) alle forme che facilitano "nel soggetto" *l'accoglienza e l'adesione alla proposta evangelica e la trasformazione della persona.*

È bene notare che, tradizionalmente, questa prospettiva teologica viene esperimentata e studiata dalla teologia spirituale. Per certi versi la parola "itinerario" nasce proprio in questo contesto: è il cammino del monaco verso l'incontro con Dio. Nella nostra situazione attuale la catechesi dovrebbe stringere un "patto epistemologico" non tanto con la scienza liturgica (come si sta tentando di fare) quanto con la tradizione spirituale.[53]

Questa ipotesi è confermata anche da altri indicatori. In campo laico cresce il fascino delle religioni "spirituali", quelle cioè che offrono un percorso all'interno della persona. Nuove forme religiose (New Age) hanno avuto il loro successo proprio per questa metodologia spirituale. Ma anche all'interno della Chiesa le novità pastorali e formative più significative sono state generate da chi ha offerto un "itinerario spirituale" che incarnasse la proposta cristiana.[54]

La stessa teologia e catechetica prendono sempre più sul serio la questione della "soggettivazione" o personalizzazione della esperienza di fede. Si tratta infatti di aiutare le persone e comunità a dare uno "stile" alla propria esperienza umana e religiosa.

6.3.2. Il triplice compito dell'itinerario

Occorre partire dalla considerazione che la catechesi post-conciliare è una realtà complessa. Ad essa infatti viene affidato il compito principale di far rivivere la fede dei battezzati non evangelizzati e di renderla operosa. È dunque un compito che contiene in sé tre dimensioni:

– quella della narrazione della fede di Gesù o del discepolato;

– quella dell'interiorizzazione della fede nella persona del credente e della sua integrazione nella vita quotidiana o dell'educazione della risposta di fede;

– quella della abilitazione all'esercizio della missione della comunità o formazione.

Le tre dimensioni esigono un duplice coordinamento.

Si deve passare da un itinerario pensato a partire dall'oggetto a quello pensato sulla relazione soggetto-oggetto.

Il primo è a livello tematico: la vita cristiana. L'oggetto materiale dell'insieme del processo formativo mira all'apprendistato della vita del credente mentre l'evangelizzazione ha come scopo l'annuncio del progetto di Dio e la fede in Gesù Cristo.

Ma è necessario anche un coordinamento dal punto di vista dinamico. Esso si trova nel primato della persona umana pensato come soggetto unico che può accogliere e interiorizzare.

La riduzione cognitiva della catechesi contemporanea non è frutto delle scelte proprie del DB, quanto della mancata applicazione delle sue indicazioni.

L'itinerario verrà dunque definito da questi due fuochi: il duplice principio organizzativo della persona che cresce nella vita cristiana.[55]

Tale modello di itinerario viene spesso marginalizzato perché è certamente complesso e di difficile gestione. D'altra parte, in questi anni non si è investito veramente nella formazione dei catechisti in questa chiave. La riduzione cognitiva della catechesi contemporanea non è frutto delle scelte proprie del DB, quanto della mancanza di investimento nella sua applicazione pratica.

Si deve quindi superare l'incertezza sulla sua natura pedagogica come anche recentemente sembra riaffermarsi. Non è sufficiente un itinerario basato solo sull'annuncio o sulla conoscenza del messaggio della fede. Neppure è sufficiente un modello centrato unicamente sulla vita di comunità lasciando l'interiorizzazione al solo processo di appartenenza. Ma è insufficiente anche il modello dedotto solo dalla dimensione liturgico-sacramentale che suppone la adesione alla fede e non la genera.

Occorre declinare alcuni degli aspetti di questa affermazione.

6.3.3. Un itinerario per l'eco "interiore"

RM 37c ci ha ricordato che dobbiamo pensare la missione all'interno del nuovo valore che sta avendo la comunicazione. Nelle sue diverse forme (trasmissione, relazione interpersonale, nuova qualità mediale), la comunicazione sta passando da un fatto solamente strumentale ad un vero e proprio luogo dove avviene la produzione della cultura. Tra le altre cose questo significa che vengono modificati molti aspetti della socializzazione dei significati della vita. Sono soprattutto le agenzie "forti" (famiglia, scuola, religioni) che incontrano la maggiore difficoltà, per il fatto che oggi la comunicazione ha sempre più un carattere di libera contrattazione tra emittente e ricevente che con grande facilità può scegliere altre fonti comunicative.

Dobbiamo pensare la missione all'interno del nuovo valore che sta avendo la comunicazione.

Alla evangelizzazione e catechesi occorre quindi una nuova interpretazione del "far risuonare" che compone il termine catechesi (in greco: *far risuonare*). *Non solo risuonare perché arrivi all'udito della persona, ma soprattutto come risonanza interiore alla persona*.

Come ho già detto, la catechesi che noi conosciamo utilizza la comunica-

zione solo come mezzo attraverso cui trasmettere il proprio messaggio e non come luogo dove si "costruisce" il messaggio (la comprensione o significato) stesso. Non ci si rende conto che la trasmissione è soggetta alla scelta del destinatario e quindi alla dimensione affettiva, relazionale e alla scelta del processo di codificazione del messaggio.

Una catechesi ripensata in termini di comunicazione e non più di trasmissione avrà numerosi aspetti da riformulare. È una catechesi centrata sulla costruzione della relazione tra comunità, individuo e messaggio che non può più essere dedotta dal principio di autorità e di importanza della agenzia che trasmette; ma che deve continuamente "conquistarsi" l'attenzione dell'ascoltatore. Una catechesi che deve darsi come primo compito la costruzione del ponte comunicativo, del rapporto personale (relazione) e non preoccuparsi solo della trasmissione. Una catechesi che accetta di pensarsi come ricerca comune, dove lo stesso catechista si mette continuamente in gioco: una catechesi che cerca la interazione cioè lo scambio comunicativo e che sa creare cultura.

La catechesi diventa comunicativa se tiene in conto il percorso comunicativo nel soggetto. Se permette ad ogni partecipante di entrare in comunicazione con se stesso.

Ancora di più: la catechesi diventa comunicativa se tiene in conto il percorso comunicativo nel soggetto. Se permette ad ogni partecipante di entrare in comunicazione con se stesso e raggiungere la consapevolezza biografico/spirituale; se abilita ciascuno ad "ascoltare" oltre che a sentire; se aiuta davvero a com-*prendere* cioè far proprio il messaggio; se si struttura come processo di interiorizzazione e se permette ai partecipanti di verbalizzare la propria esperienza anche con parole nuove.

Prendere come modello catechistico la comunicazione significa quindi rimodellare decisamente "l'incontro catechistico" che sarà necessariamente: aperto, modellato sui feed-back dei partecipanti e soprattutto attento alla costruzione dei soggetti comunicativi. Tempi, luoghi e programmi diventano "comunicativi" se ripensati in questa logica.

Da ultimo, la catechesi usa la comunicazione come via formativa. In questi anni abbiamo preso coscienza della necessità di qualificare da questo punto di vista non solo il messaggio ma anche il *medium*. Si è preso atto della necessità di trasmettere la fede *attraverso* la narrazione, cioè l'unione stretta tra racconto, messaggio e sua attualizzazione in chi racconta e ascolta. Questa modalità richiede di far riferimento alla propria *autobiografia* sia come contenuto, sia come stile dialogico e relazionale. La cultura contemporanea spinge la catechesi a sviluppare una comunicazione *mediale*, ovvero a mixare codici, canali e messaggi in modo che coinvolgano tutte le dimensioni della persona (mente, cuore e mani). Richiede, infine, che la comunicazione del messaggio non sia isolata dalla dinamica intersoggettiva dei gruppi perché è nella comunicazione informale che si costruisce il consenso.

6.3.4. Apprendere la vita cristiana

«Vita cristiana» fu il titolo (e lo scopo) del catechismo post-conciliare che venne a sostituire quello tridentino per la *dottrina cristiana*. Nei verbali delle discussioni tra i redattori dei catechismi della CEI, troviamo che questa espres-

sione si alterna a volte con la proposta di un "catechismo per la fede". Ma purtroppo l'intero progetto (DB, catechismi e *Note* di presentazione dei singoli catechismi) mai ha dato una definizione di "vita cristiana". Questa incertezza ha pesato molto nella applicazione della riforma promossa dal DB, perché ciascuno ha dato un contenuto differente. Inoltre, la maggior parte degli operatori ha continuato ad intendere la pedagogia della "vita cristiana" nella prospettiva dell'insegnamento.

La vita cristiana è l'esercizio delle competenze battesimali. Competenza indica capacità assimilata che porta all'esercizio quotidiano.

Uno dei temi da approfondire sarà proprio l'idea di vita cristiana e la traduzione pedagogica che ne scaturisce. Faccio mia l'ipotesi che identifica la vita cristiana con l'esercizio delle competenze battesimali. Competenza indica capacità assimilata che porta all'esercizio quotidiano. Il Battesimo ci rende simili a Cristo profeta, sacerdote e testimonere. Il carattere crismale dell'iniziazione cristiana si sviluppa certamente in altre dimensioni di vita come la ministerialità, il servizio, la relazione fraterna e la comunione con Dio. L'impostazione della catechesi "per competenze" porterebbe ad una riqualificazione formativa dell'itinerario che uscirebbe definitivamente dalla prospettiva cognitiva derivata dalla scelta di avere il *Credo* come modello ispiratore della stessa (i quattro pilastri di cui già Tommaso si era fatto sponsor!).

Dal punto di vista pedagogico questa scelta permette di rispettare meglio le fasi spirituali della crescita nella fede.[56] Infatti "apprendere la vita cristiana" avrà bisogno di passaggi ben definiti. Si inizia con la socializzazione, ovvero la trasmissione dei beni culturali da una generazione all'altra; si continua con la inculturazione ovvero il loro ripensamento all'interno della cultura di cui sono portatrici le nuove generazioni; infine la prospettiva di una catechesi "per competenze" porta alla personalizzazione, cioè all'equilibrio interiore tra i linguaggi della tradizione e della innovazione. Alcune di queste idee erano già presenti nella catechetica di J. Colomb e di altri autori.

Anche in questa prospettiva, determinante è la questione del luogo dell'apprendimento. Dove avviene la crescita (trasmissione, inculturazione e interiorizzazione)? Oggi parliamo di "comunità di pratica",[57] concetto che riprende il benedettino "chiostro" o si riferisce alle "botteghe d'arte" dove i novizi erano introdotti alle scienze spirituali e umane attraverso una convivenza di intenti e di pratiche. Possiamo pensare alla catechesi come il "catecumenato o noviziato di popolo"? Certamente sì.

Le "comunità di pratica" avranno caratteristiche differenti secondo le età. Sarà il gruppo catecumenale per gli adulti o ragazzi che chiedono l'IC; sarà il gruppo giovanile con la sua dinamica di animazione per i giovani, e saranno le diverse forme di "piccole comunità" (CEB) per gli adulti.

6.3.5. Un itinerario "esperienziale"

L'itinerario formativo chiede di essere veramente esperienziale. Cioè capace di abilitare alla esperienza di fede. La dimensione esperienziale è stata equivocata su molti punti.

Da parte di chi l'ha proposta e difesa, si cadde nell'equivoco che esperienziale si riferisse solo al "significato" del mes-

saggio, per cui anche nella catechesi ci si preoccupò solo di costruire le equivalenze antropologiche di significati teologici secondo il metodo teologico della correlazione di P. Tillich. L'attenzione all'elemento esperienziale fu equivocato anche da chi esasperò la preoccupazione che l'impianto antropologico-esperienziale facesse venir meno la sacramentalità della salvezza cristiana e che si potesse pensare davvero che la conversione cristiana fosse equivalente ad un percorso socializzante.

Il limite di questa impostazione, e del suo contrario, riguarda l'oggetto della esperienza. Si tratta di utilizzare esperienze umane per *comprendere* il messaggio della fede? Questa prospettiva ha un valore determinante nella teologia fondamentale e fa riferimento alla questione del linguaggio religioso (entro cui nasce in parte la questione). In ogni caso si riferisce al momento della decisione: per decidermi devo considerare la fede come una cosa "significativa" e capace di interpretare pienamente la mia esistenza. Questo aspetto decisivo della dimensione antropologico-esperienziale anticipava l'importante tema che oggi chiamiamo *inculturazione* e/o *contestualizzazione* dell'annuncio.

La esperienzialità a cui facciamo riferimento nella catechesi, invece, riguarda il *far diventare esperienza* l'adesione di fede.

Solo la persona può permettere al Vangelo di scendere nel proprio cuore e diventare motivo e direzione della propria esistenza quotidiana (DB 52).

Si riferisce al fatto e al principio che la vita cristiana è un apprendistato *attraverso esperienze* di vita cristiana. Questo modifica molto l'itinerario e lo rende simile al noviziato religioso, alle forme di vita comunitaria contemporanea e al tema evangelico del «vieni e seguimi».

È facile individuare le conseguenze "pratiche" nella organizzazione della catechesi e dei suoi itinerari in ordine agli obiettivi, i tempi e i luoghi della formazione.

Recentemente questo tema viene collegato a due riferimenti pedagogici: formazione per competenze e formazione *attraverso comunità di pratica*.

6.3.6. Un itinerario a sostegno della risposta di fede

La natura formativa propria dello specifico compito della catechesi svela così che la condizione per realizzare tale obiettivo non può non essere che il prendere molto sul serio la dinamica spirituale nella *persona*. Solo la persona può permettere al Vangelo di scendere nel proprio cuore e diventare motivo e direzione della propria esistenza quotidiana (DB 52).

L'itinerario della catechesi deve avere come principio organizzativo il "sostegno alla risposta di fede e all'agire cristiano". Questa, teologicamente e pastoralmente, è la questione della mistagogia! Pedagogicamente tale impostazione chiede di riflettere sul rapporto tra dinamismi della persona e "oggettivo" della fede (come messaggio e come compito di vita cristiana). Tale rapporto è stato perseguito, in passato, solo attraverso la dimensione spirituale che di fatto venne ad identificarsi con "processo formativo". Successivamente l'obiettivo venne riferito alla condizione cognitiva della persona secondo l'assioma per cui per *insegnare a Pierino il latino occorreva conoscere Pierino*, cioè i suoi livelli di comprensione. Questo principio fu allargato alle altre dimensioni di Pierino: quella sociale ed evolutiva.

È minoritaria la riflessione di chi ritiene, tuttavia, che la questione sia da collegare alla crescita della struttura di personalità. Da una parte, la crescita della fede si inserisce nella globale crescita del personale progetto di vita; dall'altra, si riferisce al sostegno e potenziamento dello sviluppo dell'Io personale capace non solo di conoscere ma soprattutto di decidere.

L'itinerario catechistico capace di mettere l'accento non sull'oggettivo ma sul soggettivo dovrà essere liberato dai suoi vincoli organizzativi.

Se oggi siamo tutti d'accordo nel valutare "insufficienti" gli esiti della socializzazione, ancora di più che nel passato, l'itinerario futuro dovrà essere organizzato a partire dagli stati evolutivi della dimensione religiosa della persona.

Le metodologie pedagogiche contemporanee sottolineano proprio questa scelta nella linea della abilitazione alla autodirezione e autoformazione della persona. Proprio per questo sono molto considerate le pedagogie dell'autoconsapevolezza e interiorizzazione tra cui emergono le pedagogie autobiografiche, relazionali, spirituali e narrative.

6.3.7. Un itinerario liberato

L'itinerario catechistico capace di mettere l'accento non sull'oggettivo, ma sul soggettivo, e di guidare allo sviluppo delle capacità di accogliere e vivere il messaggio cristiano dovrà essere liberato dai suoi vincoli organizzativi.

Tutti riconosciamo i meriti del modello del "catechismo in forma di vera scuola". Ma, con il passare degli anni, di tale prospettiva sono rimaste unicamente l'impostazione scolastica, centrata sulla sola conoscenza del messaggio, e la separazione dalla vita di comunità.

La condizione plurale della società, il valore dato alla soggettività, il contesto di trasformazione della dimensione religiosa "naturale" portano alla esigenza di non avere solo una unica modalità di organizzare l'itinerario, offerta indistintamente a tutti secondo le età evolutive o le situazioni di passaggio.[58] D'altra parte le comunità parrocchiali avrebbero molta difficoltà organizzativa ad accettare l'ipotesi di una personalizzazione dei cammini e dei tempi. Anche in questo senso si può ripensare il rapporto catechesi e comunità, collocando parte della socializzazione e iniziazione cristiana in "ambienti di vita" che già ospitano o possono ospitare le persone.

Nel rapporto di comunicazione "primaria" si rende possibile anche liberare la catechesi dai limiti di tempo e di regole.

[29] A tale proposito si deve ricordare l'influsso che ebbero due testi: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven, Warny 1958[3] e J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne 1952.

[30] C. De Souza, *A New Catechetical Paradigm for a Word in Trasformation*, in *Catechetics India* 20 (2003) 3-10; E. Alberich, *Un nuovo paradigma per la catechesi. Istanze e prospettive catechetiche in un recente convegno parigino*, in *Catechesi* 72 (2003) 4, 3-9; Consejo Episcopal Latinoamericano - Sección de Catequesis - Departamento de Misión y Espiritualidad, *Hacia un nuevo paradigma de la catequesis. III Semana latinoamericana de catequesis. 1 al 5 de mayo 2006*, Bogotá - Colombia, ciclostilato 2006; A. Fossion, *El nuevo paradigma de la catequesis desde el Instituto Internacional de Catequesis Lumen Vitae: Hacia comunidades catequizadas y catequizantes*, http://www.isca.org.ar/catei011.htm (consultato il 4 maggio 2007); A. Romano, *Una Nota dottrinale sull'evangelizzazione: cambio di paradigma per la teologia della catechesi?*, in *Itinerarium* 16 (2008) 39, 121-132.

[31] L. Meddi, *Una catechesi per l'"integrazione fede-vita"*, in *Catechesi* 65 (1996) 1, 4-13.

[32] Per una breve presentazione della riflessione italiana post-conciliare cf L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, Padova,

Messaggero 2004 [2010], pp. 82-88, e per il passato S. Riva, *La pedagogia religiosa del Novecento in Italia. Uomini - idee - opere*, Roma, Antonianum - Brescia, La Scuola 1972.

[33] Una loro presentazione in www.catechetica.it

[34] Cf L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, pp. 51-58.

[35] Oltre le indicazioni già citate alla nota 30, cf: CEI - Consiglio Episcopale Permanente, *L'iniziazione cristiana 1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 1997; Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, *Diretório Nacional de Catequese*, São Paulo, Paulinas 2006; Conférence des Evêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard - Fleurus-Mame - Cerf 2006; Asociación Española de Catequetas (Aeca), *Hacia un nuevo paradigma de la iniciación cristiana hoy*, Madrid, Ppc 2008. Cf L. Meddi, *Come si fa catechismo in Francia. A colloquio con il professore Jean-Claude Reichert, direttore del Servizio Nazionale per la Catechesi della Chiesa Transalpina*, in *Settimana* 39 (2006) 16, 8-9.

[36] Cf L. Meddi, *Un documento per rinnovare la catechesi / 2*, in *Catechesi* 80 (2010-2011) 2, 13-32, in particolare il punto 5.2.

[37] Ho l'impressione che vada su questa linea parte della riflessione catechetica francese. Mi riferisco, ad es., al testo H. Derroitte (ed.), *Théologie, mission et catéchèse*, Bruxelles, Novalis - Lumen Vitae 2002, ma anche a riflessioni recenti di Ch. Theobald, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, Bologna, Dehoniane 2010.

[38] In campo italiano è pregevole il lavoro di G. Colzani, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2010.

[39] Sulla ricostruzione appassionata di queste vicende vedi due classici: D.J. Bosch, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia, Queriniana 2000, *Parte Terza*, e S.B. Bevans - R.P. Schroeder, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Brescia, Queriniana 2010, *Parte Terza*.

[40] L. Meddi, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, in *Euntes Docete* n.s., 40 (2002) 2, 113-141.

[41] Non è qui il luogo per definire meglio le tradizionali azioni pastorali come *dimensioni* dell'intero agire pastorale e quindi la conseguenza che le azioni pastorali si definiscono nel qui e adesso come imperativi o compiti pastorali in riferimento a specifici bisogni pastorali *attraverso* le mediazioni o dimensioni pastorali. Per una rapida ricostruzione: L. Meddi, *Criteri e vie della missione delle comunità cristiane in un mondo che cambia*, in C. Sarnataro (ed.), *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa*, Napoli, Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2005, pp. 347-381. Cf anche S.B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis Book 1992 [2002²], pp. 70-87.

[42] Per una impostazione "messianica" dell'evangelizzazione sta lavorando da anni C. Dotolo. Cf alcuni suoi contributi: *L'annuncio nel contesto culturale della modernità e post-modernità*, in L. Meddi (ed.) , *Il Documento Base e il futuro della catechesi in Italia*, Napoli, Luciano Editore 2001, pp. 63-74; *L'alterità del Vangelo, profezia di senso in un mondo che cambia*, in U. Sartorio (ed.), *Annunciare il Vangelo oggi: è possibile?*, Padova, Messaggero 2004, pp. 43-90; *Un cristianesimo possibile.Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia, Queriniana 2007; *Una fede diversa. Alla riscoperta del Vangelo*, Padova, Messaggero 2009.

[43] Cf ancora il già cit. L. Meddi, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*

[44] L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, cap. 4. Cf A. Fossion, *Les trente premières années. Nouveaux rythmes en catéchèse*, in *Lumen Vitae* 63 (2008) 19-33; Service National de la Catéchèse et du Catécuménat, *Une catéchèse ordonnée par modules aux étapes de la vie*, a cura di J.-C. Reichert, Paris, Parole et Silence - Le Sénevé 2008. Impostazione simile in G. Morante, *Itinerario 2. Catechesi*, in Istituto di Catechetica Università Pontificia Salesiana, *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa. Catechesi - Scuola - Mass Media*, a cura di Z. Trenti - F. Pajer - L. Prenna - G. Morante - L. Gallo, Casale Monferrato, Piemme 1998, pp. 445-534.

[45] Alcune osservazioni sono ormai chiare: R. Cipriani, *Nuovo manuale di sociologia della religione*, Roma, Borla 2009, *Introduzione*; Ph. Jenkins, *Il Dio dell'Europa. Il cristianesimo e l'islam in un continente che cambia*, Bologna, Emi 2009; R.J. Neuhans, *Secolarizzazione, per Usa ed Europa destini diversi*, in *Vita e Pensiero* 92 (2009) 2, 69-79; A. Vardanega, *Le ragioni del soggetto. Credenze, esperienza, razionalità*, Milano, FrancoAngeli 2008; F. Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino 2006. Per le altre situazioni della Chiesa nel mondo cf l'interessante Ph. Jenkins, *I nuovi volti del cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero 2008.

[46] Devo qui ricordare come questo tema era già presente negli autori che hanno elaborato la teoria della «integrazione fede e vita»; le riflessioni determinanti di H. Carrier, *Psicosociologia dell'appartenenza religiosa*, Torino-Leumann, Elledici 1988, e molte opere degli autori della "scuola pastorale" di *Note di Pastorale Giovanile* con la categoria psicosociale della "dinamica di gruppo". Cf anche L. Meddi, *Vivere la chiesa nel gruppo*, in C. Dotolo - L. Meddi (edd.), *Adulti nella fede 2. Itinerari per la formazione del catechista degli adulti*, Bologna, Dehoniane 1992, pp. 67-86.

[47] Cf G. Routhier, *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in H. Legrand - J. Manzanares - A. Garcia y Garcia (edd.), *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*, Bologna, Dehoniane 1998, pp. 27-63 e tutta la discussione del simposio.

[48] A tale proposito i riferimenti, sia teologici che catechetici, non mancano. Tra essi mi pia-

ce ricordare Y. Congar, *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, Brescia, Queriniana 1976 e, almeno, Il Gruppo di Catechesi, *Una Chiesa per gli uomini. Evangelizzazione, sacramenti e promozione umana, oggi*, Torino-Leumann, Elledici 1976.

[49] L. Meddi, *Tutta la comunità è soggetto di catechesi*, in *Via, Verità e Vita* 48 (1999) 174, 28-31; Id., *La Chiesa: soggetto e contesto dell'iniziazione cristiana dei ragazzi*, ibidem, 50 (2001) 182, 24-28.

[50] L. Meddi, *L'esercizio della profezia. La catechesi nelle comunità adulte nella fede*, in Id. (ed.) , *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Napoli, Luciano Editore 2002, pp. 196-211. Cf anche il *Percorso per la dimensione profetica della comunità,* in E. e M. Barghiglioni - L. Meddi, *Adulti nella comunità cristiana. Guida alla preparazione di itinerari per l'evangelizzazione, la crescita nella fede e la mistagogia della vita cristiana*, Milano, Paoline 2008, pp. 90-95.

[51] Avevo indicato questa prospettiva in *Il rinnovamento della catechesi: riscriverlo per rilanciarlo?*, in *Itinerarium* 8 (2000) 16, 15-43.

[52] Non mi nascondo il valore di queste impostazioni che si stanno sviluppando sia in Francia come in Italia attorno al legame liturgia e formazione cristiana. Tuttavia mi sembra che esse riguardino, ancora una volta, la questione delle metodologie di evangelizzazione. Tra gli altri si possono citare: A. Grillo, *Eucaristia, celebrazione dei sacramenti e percorsi di primo annuncio. Da una "pratica senza fede" ad una fede che si nutre della pratica rituale*, in *Orientamenti Pastorali* 51 (2003) 11, 86-95; J.C. Reichert, *Pédagogie d'initiation et pédagogie de l'initiation*, in *Lumen Vitae* 61 (2006) 319-331; *Nouvelles orientations pour la catéchèse en France*, in *Lumen Vitae* 62 (2007) n. 2; C. Dagens, *Libera e presente. La Chiesa nella società secolarizzata*, Bologna, Dehoniane 2009.

[53] L. Meddi, *Per un adeguamento dei processi formativi nella comunità cristiana*, in Associazione Italiana Catecheti, *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, a cura di L. Meddi, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2006, pp. 265-277.

[54] A. Grün, *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia*, Milano, Paoline 2004; M. Guzzi, *Darsi pace. Un manuale di liberazione interiore*, Milano, Paoline 2004; Id., *Yoga e preghiera cristiana. Percorsi di liberazione interiore*, Milano, Paoline 2009.

[55] L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana,* capp. 6-7.

[56] L. Meddi - A.M. D'Angelo, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in prospettiva educativa*, Assisi, Cittadella 2010, capp. 4-5.

[57] D. Lipari, *Apprendimento e "comunità di pratica"*, in Associazione Italiana Catecheti, *Formazione e comunità cristiana*, pp. 199-207.

[58] H. Derroitte, *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, Torino-Leumann, Elledici 2002.

LIBRI DI MASSIMO DIANA

FIABE PER CRESCERE

Attraverso la presentazione e il commento di fiabe provenienti dalle più svariate tradizioni, il volume dischiude agli adulti il mondo magico di queste storie affinché possano appassionarsi sempre più al difficile ma importante ruolo di educatori. Le sei fiabe prese in considerazione nel libro seguono le tappe dello sviluppo psichico: da qui il verbo "crescere" che fa da filo conduttore lungo l'ideale percorso tracciato.

Pagine 104. € 6,50

FIABE PER AMARE

Ideale continuazione del libro precedente. Dal linguaggio universale delle fiabe, tanti stimoli educativi per orientare e seguire la crescita dei bambini.

Pagine 104. € 7,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 - 10098 CASCINE VICA (TO)
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

NELLA LOGICA DELLA CENTRALITÀ DI GESÙ CRISTO. Una rilettura dei contenuti teologici del DB

Carmelo Dotolo

1. L'INDICAZIONE DI UN CRITERIO

Uno dei contributi più significativi resi da *Il rinnovamento della catechesi* (DB),[1] è stato quello di inaugurare una stagione di ripensamento riguardo la qualità educativa della fede. Dinanzi ad una sempre più evidente scollatura tra vita e fede e all'esigenza di una loro integrazione (cf DB nn. 52-55), non appariva più percorribile un progetto formativo incapace di incidere sulle linee di pensiero, sui criteri interpretativi della realtà, sui valori qualificanti l'essere cristiano. La percezione di una rottura della cinghia di trasmissione della fede, non era attribuibile solo ad una questione di modelli e metodi dell'apprendimento e delle tecniche educative, ma alla crescente consapevolezza che una inculturazione della fede esigeva un processo di interiorizzazione del messaggio in vista di una maturità personale e culturale. Si trattava, in altre parole, di delineare una nuova identità cristiana, non più alimentata da una appartenenza ecclesiale standardizzata e provocata, tra l'altro, da un cambiamento profondo del clima culturale e religioso. La questione del senso come apertura a Dio, la ricerca di un modo differente di realizzare la propria umanità, la possibilità di un futuro in grado di motivare l'esperienza della finitezza e imprevedibilità della storia, hanno attraversato la ricerca catechetica[2] e teologica,[3] lasciando intravedere l'esigenza di un ricollocamento dei contenuti teologici e di una adeguata criteriologia interna (cf DB nn. 111, 176). Si imponeva, cioè, la scelta di coniugare messaggio ed esperienza vitale entro un quadro ecclesiologico di evangelizzazione della cultura, là dove

Uno dei contributi più significativi resi dal DB è stato quello di inaugurare una stagione di ripensamento riguardo la qualità educativa della fede.

avvengono i processi di trasformazione e costruzione di una umanità all'altezza dei valori del Regno.[4]

In questo quadro di riferimento, il DB dà forma ad un'intuizione decisiva per la struttura fondamentale della catechesi: la *fedeltà a Dio e all'uomo* (cf nn. 160-162). Se la prima indica la necessità di orientarsi verso l'organicità e originalità del messaggio cristiano, la seconda individua nella significatività personale e nella traducibilità culturale del messaggio lo specifico del processo catechistico. La fede e i suoi contenuti sono al servizio di una crescita del tessuto umano della società e del tessuto cristiano delle comunità ecclesiali, in una reciprocità qualificante in grado di liberare da pregiudizi la relazione Chiesa-mondo. Nondimeno, l'affermazione del criterio della duplice fedeltà consentiva la rifinitura del dinamismo del credere come evento che feconda l'intera esistenza, non più leggibile come un dato casuale, ma quale progetto che coinvolge la globalità della persona. «C'è vera mentalità di fede, quando c'è capacità di comprendere e di interpretare tutte le cose secondo la pienezza del pensiero di Cristo» (DB n. 35).

2. UNA CATECHESI SENSIBILE AL RINNOVAMENTO TEOLOGICO

Che il rinnovamento della catechesi si sia inserito nel cammino della teologia del Novecento,[5] anche con contributi preziosi come il movimento kerygmatico, è un dato storicamente inoppugnabile. Tuttavia, è a partire dal Concilio Vaticano II (1962-1965) che si rende possibile un cambiamento nella proposta dei contenuti teologici in rapporto al bisogno formativo-educativo proprio della fede cristiana. Il motivo va rintracciato nell'attenzione alla storia e al mondo come compagni di viaggio della comunità ecclesiale,[6] cosciente del suo essere segno di un processo più ampio, quello della storia della salvezza.

Il rinnovamento della catechesi si è inserito nel cammino della teologia del Novecento, anche con contributi preziosi come il movimento kerygmatico.

Va dato atto, pertanto, alla stagione teologica post-conciliare di aver introdotto l'esigenza di un metodo teologico (e pastorale) più adeguato alla sua dimensione contestuale, maggiormente propenso a dialogare con le domande e le attese della ricerca umana.[7] L'ermeneutica dei segni dei tempi, in tal senso, significava qualcosa di più di un semplice adattamento strategico ad alcuni movimenti culturali. Essa indicava (ed indica) un orizzonte di riferimento nel quale prende corpo il significato della teologia come interpretazione del cristianesimo per una vita autentica e dignitosa.[8] Ora, proprio l'allargamento della vulnerabilità del vissuto cristiano all'interno dello spazio sociale, mostrava tracce di una lacerazione più complessa e delicata: quella di un'emarginazione della fede cristiana nel privato, in uno spazio religioso accettato nella misura della sua adattabilità alle esigenze di una certa ideologia culturale. Non si trattava solo di un riflusso secolaristico e nichilistico, ma di una lenta dis-

sociazione tra fede e cultura, quasi a deliberare una forma di dimenticanza del significato che il messaggio cristiano ha per la promozione della vita. È a questo livello che va letto il contributo e la funzione della teologia cristiana: ripensare la rilevanza del Vangelo, in un mondo più autonomo rispetto alle norme religiose e più sensibile ad un'esperienza spirituale capace di dare senso al quotidiano.

Di questo, non poteva non avvalersi la riflessione catechetica, come mostrano le scelte contenutistiche del DB. Per questo, può essere utile ripercorrere alcuni percorsi teologici[9] che hanno contribuito a rimodellare il processo catechetico in vista di un'identità cristiana più rispondente alla vocazione evangelica e alle attese della contemporaneità.

2.1. La svolta antropologica e l'interpretazione esistenziale della Bibbia

Senza dubbio, la svolta antropologica ha rappresentato una linea prospettica decisiva, anche perché ha saputo interpretare la necessità di uno stile di pensiero capace di relazionarsi con la crescita dei processi di emancipazione umana. All'interno di un mondo non più convinto dell'evidenza di Dio e disincantato rispetto ad una forma non ragionevole di religione, la teologia ha puntato la sua attenzione sul contenuto specifico dell'annuncio cristiano. I cambiamenti in atto nella comprensione della realtà sociale, culturale, scientifica, non permettevano più un approccio ingenuo alla Scrittura, ma mettevano in gioco l'esigenza di un'interpretazione biblica in grado di connettere comprensione dell'esistenza e interpretazione del mondo e della vita.

Emergeva, così, tutta la ricchezza del testo biblico e delle tradizioni in esso presenti, con le sue implicazioni storiche, sociali, politiche, caratterizzate da un'intenzionalità salvifica e liberante. La storia che Dio compie *con* l'umanità ha come obiettivo quello di aiutare uomini e donne a realizzare il proprio destino, a gustare nello scorrere dei giorni il significato di una presenza che abilita a far fiorire la vita.[10]

2.2. Una teologia della secolarizzazione e della speranza

Non meraviglia, di conseguenza, che la riflessione teologica metta a tema una particolare teologia del mondo nella sua globalità, un mondo che mostra d'essere adulto, capace di realizzare progetti di liberazione dell'uomo, senza necessariamente ricorrere all'ipotesi Dio (o, almeno, ad una certa immagine di Dio). La teologia assume, in tale ambito, il processo di secolarizzazione[11] come dimensione propria del messaggio cristiano, sulla scorta della *novità dell'incarnazione*.

Tale processo non nega l'esperienza religiosa, ma la situa tra l'uomo e Dio, responsabilizzando quest'ultimo nei riguardi della costruzione di una cultura capace di realizzare i valori della libertà, della tolleranza, della dignità di ogni persona. Soprattutto dopo l'assurda violenza etica e teoretica scaturita dalla tragedia di Auschwitz, non è più pensabile ricorrere all'idea di un Dio tappabuchi, che interviene supplendo ai *deficit* morali e politici dell'umanità. L'accento cade, pertanto, su di un'attenzione alla prassi della testimonianza (come insisteranno le teologie della liberazione), che deve incidere sulla

La storia che Dio compie con l'umanità ha come obiettivo quello di aiutare uomini e donne a realizzare il proprio destino.

vita sociale e politica, onde evitare uno svuotamento dell'essenza della religione cristiana, o, addirittura, una dichiarazione di inutilità per la vita degli uomini e delle donne del Novecento.

La stessa rilettura dell'*escatologia* si muove entro tale prospettiva: la storia è aperta al suo futuro, cristianamente simboleggiato nel Regno di Dio; un futuro che si esprime globalmente nella promessa di una liberazione e salvezza già presente nel mistero pasquale. La riflessione teologica e pastorale evidenzieranno con insistenza la necessità di ripartire dagli ultimi, dagli oppressi, da coloro che non hanno voce. In sostanza, da una visione etica che pone in risalto la centralità dell'altro, soprattutto se marginale, ai processi di elaborazione politici ed economici.

2.3. Una teologia della libertà e del dialogo con la storia

Nonostante la storia e il mondo sembrino implodere nelle loro dichiarazioni di un miglioramento delle condizioni di vita, la speranza cristiana non si stempera dietro gli insuccessi, né si scoraggia dinanzi a valutazioni fallimentari. Anzi, nel dialogo con la scienza, con le teorie culturali, con un mondo che si presenta apparentemente estraneo al cristianesimo, la Chiesa offre la fecondità di una teologia che si ispira al principio della libertà, basata sul Dio dell'esodo e sulla persona di Gesù Cristo. Solo su questa base, è possibile dare forma ad un cristianesimo in cui ogni uomo e donna possano esprimere al meglio il loro essere *co-creatori* di una storia e di un mondo differente.[12]

La Chiesa offre una teologia che si ispira al principio della libertà, basata sul Dio dell'esodo e sulla persona di Gesù Cristo.

La libertà di religione, di fede, di coscienza diventano criteri imprescindibili della qualità del messaggio cristiano, nell'orizzonte di una comunione ecclesiale sempre più attenta al senso di popolo di Dio.

3. LA RICERCA DI UN CREDO PER L'UOMO D'OGGI

Negli stessi anni emergeva un bisogno dettato dalla crisi di un certo modo di essere cristiani: quello di ripensare e ri-dire il *Simbolo di fede* all'interno di una società che non si riteneva più cristiana a senso unico.[13] Ciò toccava direttamente l'autocomprensione della catechesi e delle sue finalità, soprattutto in un momento storico in cui andavano prendendo forma una religiosità e spiritualità attente ai valori del soggetto, al rispetto della natura, nell'ottica della richiesta costante di benessere psico-fisico. Sebbene non si facesse riferimento ad una specifica crisi d'identità del cristianesimo, si avvertiva che alcuni dati della tradizione cristiana erano più ammirati che considerati significativi per una qualità della fede vissuta. La conseguenza è che la tradizione cristiana iniziava a non rappresentare più un collante valoriale in grado di ispirare scelte condivise. Non è casuale, infatti, che il DB sottolinei l'importanza della Tradizione per la catechesi e la pastorale (cf nn. 110-111).

A partire da tali considerazioni, la riflessione teologica e catechetica ha avanzato proposte di nuove formulazioni di fede, di un *Credo per l'uomo d'oggi* che possa consentire una riappropriazione del messaggio cristiano. Una simile esigenza è stata percepita dallo stesso magistero pontificio come testimonia la *Professio fidei* di Paolo VI[14] (cf DB n. 81). Emblematico, in tal senso, è il *Synode Credo*, frutto della ricerca sinodale delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca (1971-73), il cui testo preparatorio, approvato a maggioranza e promulgato con una serie di aggiunte, fu redatto da J.B. Metz.[15] Non rappresenta una nuova edizione del Credo, ma una rilettura della *professione di fede* consapevole della sua qualità propositiva, ma anche delle difficoltà che il credere incontra nel conflitto interpretativo del reale. Emerge, in altri termini, la coscienza che il professare la fede si accompagna alla maturazione di un'esistenza che esprime la comprensione delle verità rivelate in un processo storico e in dialogo con le domande culturali.

La riflessione teologica e catechetica ha avanzato proposte di nuove formulazioni di fede, di un Credo per l'uomo d'oggi che possa consentire una riappropriazione del messaggio cristiano.

In questo quadro, una delle riflessioni più lucide e, dal punto di vista della metodologia teologico-pastorale più significative, è quella di K. Rahner, che già nel 1969 individua l'urgenza di formule brevi della fede cristiana.[16]

Si tratta, in altri termini, di prendere sul serio il cambiamento di orizzonte che ha lentamente, ma inesorabilmente, eroso categorie, valori, parole che rappresentavano e veicolavano un certo consenso teorico e pratico sui contenuti della fede. Il termine Dio, gli enunciati cristologici, le affermazioni escatologiche, ecc., rischiavano di essere collocati nel limbo della non pertinenza e nel registro dell'irrilevanza. Sembrano essere espressione di un «passato di fronte al quale l'uomo d'oggi pensa che sia affatto impossibile verificare *quanto* è in esso realmente accaduto e gli fa concludere che realtà ormai tanto lontane dalla memoria degli uomini sono oggi certamente *irrilevanti*».[17]

Ciò comporta una necessaria contestualizzazione della formula di fede, in una pluralità rispettosa della diversità della situazione e nondimeno attenta alla gerarchia delle verità. È a questo livello del problema che la riflessione rahneriana esibisce una criteriologia interessante. Se, da un lato, è fuori discussione l'ipotesi avanzata in quegli anni di una *nova editio* del Credo,[18] dall'altro, non si esclude la possibilità di *formule brevi* di fede. La formula breve, in altri termini, ha lo scopo di una mistagogia della fede capace di recuperare progressivamente e penetrare il mistero della storia della rivelazione e della salvezza, tenendo presenti due requisiti o obiettivi: l'*assimilabilità esistenziale*, per cui devono essere comprensibili senza necessità di esegesi in modo da poter far presa sull'uomo contemporaneo; la *vicinanza all'esperienza*, il che dice attenzione alla terminologia e all'essenzialità dei contenuti.

Al di là dei possibili esiti critici, la questione del ri-dire la fede attraverso formule brevi, confermava il travaglio teologico e catechetico di un ripensamento dei contenuti non fine a se stesso, ma con l'intenzione di far ripartire l'esperienza credente in grado di rendere il Vangelo stile di vita. L'esigenza di un ri-dire la fede è fatta propria dal DB

n. 16, quando dichiara che la Chiesa non può «esimersi, per il mandato ricevuto da Cristo, dal confrontare con la parola e con il disegno di Dio le realtà mutevoli della storia, per interpretarle e giudicarle nella luce del medesimo Spirito, secondo le esigenze del regno di Dio che viene. In tal modo, il messaggio rivelato mantiene la sua integrità e viene proclamato sempre vivo a tutte le generazioni».

4. IL VALORE DELLA RIVELAZIONE PER L'ESISTENZA

All'interno di questo quadro di riferimento, uno degli snodi cruciali per cogliere la novità dei contenuti teologici del DB è l'acquisizione del concetto di *rivelazione* come scenario interpretativo dell'evento del credere nelle sue dimensioni teologiche, liturgiche, sacramentarie, pastorali (cf DB nn. 74, 84).

Sulla scorta della freschezza riflessiva della *Dei Verbum*, la rivelazione cristiana è vista come un evento unico: che Dio entri in relazione con l'uomo e che lo chiami ad una esperienza particolare in cui la sua esistenza è profondamente e radicalmente toccata, non è affatto una ovvietà.[19] Anzi, richiede da parte dell'uomo l'accoglienza come condizione importante per la sua comprensione, soprattutto perché è proprio della rivelazione il non rientrare nella serie delle cose possibili, ma il mostrarsi nella sua differenza e alterità. La rivelazione produce, dunque, una *svolta* nella ricerca del perché delle cose, in quanto non solo apre l'uomo alla possibilità di entrare nella prospettiva di Dio, ma lascia intravedere come tale prospettiva rappresenti il possibile esito della ricerca umana, il suo giungere a destinazione. Si potrebbe quasi dire che la rivelazione solleciti l'uomo a prendere consapevolezza del suo essere, mostrandogli che in essa l'uomo può entrare progressivamente nella realizzazione di sé, compiendo la vocazione alla quale è stato chiamato. Per questo non si tratta di un'ipotesi: la rivelazione nell'evento Gesù Cristo costituisce l'essenziale della verità di Dio e dell'uomo. Come annota il DB, il «mistero di Cristo è contenuto integrale della catechesi» (n. 102)

Qui si coglie il carattere gratuito di comunicazione da parte di Dio. Dinanzi ad un'iniziativa del genere, l'uomo sperimenta che qualsiasi tentativo di catturare Dio negli schemi della sola ragione risulta vano, perché Dio non lo si comprende come conclusione di una ricerca che dall'ignoto giunge alla conoscenza. L'uomo può anche rimanere perplesso di fronte alla pretesa inaudita di un Dio che comunica se stesso liberamente, se non addirittura spettatore neutrale che reputa indifferente al successo della vita una simile eventualità. Ma non può evitare la provocazione di Dio che, in quanto altro dall'uomo, lo chiama ad un cammino di responsabilità, invitandolo ad esporsi nel prendere una decisione fondamentale. «La realtà centrale della

La rivelazione nell'evento Gesù Cristo costituisce l'essenziale della verità di Dio e dell'uomo. Come annota il DB, il «mistero di Cristo è contenuto integrale della catechesi» (DB 102).

fede sta nel fatto che il Dio sconosciuto, non sperimentato, esce da se stesso verso l'uomo per divenire Dio-per-me. È questa la rivelazione! È un'apertura di Dio nella storia dell'umanità, una progressione di Dio. Questa rivelazione esige anche che l'uomo continui questo movimento di apertura verso Dio […] Se questo duplice movimento di rivelazione e di fede non si realizza, allora i dati della fede diventano estranei alla vita, oppure Dio diventa in gran parte l'immagine concepita dalla "proiezione"».[20]

«La realtà centrale della fede sta nel fatto che il Dio sconosciuto, non sperimentato, esce da se stesso verso l'uomo per divenire Dio-per-me. È questa la rivelazione!».

In altri termini, Dio non è uno dei tanti possibili casi della storia umana, ma è colui che, nella rivelazione, inaugura uno spazio inedito per la ricerca umana, in quanto mostra che c'è un senso per l'uomo e a favore dell'uomo. «Anche coloro che posseggono la fede debbono, infatti, riscoprirne costantemente la ragionevolezza e la mirabile armonia con le esigenze più profonde e più attuali dell'uomo e della sua storia. In altre parole: fin dall'inizio, la fede accolta dall'uomo diviene esperienza umana integrale. Essa è suscitata e sostenuta dai doni soprannaturali della Rivelazione e si inserisce e si integra nelle risorse naturali dello spirito e di tutto l'uomo, elevandone singolarmente le capacità» (DB n. 26). In tale ottica, ci sembrano due i concetti chiave che racchiudono il significato della rivelazione come auto-comunicazione: la *Parola* (cf DB nn. 34-35), attestata nella Scrittura,[21] che entra nella concretezza storica della vita, e il *Mistero* (cf DB nn. 78-79) personale dell'Amore che si propone come storia di salvezza.

Quanto detto, mostra una dimensione fondamentale nella comprensione della rivelazione, così come accolta nel DB: l'incidenza tra *rivelazione e storia*. La rivelazione non può prescindere dall'esperienza umana, perché costituisce l'inizio di un'esistenza che si dimostra capace di attraversare le domande dell'uomo e di offrire un senso alla sua ricerca di felicità. L'incontro con la rivelazione nella sua eterogeneità rispetto alla logica umana, mette l'uomo in una condizione di movimento, attratto dal richiamo di non poter fare a meno di una verità che rompa i limiti dell'ovvio e del banale. La verità che la rivelazione proclama non si riferisce, infatti, a stati di cose, ma riguarda la vocazione originaria dell'uomo nella sua relazione con Dio che, sola, può aprire il mondo della vita ad una comprensione differente. Una simile esperienza, insolita e imprevedibile, scuote dal profondo l'esistenza facendola uscire dalla chiusura del proprio orizzonte di riferimento. Qui si coglie un dato importante: rivelazione ed esperienza non si oppongono; anzi, l'esperienza è un momento interno al movimento della rivelazione. L'evento della rivelazione, dunque, invita uomini e donne a mettersi in ricerca, aprendo la propria identità allo spazio della fede e alla dinamica dell'amore.

Rivelazione ed esperienza non si oppongono; anzi, l'esperienza è un momento interno al movimento della rivelazione. L'evento della rivelazione invita a mettersi in ricerca.

5. GESÙ CRISTO: CHIAVE DI LETTURA, ORIZZONTE INTERPRETATIVO, CONTENUTO FONDAMENTALE

Non c'è alcuna enfasi nell'affermare che alla base del dettato del DB si colloca la novità della persona di Gesù Cristo, «la potenza capovolgitrice del suo messaggio» (n. 60), a tal punto che i catecheti individuano nel cristocentrismo lo snodo contenutistico più importante e significativo. «Scegliendo Gesù Cristo come centro vivo, la catechesi non intende proporre semplicemente un nucleo essenziale di verità da credere; ma intende soprattutto far accogliere la sua persona vivente, nella pienezza della sua umanità e divinità, come Salvatore e Capo della Chiesa e di tutto il creato» (n. 58). Di più, il DB punta l'attenzione su Gesù come chiave e centro dell'esistenza umana (sulla scorta di *Gaudium et Spes* n. 22) e sulla sua presenza come Risorto, il che «si collega specialmente con le finalità della catechesi come iniziazione».[22]

Alla base del dettato del DB si colloca la novità della persona di Gesù Cristo, «la potenza capovolgitrice del suo messaggio» (DB 60).

Mettere in giusto risalto la persona di Gesù, vuol dire prendere coscienza della sua novità irripetibile riguardo gli aspetti fondamentali della vita di ogni uomo e donna. Il suo stile ha rappresentato una sorpresa di cui il cristianesimo è depositario e testimone. Per questo, è necessario riandare alle radici della sua sconcertante *autorità* (cf Mc 1,22) che ha segnato la predicazione e le scelte di Gesù.

Mettere in risalto la persona di Gesù, vuol dire prendere coscienza della sua novità irripetibile riguardo gli aspetti fondamentali della vita di ogni uomo e donna.

In particolare, l'annuncio del Regno inserisce uno spostamento sempre più evidente nella percezione del valore dell'esperienza religiosa e del significato dell'etica. Senza dubbio, può lasciare interdetto il fatto che il Regno non va ricercato in spazi riservati al sacro, o attraverso riti misterici per iniziati, ma nel quotidiano, là dove avviene il laboratorio personale e comunitario della salvezza.

Ma la questione più critica è che tale Regno indica espressamente il senso del coinvolgimento di Dio-Padre. Sebbene nessuno dubitasse della bontà e misericordia di Dio,[23] il nesso istituito da Gesù tra Regno e Dio, rappresentava il vero motivo del fraintendimento dell'essere di Dio. Il motivo è semplice: può Dio mettersi dalla parte di coloro che non hanno alcun valore sociale, culturale e religioso? «"Nessun uomo ha mai parlato come parla costui", con autorità, con libertà e dolcezza, indicando le vie dell'amore, della giustizia, della sincerità. Nessuno ha parlato agli uomini del mistero di Dio, come Lui, rendendo ad essi possibile un'alta esperienza del Padre, che è nel segreto e vede nel segreto, che è pronto alla misericordia» (DB n. 59).

In tal senso, nella persona di Gesù prende forma una relazione liberante con Dio, con gli altri, con la storia e la natura. Si può

dire che Gesù mostra una certa ritrosia nei riguardi di una fede disincarnata dalle domande della vita, testimone di un messaggio che fa della relazione e del dono di sé il motivo centrale, fino allo scandalo della croce che traduce in modo impareggiabile la credibilità e la verità dell'amore.

Alla luce di ciò, si comprende perché l'esperienza di fede deve abbracciare l'intera esistenza: essa mostra il *principio della pienezza della vita* così come adombrato nella figura del Regno. Nei gesti di liberazione dal male, nella figura della comunione indiscriminata con gli esclusi, gli ultimi, nella rottura con schemi religiosi e legalistici di interpretazione della fede in Dio, la proposta di Gesù costituisce il paradigma di una differente concezione dell'esperienza credente, capace di ricreare l'identità dell'uomo nella forza dell'*agape*. Ne consegue una *trasformazione della vita*, non più soggiogata dalla preoccupazione di una purezza etica e di una perfezione irraggiungibile, ma orientata verso una *radicale e liberante personalizzazione* della relazione tra l'uomo e Dio. Il progetto cristiano, infatti, è *attento alle domande della vita*, sensibile al valore della partecipazione, della solidarietà e della compassione, e sospettoso nei riguardi di una spiritualità che preferisce i lidi della separatezza e della lontananza dal travaglio dell'esistenza. In tal senso, Gesù propone uno stile semplice di essere credenti, anche se segnato da un movimento complesso: quello che invita ogni persona a sottrarsi dal desiderio smoderato di sentirsi al centro della realtà, proprietario di una vita che non ama troppo il bene comune e l'incontro con l'altro.[24]

È questa particolarità messianica di Gesù che viene confermata dall'evento pasquale. Il Risorto indica che l'autentica possibilità di realizzazione per l'uomo sta nel perdersi per l'altro, nel donare totalmente la vita, nel vivere la dinamica della gratuità come segni per lottare e sconfiggere il negativo. In Gesù Crocifisso-Risorto, il futuro della vita, della libertà, della pace, non rimane più un semplice desiderio per i senza-speranza, ma una possibilità reale, un *già* che significa per ogni uomo e donna la possibilità di riscoprire la vocazione originaria della vita. Il principio-speranza della risurrezione non si disarma neanche dinanzi agli insuccessi e alle critiche, ma inserisce una tensione di amore che ribalta qualsiasi pregiudizio sulla reale possibilità di trasformazione della storia e del mondo. Sta qui il segreto della novità cristiana che le prime comunità hanno messo a disposizione di ogni uomo e donna. «Esso corrisponde alla presa di coscienza della prima comunità cristiana che, trasalendo di gioia, ha riconosciuto con quale sovrabbondanza Dio avesse adempiuto le promesse fatte al suo popolo, amando il mondo fino a dare il suo Figlio unigenito. La Chiesa ha proclamato e tuttora proclama agli uomini lo stesso insondabile evento: l'Uomo perfetto, nel quale essi già ricevono una risposta a molti problemi, può risolvere le loro attese con larghezza imprevista» (DB n. 63).

Nella persona di Gesù prende forma una relazione liberante con Dio, con gli altri, con la storia e la natura.

La proposta di Gesù costituisce il paradigma di una differente concezione dell'esperienza credente, capace di ricreare l'identità dell'uomo nella forza dell'agape.

6. INCONTRARE DIO, MISTERO DI RELAZIONE

Dalla centralità cristologica scaturisce una grammatica fondamentale per la comprensione di Dio: il suo essere *mistero di relazione* (Padre, Figlio e Spirito). Non è di poco conto la scelta del DB di ricalibrare l'approccio conoscitivo alla realtà di Dio, attraverso una lettura trinitaria. C'è sicuramente un motivo legato al contesto storico-filosofico, segnato dalla critica che l'*ateismo* (cf DB n. 85) pone alla possibilità di conoscere Dio. La stessa teologia percepiva la fragilità di un pensiero che intendeva ridurre il mistero originale di Dio ad un fondamento preliminare, ad un dato oggettivamente circoscrivibile e raggiungibile con un percorso razionale. Di contro, si evidenziava la consapevolezza che l'unico modo per rispettare l'oggettività di Dio, era l'entrare in una relazione trasformante intesa come ascolto della sua alterità. È l'evento della rivelazione che sposta l'attenzione da un Dio-concetto, un qualcosa di cui si può disporre, ad un'oggettività di un *mistero personale*.[25]

L'avvenimento dell'incarnazione pone come itinerario per la conoscenza di Dio la particolarità della storia di Gesù.

In altre parole, l'avvenimento dell'incarnazione pone come itinerario per la conoscenza di Dio la particolarità della storia di Gesù. Con lucidità si esprime il DB n. 65: «In Gesù Cristo, Figlio inviato dal Padre, l'uomo che cerca da sempre, quasi a tastoni, di afferrare Dio, scopre, alla fine, che Dio non è lontano da ciascuno di noi: Egli infatti si rivela pienamente nel Figlio suo Gesù Cristo. Questa catechesi ha grande significato per il nostro tempo. Oggi, molti uomini avvertono sensibilmente una nuova forma di lontananza da Dio, la sua "morte", come si suol dire, e non hanno coraggio di avvicinarsi a Lui, benché siano agitati, per ragioni nuove, da un profondo assillo di valori spirituali e trascendenti. Questo doloroso peregrinare nel deserto, come sulle orme di Dio, trova in Gesù Cristo il termine promesso. L'annuncio di Lui, Verbo fatto carne che occhi d'uomo hanno veduto e mani d'uomo hanno toccato, ci è stato dato affinché, entrati in comunione con il Padre, la nostra gioia sia piena».

Si potrebbe dire che il DB contribuisce alla riscoperta dell'originalità del Dio cristiano, insistendo a ragione sul significato innovativo di Dio Padre e dello Spirito. La paternità di Dio dice che la relazione è originaria e costitutiva, con la conseguenza dell'impossibilità di un Dio apatico, indifferente agli uomini, distaccato nella sua pretesa di perfezione austera. Tutt'altro. L'amore che è Dio urta le convenzioni teologiche e filosofiche di un divino preoccupato di essere servito. Piuttosto, emerge nel progetto della creazione l'originalità di un Dio che sa fare spazio all'altro, perché cresca e si realizzi nel bene e nella felicità. E lo Spirito Santo non fa che portare a maturazione il movimento dell'amore secondo il paradigma rappresentato da Gesù. Lo Spirito rende capace il credente di vivere nel ritmo del *dono* e della *compassione*, aprendo la storia dell'umanità alle continue sorprese di Dio che non ama le statistiche del senso comune. Ma, ancor di più, abilita uomini e donne a saper realizzare la *convivialità delle differenze* quale principio basilare dell'esistenza e della storia.

7. UNA CHIESA PER LA COMUNIONE E L'ANNUNCIO

Proprio la riscoperta del mistero trinitario (cf DB n. 79) consente uno sguardo diverso sull'identità e il ruolo della Chiesa, sintetizzabile nel fatto che rappresenta uno spazio particolare per l'evento storico della salvezza. Essa ha la decisiva responsabilità di annunciare il messaggio cristiano, suscitando costantemente la notizia della novità di Gesù. L'indicazione della sua dimensione sacerdotale si situa nel compito dell'evangelizzazione, la cui priorità rende le comunità cristiane segno di una diversità qualitativa. «La Chiesa è "il germe e l'inizio" della perfetta comunione che si realizzerà nel Regno di Dio, quando l'umanità, disgregata dal peccato, sarà definitivamente riunita e salva e il mistero di Cristo avrà pieno compimento. La catechesi deve presentare instancabilmente la Chiesa in questa sua misteriosa realtà di "comunione" e di "missione". Il popolo di Dio è "un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza per tutta l'umanità. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da Lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, è inviato a tutto il mondo"» (DB n. 86).

La Chiesa ha la responsabilità di annunciare il messaggio cristiano, suscitando costantemente la notizia della novità di Gesù.

Pertanto, non appare fuori misura l'insistenza sull'*essere comunità*, attraverso rapporti interpersonali autentici, nella costruzione di una comunione aperta. Se le comunità cristiane vivono secondo i ritmi dello Spirito, ciò vuol dire essere testimoni di un progetto salvifico di alto profilo.

Questo comporta puntare sulla *qualità dei processi formativi* e sul superamento di una pastorale della conservazione. La scelta, individuata dal DB, è quella di puntare su una *pedagogia della fede* che opera il passaggio dall'insegnamento all'apprendimento e consente il parlare di soggetti della formazione più che di destinatari. Si tratta, cioè, di porre al centro la persona come criterio di unità, il che esige una diversa organizzazione pastorale e una variabilità di programmazione che accompagni la crescita dei soggetti della formazione.[26] Tale finalità rinvia, per di più, a comprendere come la relazione *Chiesa-mondo* è costituiva per la Chiesa stessa. Le comunità ecclesiali locali, infatti, possono essere credibili se contribuiscono alla trasformazione concreta di uomini e donne che cercano di dare un senso alla loro vita.[27] Non è superfluo, in tal senso,

«I temi della pace, della libertà, della giustizia sociale, dell'impegno culturale e politico, della collaborazione internazionale debbono entrare nella catechesi della Chiesa» (DB 97).

ribadire che la sacramentalità ecclesiale si situa nella crescita del Regno, i cui valori risultano essere discriminanti per la testimonianza di una visione dell'uomo e della vita in grado di contrastare l'oppressione, l'ingiustizia, la violenza.

La presenza della Chiesa nei circuiti della cultura e della società si motiva per questa tensione profetica e critica. Indica-

tivo, in proposito, il n. 97, dove si legge: «Così, i temi della pace, della libertà, della giustizia sociale, dell'impegno culturale e politico, della collaborazione internazionale in particolare verso i popoli in via di sviluppo, debbono entrare nella catechesi della Chiesa, senza temere di presentare il messaggio della fede, ove è necessario, nel suo significato di fecondo scandalo e di rottura. Si tratta di un vasto impegno di coerenza al Vangelo, dalla cui attuazione dipende la sorte stessa del cristianesimo, particolarmente presso le generazioni dei giovani» (cf anche DB n. 89).

8. UN'ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ

Essere comunità nel e per il mondo, esige, però, una fede matura, capace di dare forma ad una *persona libera* e *responsabile*. Il riferimento ad un'antropologia dell'immagine di Dio, apre la riflessione catechetica a ritrovare nell'evento della *creazione* una verità particolare dell'uomo: l'essere un soggetto dialogico, un *partner* invitato ad assumersi la corresponsabilità del progetto (cf DB n. 121).

Il DB opta per un umanesimo cristiano sul paradigma Gesù Cristo, secondo il quale l'essere persona è una scelta e una responsabilità.

L'identità umana, allora, non si definisce per la sua passività o casualità storica, ma per una libertà d'invenzione che l'uomo dovrà esercitare riguardo alla natura, a se stesso e a Dio.

Appare decisivo nel DB il riferimento alla libertà come poter essere al servizio dell'altro, spazio inesauribile per una crescita che coinvolge l'intera esistenza. Là dove ciò non avviene, il cammino di maturazione si blocca, fino alla negazione stessa dell'umanità. Nel peccato originale (cf DB n. 93), infatti, traspare la controfigura della condizione umana, dove la rottura dell'amicizia e collaborazione con Dio conduce l'uomo sulla soglia di un isolamento che diviene progressivamente contrapposizione, aggressività, violenza che non risparmia neanche il fratello.

Il DB, invece, opta per un *umanesimo cristiano* sul paradigma Gesù Cristo, secondo il quale l'essere persona è una scelta e una responsabilità. «Perciò il cristianesimo, per intrinseca vocazione, mira a proteggere, fortificare, promuovere la libertà della persona, indispensabile condizione alla sua crescita nella grazia; e nella libertà, racchiude e promuove, come nel loro vertice, tutti i valori umani che sono ordinati a costruirla. L'uomo d'oggi, attento ai valori umani e soprattutto al valore della libertà, trova risposta nel messaggio cristiano, che è messaggio di suprema libertà» (DB n. 92).[28]

In definitiva, solo un'antropologia della libertà può aiutare la ricerca di un'etica della responsabilità e della compassione. Ciò significa che il cristiano deve prendere sul serio l'attenzione all'altro nella sua diversità, la capacità di resistere alle lusinghe del male e della rassegnazione, la forza di ricercare il bene comune. Non sono scelte facoltative, ma dimensioni strutturali del progetto di un mondo che promuove la qualità della vita.

In questo quadro, la libertà cristiana sa che il fine dell'esistenza è pervaso dall'attesa di un tempo nuovo (*éschaton*), segnato dalla cura per l'altro, dalla solidarietà che non si spaventa dei drammi e delle incomprensioni. In ciò, si sperimenta la *forza educativa* della *liturgia*, che mostra come l'essenza dei giorni non è più legata da una sterile ripetitività, ma è segnata dall'attesa, dal ricordo e dall'anticipazione dell'incontro tra Dio e l'uomo. «La liturgia infatti vuole una partecipazione il più possibile cosciente, attiva, comunitaria, piena, fruttuosa, perché Dio vuole gli uomini suoi collaboratori nell'opera che egli compie a loro salvezza» (DB n. 113).

9. IL VALORE DELLA SPERANZA

Nella logica di una mentalità di fede, il DB sottolinea il carattere storico-escatologico del cristianesimo (cf n. 78), la sua responsabilità circa la venuta del Regno. A ben vedere, si tratta di una dimensione insostituibile della pastorale missionaria della Chiesa, la quale esiste per contribuire all'avvento del Vangelo nella sua universalità liberante e salvifica. La dimensione escatologica del cristianesimo dà alla testimonianza un valore critico e profetico, che rinvia ad una spiritualità aperta al dialogo e attenta ai segni di dimenticanza della dignità della vita umana. L'inserimento nella storia e nel quotidiano, deriva la sua forza propositiva dalla speranza che il mistero pasquale ha inserito nei percorsi umani. Ora, tale speranza fonda atteggiamenti e scelte al servizio di chi è nel bisogno (cf DB n. 77), opponendosi a egoismi individuali e istituzionali ed educando ad essere cristiani nella dinamica della riconciliazione, prefigurata nella comunità ecclesiale. Trovare energie e motivazioni per realizzare la compassione, dare disponibilità a gesti di solidarietà, promuovere una cultura del dialogo e dell'ospitalità, sono scelte che indicano il livello qualitativo della fede cristiana.

Nella logica di una mentalità di fede, il DB sottolinea il carattere storico-escatologico del cristianesimo, la sua responsabilità circa la venuta del Regno.

Colpisce positivamente, in questo quadro di riferimento, l'attenzione che il DB riserva al dialogo ecumenico e interreligioso, quasi anticipando l'attuale stagione teologica e pastorale che vive tutta la delicatezza e la complessità dell'essere cristiani accanto ad altre fedi. In buona sostanza, si tratta di scendere nelle strade del mondo, osando il rischio di immischiarsi nelle questioni che si riferiscono alla ricerca di ogni uomo e donna. Sarebbe improponibile uno stile di vita che stemperi la passione per le aspirazioni più umane, anche là dove può prevalere un intenso attaccamento alla vita. Non è un segno di ripiegamento, ma una traccia di quella dimensione di eternità presente nel cuore dell'uomo che tende alla pienezza della vita. L'impegno nel presente si colora della speranza di un al di là nell'amore di Dio, che non autorizza ad alcun rilassamento storico, né a relativizzare l'impegno ad essere fermento nella pasta della cultura e della società.

10. CONCLUSIONE: UN PUNTO DI NON RITORNO

Sono passati quarant'anni dalla promulgazione del DB. È innegabile il valore pedagogico della sua proposta, che ha inteso attivare percorsi importanti per la vita delle comunità cristiane. Il merito del documento è stato quello di consentire un ampio ripensamento della specificità e qualità dell'esistenza cristiana. L'assunzione della responsabilità della fede a partire dal paradigma di Gesù Cristo, ha aperto un vero e proprio laboratorio pastorale, dando il via al discernimento sulla ministerialità delle comunità ecclesiali e sui loro processi educativi all'interno dei cangianti contesti sociali e culturali.

Non è di nostra competenza una valutazione su quanto rinnovamento catechetico e pastorale il DB abbia prodotto.[29] È indubbio, però, che nell'attenzione alla recezione delle novità del Vaticano II, il DB ha saputo assumere le esigenze di una stagione teologica che ha innovato la riflessione e i contenuti, attraverso una metodologia storico-salvifica e un'attenzione ai processi di inculturazione del messaggio cristiano.[30] Il legame della fede con la vita, in una relazione dialogica con gli altri saperi, ha favorito la rivisitazione e rimodulazione dei contenuti teologici, nella convinzione che l'annuncio del Vangelo non può non attivare una ricerca di senso e di verità.

In ciò, è stata determinante la scelta del cristocentrismo che risulta essere uno degli snodi fondamentali per dare qualità al credere. Anzi, rappresenta un *punto di non ritorno* per l'identità del cristianesimo nei nuovi scenari culturali e religiosi.[31] Qui si gioca la portata testimoniale della comunità cristiana, invitata dalla sua duplice fedeltà a divenire «attraente, accogliente e educante; una comunità che accoglie le persone come sono e fa vivere esperienze significative di vita cristiana».[32]

[1] Cf *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, vol. 1: *1954-1972*, Bologna, Dehoniane 1985, pp. 737-834.

[2] È indicativo quanto scrive il DB al n. 77: «Uno dei caratteri più notevoli della cultura del nostro tempo è la singolare attenzione che essa dedica all'uomo e ai suoi problemi. Gli interrogativi capitali sono certamente quelli che riguardano il senso della vita umana, il perché del dolore, del male, della morte, il destino che dopo la morte attende l'uomo, il valore della legge morale, dei rapporti sociali e via dicendo. Questi interrogativi si confondono con i gravi problemi della felicità, della giustizia umana, della pace. Ciò rimane vero, anche se messo a dura prova da altri fenomeni in corso, come i processi di tecnicizzazione e di secolarizzazione; o se apparentemente smentito da alcune tendenze del nostro tempo, come il senso del concreto, il bisogno dell'immediato e del visibile, la preferenza data all'utile e al dilettevole. In realtà, l'esperienza giornaliera dimostra che basta una gioia o un dolore, per far emergere nell'uomo le sue ansie vive e le sue aspirazioni profonde. Chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'esporre il messaggio».

[3] Si veda a riguardo quanto scriveva nel 1968 J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia, Queriniana 1969, p. 23: «Il paradosso di fondo, già insito sostanzialmente nella fede, viene ulteriormente acuito dal fatto che la fede ci si presenta paludata in vesti ormai antiquate, anzi, sembra addirittura incarnare il fattore passato, offrendosi a noi come impostazione di vita e di esistenza tipica di un'età sperduta nei tempi remoti. […] Ora, chi mai vuol un'anticaglia del genere, in un tempo come il nostro, nel quale al posto del pensiero della 'tradizione' è subentrata l'idea del 'progresso'?». Cf anche W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Brescia, Queriniana 1979[5].

[4] Per uno sguardo progettuale si vedano i contributi presenti in L. Meddi (ed.), *Il Documento base e il futuro della catechesi in Italia*, Napoli, Luciano Editore 2001.

[5] Si vedano gli atti del Convegno del 1978 del Gruppo Italiano Catecheti, *Teologia e catechesi in dialogo*, Bologna, Dehoniane 1979.

[6] Si legge nel DB n. 96: «La Chiesa deve sempre raccogliere gli appelli che la storia rivolge alla coscienza cristiana, perché si compia interamente il disegno divino di ricapitolare ogni cosa in Gesù Cristo».

[7] Scrive B. Forte, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia, Queriniana 2000, pp. 67-68: «Il nascere e lo svilupparsi di nuove esperienze e di nuove riflessioni critiche della fede è, in questa prospettiva, autentico frutto del Concilio: le varie forme di 'teologia situata' – nate come coscienza riflessa del popolo dei credenti nelle diverse situazioni storico-culturali – sono sviluppo coerente dell'eredità del Vaticano II. Certamente, questo processo non è avvenuto senza difficoltà, né è stato privo di limiti: la questione decisiva che esso pone è quella della comunione e della comunicazione della fede, della possibilità cioè di mantenere legami reali di unità e di reciproca intesa fra teologie e prassi cristiane veramente contestualizzate».

[8] Cf G. Ruggeri, *La teologia dei "segni dei tempi": acquisizioni e compiti*, in Associazione Teologica Italiana, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, a cura di G. Canobbio, Cinisello Balsamo, San Paolo 2002, pp. 33-77.

[9] Cf C. Geffrè, *Una nuova epoca della teologia*, Assisi, Cittadella Editrice 1973; J. Moltmann, *Che cos'è oggi la teologia? Due contributi alla sua attualizzazione*, Brescia, Queriniana 1991, pp. 16-36.

[10] Osserva J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia, Queriniana 1986, p. 103: «Il messaggio cristiano ha carattere esistenziale, perché esprime l'atto assolutamente imprevisto della grazia di Dio, compiuto e rivelato nell'esistenza di Cristo, e perché fa conoscere all'uomo la sua situazione esistenziale di peccatore, chiamato all'intimità filiale con Dio; per questo la sua accettazione può operarsi solo nella decisione esistenziale che si chiama fede».

[11] Cf C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia, Queriniana 2007, pp. 36-49.

[12] Scrive A. Gesché, *Dio per pensare*, vol. 2: *L'uomo*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1996, p. 56: «La fede parlando dell'uomo e all'uomo, gli propone di comprendere se stesso come un essere che deve conquistare quello che ancora non è, quello che potrebbe essere, quello che dovrebbe essere e che costituisce l'idea di Dio sull'uomo. La fede, in questo senso, parla dunque di ciò che ancora non è, cioè di quello che ancora non ha luogo (*ou-tópos*) su questa terra. L'utopia proclama un diritto dell'essere. È questa senza dubbio una specificità dell'essere».

[13] Cf C. Dotolo (ed.), *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, Bologna, Dehoniane 2001.

[14] Si veda *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 433-445.

[15] Cf J.B. Metz, *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza*, Brescia, Queriniana 1976.

[16] Si vedano i suoi saggi *Per una "formula breve" della fede cristiana*, in *Nuovi saggi*, vol. 3, Roma, Paoline 1969, pp. 175-189; *Problemi su una formula breve della fede*, in *Nuovi saggi*, vol. 4, Roma, Paoline 1974, pp. 313-352, confluiti poi in *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo, Paoline 1990[5], pp. 569-582.

[17] K. Rahner, *Per una "formula breve"*, p. 178.

[18] Alla questione relativa alla possibilità di stendere un'unica formula per tutta la cristianità che sostituisca il Simbolo Apostolico, K. Rahner risponde: «In questo senso il Simbolo Apostolico non avrà un successore, e perciò in qualche modo resterà» (*Problemi su una formula*, p. 317). È interessante ricordare l'avvertenza di S. Tommaso d'Aquino, STh II-II, q. 1, a. 10, della possibilità di una *nova editio* del Simbolo al fine di evitare l'ingresso di eresie e per *spiegare meglio la fede*: cf K. Lehmann, *Il credo ha bisogno di una revisione?*, in *Un Credo invecchiato?*, Assisi, Cittadella Editrice 1971, pp. 108-112.

[19] Cf R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna, Dehoniane 2002[8].

[20] A. Vergote, *Liberare Dio liberare l'uomo*, Assisi, Cittadella Editrice 1977, p. 23.

[21] Cf C. Bissoli, *La Bibbia nella catechesi. Problemi e orientamenti*, Torino-Leumann, Elledici 1972.

[22] L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, Padova, Messaggero 2004, p. 276. Annota l'autore: «Questa impostazione risulta stimolante […]. Si evita di cadere nella sola storiografia cristiana e si insiste nell'annuncio di un Vivente che raduna la sua comunità per parlare del Padre e invitare alla missione. La sua presenza è significata principalmente nella Parola, nell'eucarestia e nel povero».

[23] Cf R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Brescia, Paideia 1989, pp. 108-119.

[24] Si veda J. Moltmann, *L'esperimento speranza. Introduzioni*, Brescia, Queriniana 1976, pp. 72-73.

[25] Cf A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'assoluto trinitario*, Bologna, Dehoniane 1996, pp. 369-418; L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato, Piemme 1999, pp. 15-53.

[26] L. Meddi, *Per un adeguamento dei processi formativi nella comunità cristiana*, in Associazione Italiana Catecheti, *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, a cura di L. Meddi, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2006, pp. 265-277.

[27] Cf G. Silvestri, *La Chiesa locale "soggetto culturale"*, Roma, EDR 1998, pp. 121-153. Può essere utile richiamare quanto scrive circa le scelte pastorali qualificanti M. Midali, *Modelli di pastorale e nuova evangelizzazione*, in Ps. Vanzan (ed.), *La teologia pastorale. Natura e statuto scientifico. In dialogo con Mario Midali*, Roma, A.V.E. 1993, p. 152: «La Chiesa locale è invece un'interazione di persone e di comunità ognuna diversa, quindi disuguali nel rispettivo carisma e servizio, anche se uguali in dignità. Si crea comunione riconoscendo e correlando le caratteristiche vocazionali di ognuno, proprio perché le diverse vocazioni sono fatte per integrarsi e completarsi a vicenda».

[28] Cf C. Nanni, *Il mistero dell'uomo. Cultura ed educazione nella catechesi*, Bologna, Dehoniane 1988.

[29] Così si legge in Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana (ed.), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Roma-Bari, Laterza 2009, pp. 78-79: «La Chiesa italiana può oggi disporre di un organico itinerario di catechesi, attraverso l'impianto dei suoi catechismi, e nello stesso tempo non riuscire, con la sua proposta educativa, a entrare in comunicazione con i più giovani, né a suscitare un interesse per la vita cristiana tale da mostrarne la bellezza e il significato. È come se la ricchezza di tradizione educativa avesse almeno in parte dimenticato i suoi tratti più ricchi e originali, perdendo di vista la persona nella globalità della sua esperienza, delle sue domande, dei suoi progetti di vita».

[30] Cf E. Alberich, *L'inculturazione nella catechesi*, in *Studia Missionalia* 44 (1995) 161-182.

[31] In tal senso si esprime M. Crociata, *Fede, cultura, culture: il modello cristologico*, in *Vita e Pensiero* 93 (2010) 2, 5-15.

[32] Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana*. Lettera alle comunità, ai presbiteri e ai catechisti nel quarantesimo del Documento di base *Il rinnovamento della catechesi*, Bologna, Dehoniane 2010, n. 12.

NOVITÀ

ISTITUTO DI CATECHETICA - UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA

"VIVA ED EFFICACE È LA PAROLA DI DIO"

Linee per l'animazione biblica della pastorale

Miscellanea in onore di don Cesare Bissoli . A cura di Corrado Pastore

Questo ponderoso volume esprime l'omaggio che l'Istituto di Catechetica dell'Università Pontificia Salesiana di Roma rende a Cesare Bissoli, docente per molti anni di Bibbia e catechesi.
Il compito di studio e di ricerca si è accompagnato in lui con un servizio alla Chiesa italiana, sia in qualità di Consulente per l'Apostolato Biblico nell'Ufficio Catechistico Nazionale, sia per i tanti interventi di promozione del Libro Sacro tra i catechisti, gli insegnanti di religione, i pastori.

Questa "miscellanea" non mira a essere un manuale compiuto di pastorale biblica. Essa tratta alcuni temi specifici con l'intervento di ventidue esperti.
Nel volume di distinguono quattro parti:
Prima parte: elementi di fondazione biblico-teologica.
Seconda parte: elementi di contenuto in vista dell'azione pastorale.
Terza parte: elementi attinenti la comunicazione.
Quarta parte: riferimenti ai destinatari.

Scrive nella Presentazione il Card. Angelo Bagnasco, Presidente della Conferenza Episcopale Italiana: «Leggendo i contributi è possibile rintracciare i tanti campi di interesse che hanno animato, e ancora animano, l'attività di don Cesare Bissoli. Ma è anche evidente come il comune denominatore di questa attività sia stato l'amore per la Parola di Dio come fonte di vita spirituale, ecclesiale, e come luogo in cui l'incontro con il Maestro divino, Cristo Risorto, diventa esperienza di conoscenza e di contemplazione».

Pagine 336, € 25,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 - 10098 CASCINE VICA (TO)
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

il tema II

DIO OGGI: COME ANNUNCIARLO? / 3

Per il terzo numero consecutivo, *Catechesi* invita i suoi lettori ad interrogarsi sul come annunciare Dio, oggi. Nei due fascicoli precedenti il discorso ha preso doverosamente avvio dalla Bibbia, fonte prima e imprescindibile per ogni annuncio del Dio di Gesù Cristo. Ora l'attenzione si sposta sull'uomo e sulla sua esistenza: nell'attuale temperie culturale – almeno quella dell'Occidente – il concreto vissuto umano appare come la strada maestra per poter arrivare a cogliere la presenza di Dio e a parlarne. È la tesi del filosofo e catecheta ***Zelindo Trenti***. Attento all'uomo è anche l'intervento successivo che, più specificamente, prende in considerazione la psiche umana che – com'è ben noto – segna indiscutibilmente il modo con cui ogni singola persona si rappresenta Dio e ne parla. La riflessione su questo tema è affidata allo psicologo della religione ***Massimo Diana***. Lo studioso tratteggia anzitutto la specificità dell'approccio psicologico alla religione; ricorda poi che, di fatto, nell'ottica della psicologia sono possibili diversi approcci al fatto religioso; approfondisce, infine, i contributi che la psicologia può offrire per la comprensione del vissuto religioso e di ogni discorso umano su Dio.

QUALE LINGUAGGIO PER DIRE DIO? Dalla prova all'itinerario

Zelindo Trenti

1. IL SENSO DELL'INTERVENTO

Il discorso su Dio sembra aver perso di incisività, suscitando interrogativi e ricerche in tutto l'arco della riflessione e dell'esercizio educativo-pastorale.

Questi accenni tendono ad offrire alcune suggestioni, a partire dall'accentuazione ermeneutica della cultura attuale, che l'intervento presuppone. Di conseguenza imposta il tema di Dio su parametri esplicitamente esistenziali:

– dalla ragione all'esistenza;

– dalla dimostrazione alla credibilità;

– dalla prova all'itinerario.

Esplora di conseguenza il presagio religioso nell'esperienza concreta dell'uomo, per scoprirvi tracce significative della sua presenza.

2. L'INTERPRETAZIONE COME PROCESSO ERMENEUTICO

Nella sensibilità attuale l'uomo non è solo riferimento privilegiato, è il perno della riflessione che parte da lui e a lui ritorna.

La riflessione ermeneutica ne ha elaborato le premesse.

Il singolo è definito dall'originalità della sua presenza al mondo in cui è immerso. Ciascuno ha un proprio punto di vista sulla realtà; è tuttavia legittimo: comandato cioè dall'interesse e dall'aspirazione che orienta le sue azioni, dalle più consuete alle più importanti e impegnative.

L'esperienza personale, soprattutto quella interiore, può oggi avvalersi di piste straordinariamente illuminanti: la riflessione esistenziale ha assecondato l'indicazione di Kierkegaard. Secondo il pensatore danese la vita di ciascuno custodisce un segreto, e segna del proprio

segreto le cose che tocca, con cui viene a contatto. È sulla base del "segreto" che la vita si delinea secondo una logica interna, profonda e giustificata. L'unità della persona, il suo organico strutturarsi avvengono in nome di un'aspirazione unitaria, tanto più profonda e operante quanto più appassionata e intensa è la percezione con cui ciascuno lo fa parlare alla propria vita.

Il segreto dà senso all'esistenza. La identifica e la definisce. Contemporaneamente il segreto dà senso al mondo; lo porta ad essere il mondo proprio di una certa persona. La presenza delle cose non ha volto: aspetta che il singolo glielo conferisca. Ma se le cose non hanno un volto, hanno tuttavia una presenza, uno spessore e una consistenza propri; una conoscenza genuina li avverte, li esplora, li assume: lasciandoli o facendoli parlare.

La riflessione recente, fenomenologica ed esistenziale soprattutto, ha insegnato a portare l'esplorazione con rigore.

2.1. La responsabilità della persona

Ogni incontro con la realtà si può definire un evento. Fin dalla prima percezione di un qualunque particolare che ci si impone, c'è un margine di novità. La comprensione può portarsi su condizioni anche consuete; dove ci colpiscono e si fanno presenti, introducono un aspetto sorprendente e impreveduto, per lo più appena affiorante, che tuttavia può costituire un solco lungo il quale l'attenzione e la riflessione sono sollecitate a procedere. Per lo più mettono in gioco un particolare non ancora sufficientemente avvertito, il cui valore viene ora ad imporsi per un diverso vissuto che la persona attraversa. Ed è normale che vada a comporsi con altri aspetti, già avvertiti e consapevoli, si integri con questi; dia origine ad una comprensione nuova e magari originale della realtà e della stessa persona che la percepisce.

È singolare la risorsa, che l'uomo possiede, di comporre in un'unità impreveduta aspetti molteplici e consueti. Il volto che egli sa conferire alla realtà può essere nuovo in ogni esperienza: anzi è vero che il procedere dell'esperienza induce ad una "lettura" costantemente mutata e diversa delle stesse realtà già precedentemente conosciute. L'originalità dell'opera d'arte, come la singolarità di una proposta letteraria o filosofica, affondano le radici in questa straordinaria capacità del pensiero di elaborare le proprie conoscenze, secondo composizioni assolutamente imprevedibili. E vale la pena notare come una nuova traccia interpretativa arricchisca e completi: precisamente come in una sinfonia l'apporto di uno strumento non si assomma, ma si integra e cambia l'intera interpretazione della partitura.

Nella sensibilità attuale l'uomo non è solo riferimento privilegiato; è il perno della riflessione che parte da lui e a lui ritorna.

E un'altra osservazione. Quanto più differenziati, molteplici sono i riferimenti, tanto più difficile risulta la composizione unitaria, ma allo stesso tempo tanto più ricca e non prevedibile. Anzi il saper ricondurre ad unità la complessità, imprimendovi un volto, comporta forza e concentrazione razionale: le opere più riuscite sono anche testimonianza dello spessore dei riferimenti che le sostanziano, come dell'acume dell'autore che le organizza.

2.2. L'esplorazione del vissuto

E tuttavia proprio il fatto che in ogni ricomposizione la parte che spetta all'iniziativa della persona è determinante, obbliga ad un'altra considerazione.

L'impatto con la realtà non è mai esteriore: non sono ad uno spettacolo. La ricostruzione umana snida la realtà dalla pura obiettività.

A rigore neppure la scienza è obiettiva: proprio perché si arroga il diritto di considerare un aspetto e lo fa arbitrariamente, scompone la realtà, ne offre un lato parziale; in un certo senso la sfigura.

La riflessione è da questo punto di vista più rispettosa: tende ad accogliere molteplici aspetti che affiorano in un avvenimento qualunque; e tuttavia proprio la parte preponderante che l'interprete assume nella ricomposizione documenta l'iniziativa imprevedibile della persona al cuore della ricostruzione stessa: cosicché la verità dell'esperienza è caratterizzata da una partecipazione decisiva del soggetto. Al punto che il tema della partecipazione resta uno dei temi generatori per decifrare l'esperienza.

Si fa man mano evidente la novità profonda di un procedimento che non solo prende le distanze dalla scienza, ma prende perentoriamente direzioni diverse rispetto alla riflessione tradizionale, preoccupata della fondatezza e della coerenza del processo razionale.

Cambia la direzione della ricerca. Non è quindi la compagine di un sistema razionale compatto che si persegue; è la quotidianità del vivere concreto che viene esplorato per ritrovare spessore e significato, per integrarsi in termini credibili con la molteplicità frastagliata e frastornante di cui la giornata è intessuta.

3. RICERCA SU DIO COME ITINERARIO ESISTENZIALE

3.1. L'incontro religioso nella libertà

La riflessione religiosa si è spesso interrogata sulla sconcertante prerogativa dell'uomo di rifiutarsi anche di fronte a Dio, di dirgli di no. L'uomo risulta un'anomalia nella creazione... È la sorpresa: Dio ha creato tutto per la sua gloria, ma, al vertice della creazione, l'uomo oscilla palesemente fra riconoscimento e rifiuto.

Sembra che l'uomo disponga della straordinaria prerogativa di decidere su tutto; anche su Dio. Tanto da imporre l'interrogativo: ma l'autorità dell'uomo ha finalmente un limite? Non sembra, visto che colui stesso che l'ha creato può essere rifiutato. E non è forse questa la verità e la novità della sua presenza nella creazione? Di fatto l'uomo non sembra situarsi pacificamente nell'ordine dei mezzi: sembra ergersi come fine, come valore assoluto: la libertà di cui è dotato non ha confini. Sembra creato per essere signore della creazione

La riflessione religiosa si è spesso interrogata sulla sconcertante prerogativa dell'uomo di rifiutarsi anche di fronte a Dio, di dirgli di no.

e signore di se stesso: non rende conto a nessuno, se non a se stesso.

«Alla tua potestà ti consegnai» recita il discorso di Pico della Mirandola dove tenta di definire la dignità che Dio ha conferito all'uomo. Una potestà in diritto di decidere su tutto, anche sul suo Creatore. Responsabile al punto che nulla e nessuno può sostituirsi alla sua decisione.

La realtà intera converge spontaneamente al suo creatore. L'uomo no; non è affatto obbligato a convergere e a riconoscere: può rifiutarsi, ribellarsi, dire di no.

Riflettendo su questa straordinaria caratteristica Levinas commenta: «È certamente gloria grande per il creatore l'aver messo in opera un essere capace di ateismo, un essere che senza essere stato *causa sui* ha lo sguardo e la parola indipendenti ed è signore di se stesso».[1]

La realtà intera converge spontaneamente al suo creatore, gli risponde puntuale, gli dà il riconoscimento che gli è dovuto: gli rende gloria, obbligatoriamente. L'uomo no; non è affatto obbligato a convergere e a riconoscere: può rifiutarsi, ribellarsi, dire di no. Come di fatto spesso accade.

Ma proprio qui egli resta depositario di un modo unico di dare gloria a Dio. Nella piena gratuità di una condizione singolare che lo vede arbitro del suo gesto, l'uomo rappresenta la novità radicale nella creazione. Quel gesto celebra in uno stile unico e incomparabile la maestà e la liberalità del suo creatore. Quando poi in una scelta non obbligata, con piena gratuità lo riconosce, nel suo gesto racchiude l'atto sempre nuovo e imprevedibile che rende incomparabilmente grande e preziosa l'esistenza, fosse pure di un solo uomo nella creazione. L'osservazione di Levinas è pertinente: è gloria grande per il creatore l'aver messo in opera un essere capace di ateismo...

È l'opera più alta, e la più imprevedibile: che gli astri o le piante o gli animali si muovano al ritmo preciso che Dio ha loro impresso è certo manifestazione di potenza e autorità sovrana: ma obbediscono a precise regole impartite. Che un uomo pieghi il ginocchio ed elevi le mani verso di lui per dirgli che la sua vita – quella che possiede in piena autonomia – gliela restituisce, anzi che la sua presenza è riconosciuta come l'unica che lo appaga, questo gesto non ha prezzo e non ha misura.

Parafrasando Pascal si potrebbe dire che l'uomo non è grande perché sotto la violenza dell'universo sa di morire, ma è grande perché in una situazione di piena libertà decide di sé, della creazione e di Dio; e quando la sua decisione opta per la disponibilità e il riconoscimento, porta il gesto di adorazione ad un'altezza proibita all'universo e reca in quella decisione una risposta che riafferma nel tempo il gesto creatore di Dio all'origine del tempo.

L'uomo non è grande perché sotto la violenza dell'universo sa di morire, ma è grande perché in una situazione di piena libertà decide di sé, della creazione e di Dio.

3.2. Nuovo linguaggio per Dio

I due versanti su cui si muove preferibilmente la ricerca meritano qualche puntualizzazione.

3.2.1. L'argomentazione scientifica

L'argomentazione scientifica, il suo rigore, la straordinaria funzionalità delle sue conclusioni danno a questa pista di ricerca un'autorità, talora prevaricante.

Il procedimento della ricerca scientifica costituisce il momento più elaborato ed affascinante. Limitando le considerazioni al caso più tipico delle scienze empiriche, è per lo più una provocazione o un interrogativo che affiora a livello concreto, spesso un interesse di ordine operativo, che spinge a formulare un'ipotesi razionale in grado di dar-

La ricerca religiosa è diversa o addirittura alternativa alla ricerca empirica. Si muove in un orizzonte interpretativo estraneo alla scienza.

vi interpretazione e risposta. Mette in moto un'interazione continua fra dato esperienziale e intuizione razionale: padroneggiare l'intervento è esplorare i dinamismi intrinseci al dato empirico; raccoglierne, orientarne e magari obbligarne l'evoluzione. Il linguaggio matematico diventa lo strumento privilegiato per delimitare il campo, definire l'intervento e verificarne l'efficacia.

S'instaura un processo in cui la realtà empirica è progressivamente esplorata e soggiogata in un suo aspetto peculiare, rigorosamente definito. Per sé l'intero processo è centrato sulla funzionalità: lo scienziato verifica la "produttività" della sua ipotesi; è disposto a sostituirla con una diversa e a riconoscerla migliore dove si manifesti più funzionale.

Il procedimento non s'impegna, né presume competenza circa la "verità" dei dati sui quali indaga. Consolida tuttavia un'abitudine mentale, instaura una consuetudine di ricerca portata a dar credito ai processi che si possono rigorosamente controllare sia nella fase della elaborazione che in quella delle acquisizioni.

3.2.2. La ricerca religiosa

La ricerca religiosa è per molti aspetti diversa o addirittura alternativa alla ricerca empirica. La religione si qualifica per il suo riferimento a Dio. Si muove in un orizzonte interpretativo, per definizione, estraneo alla scienza: il suo oggetto trascende la natura. Non ha quindi niente da spartire con gli strumenti che si propongono di decifrarla e soggiogarla.

Inoltre instaura processi di interiore riflessione e analisi che andiamo appunto esplorando, cui la scienza è estranea. La scienza punta risolutamente al dato mensurabile, lo tiene sotto controllo con l'esperimento; è indifferente all'interiorità del soggetto. Lo scienziato, in quanto si impegna su un oggetto per sé perfettamente conoscibile, potrà trovarsi permanentemente alle prese con aspetti non esplorati – dunque da indagare – che tuttavia restano per definizione esplo-

«Una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati».

rabili; non viene mai posto dalla propria ricerca a confronto con il mistero, che invece resta lo spazio proprio della trascendenza e costituisce l'impegno dell'uomo religioso.

Dunque due versanti, nettamente distinti, per quanto complementari.[2] È importante misurare con chiarezza la legittimità dei diversi procedimenti.

4. PRESUPPOSTI DI UN ITINERARIO ESISTENZIALE

4.1. Il procedimento astratto perde la presa

La tradizione filosofica ha costantemente puntato sulla ragione, che ha affinato fino a renderla rigorosamente garante delle proprie argomentazioni. Una conquista qualificante per la riflessione occidentale, che ne ha fatto la pista privilegiata anche della ricerca su Dio. Resta un'acquisizione fondamentale; per lungo tempo ha potuto soddisfare le attese spontanee della ricerca religiosa, che vedeva nell'apporto della filosofia una sicura garanzia al proprio patrimonio. In un contesto battuto dalla ragione scientifica e arato dalla preoccupazione del rigore cartesiano, la fiducia nella ragione trovava alimento abbondante.

«Se l'uomo è fatto per Dio, perché così contrario a Dio; e se non è fatto per Dio, perché così infelice senza Dio?».

Più recentemente l'istanza antropologia, la riflessione fenomenologica ed esistenziale, hanno ridimensionato lo spazio della fiducia e incrinato la sicura garanzia del processo razionale. L'esistenza è stata scandagliata a profondità inusitate, ha manifestato uno spessore sorprendente: ciò ha indotto di conseguenza anche la riflessione religiosa a prenderne atto; a portarsi sul versante alternativo della libera decisione e della gratuità che sembrano caratterizzare ogni incontro personale e quindi segnano anche l'incontro con Dio.[3]

Con Pascal la domanda è posta con provocante chiarezza: «Se l'uomo è fatto per Dio, perché così contrario a Dio; e se non è fatto per Dio, perché così infelice senza Dio?».[4]

Non tanto l'affermazione di Dio, quanto il rapporto reale e definitivo che l'uomo è chiamato ad instaurare con Lui diventa il perno della ricerca.

4.2. Il presagio nelle pieghe dell'esistenza

Il tema di Dio resta comunque centrale anche nella riflessione attuale.[5] E tuttavia la sensibilità, le tracce che persegue, le condizioni di credibilità che cerca appaiono profondamente mutate. Riflettendo su questa diversa e nuova situazione della riflessione religiosa mi pare che si possano rintracciare alcune svolte che hanno segnato la ricerca recente e contemporanea.

Richiamo quelle che ritengo abbiano inciso profondamente sul nostro modo di affrontare il problema religioso: costituiscono quasi i presupposti per l'elaborazione di un itinerario alternativo e credibile.

4.2.1. La riflessione incentrata sull'uomo

L'antropologia è una disciplina recente: Max Scheler ne è considerato a

ragione il fondatore. La sua attenzione alla dimensione religiosa è esemplare per la serietà delle indagini e, non di rado, per la novità delle intuizioni. Apre una prima pista di riflessione.

La ricerca religiosa è portata su un versante nuovo, quello dell'uomo. Si può dire che la tradizione abbia privilegiato la traccia della creazione per parlare in termini efficaci e garantiti di Dio. Scheler approfondisce una pista alternativa. Nell'aspirazione dell'uomo, nelle sue attese legge la corsa alla trascendenza:[6] Dio è affermato perché compimento definitivo dell'anelito dell'uomo. Nell'analisi dell'atto di fede, in particolare, Scheler ritiene di riconoscere i tratti che caratterizzano la legittimazione della religione.

4.2.2. La concezione dialogica dell'uomo

Un altro carattere che sembra segnare profondamente la riflessione religiosa riguarda la concezione dell'uomo.

Una visione individualistica a lungo dominante nel contesto occidentale, viene man mano ripensata; si impone una considerazione sempre più consapevole della relazionalità complessa con il mondo in cui si vive e del rapporto decisivo che instaura con la persona. Pensatori accreditati hanno orientato a ripensare la concezione individualistica.

La riflessione di Buber diventa emblematica di un sentire alternativo; apre una pista straordinariamente feconda. La sua analisi del rapporto io-tu si porta sul versante della partecipazione esistenziale profonda e coinvolgente: «all'incontro con il tu si va con la totalità dell'esistenza». L'esigenza che s'impone nel rapporto interpersonale diventa traccia feconda nella ricerca del Tu Assoluto: soprattutto qualifica lo stile che caratterizza il rapporto con Dio.

4.2.3. La relazione responsabile

A loro volta la complessità dei rapporti interpersonali e l'intricata relazionalità delle situazioni umane impongono l'attenzione alla dimensione etica e alla sua legittimazione.

L'incontro con la persona riscopre il volto di una sacralità inviolabile. L'analisi, specialmente con Levinas, si porta sull'autorità e la signoria con cui l'altro si impone ed esige rispetto.

Il senso di sovrana libertà, iscritto nel volto, sottende l'autenticità del rapporto che Dio stesso intrattiene con l'uomo, pur riservandosi il diritto della priorità nell'amore (cf ancora Levinas).

4.2.4. Il senso del mistero

E infine la percezione lucida che la vita dell'uomo è avvolta nel mistero. Per quanto l'uomo tenda a decifrare un mondo, la sua condizione obbligata è quella di esservi immerso e dunque di non poter mai prenderne le distanze in maniera distaccata e oggettiva: non può considerare la sua esistenza alla stregua di un problema da risolvere. Tutte le sue affermazioni, anche quelle che riguardano Dio, lo chiamano in causa e gli impediscono di leggere in totale trasparenza il proprio vissuto e le conclusioni che ne può dedurre. Dio è la risorsa risolutiva della vita umana e tuttavia resta avvolto di mistero, come nel mistero si svolge l'intera esistenza (Marcel).

Dio è la risorsa risolutiva della vita umana e tuttavia resta avvolto di mistero, come nel mistero si svolge l'intera esistenza.

4.3. Quale incontro?

È dunque l'esistenza il riferimento obbligato della riflessione; scuole diverse (fenomenologica, ermeneutica, esistenziale) si concentrano sull'esperienza umana e intendono sondarne i risvolti nelle oscurità, nelle provocazioni, nelle intuizioni concrete che la fermentano.

Se è il volto di Dio che interessa, questo emerge unicamente per sprazzi subitanei che lasciano solo intravedere, presagire. Si tratta di raccoglierli e comporli.

Lungo quella traccia si impone la presenza misteriosa di Dio. A partire da un presupposto dato non per argomentazione – improponibile in questo primo inizio della riflessione –, ma garantito da una consapevolezza primordiale che, da un certo punto di vista, è già un atto di fede nella realtà: l'essere, la realtà, il mondo ci sono dati in un'esperienza incontrovertibile; si tratta di esplorarla in tutti i risvolti, oscuri e forse impenetrabili: un compito che ci si impone come una sfida.

Donde la ricerca instancabile e sempre aperta sulle provocazioni che attraversano tenaci e irrisolte l'esistenza. La domanda su Dio affiora, timida dapprima, assillante appena la si prende sul serio; fonda un itinerario che potremo definire esistenziale.

Muove da considerazioni molteplici, alcune particolarmente significative.

4.3.1. Valore e limiti della ricerca esistenziale

Innanzitutto va rilevato il fatto che *la ricerca esistenziale* ha saputo ancorarsi alla realtà e di conseguenza garantirsi la verità delle proprie conclusioni.

Il pensiero è di sua natura orientato alla realtà.[7] La quale tuttavia non è affatto riducibile al dato sensibile, per quanto questo venga riconosciuto fondamentale per l'elaborazione del pensiero, nella sua prerogativa di spaziare su tutte le dimensioni della realtà, fino ad attingerne il fondamento.

L'esperienza del singolo assurge a perno della riflessione. E modifica i connotati della stessa ricerca. Quando risulto coinvolto – rileva Marcel – non posso più considerare la ricerca come un dato oggettivo che mi sta davanti, di cui posso prendere visione serena e distaccata. Prenderne atto è lo stesso che avvertire uno spessore pressoché impenetrabile con cui fare i conti. Perciò giustamente il filosofo introduce la distinzione fra problema e mistero. E prospetta l'orizzonte del mistero quale spazio specifico in cui l'esistenza è coinvolta.

Anche la riflessione su Dio muove dalla chiara consapevolezza di questa limitazione.

4.3.2. Non è in gioco una "corsa alla prova"!

Se è il volto di Dio che interessa, questo emerge unicamente per sprazzi subitanei che lasciano solo intravedere, presagire... Si tratta di raccoglierli e, magari progressivamente, comporli; solo alla fine, dopo aver moltiplicate le analisi e organizzate intuizioni molteplici, si instaura un procedimento cauto, fatto di trepidazione e di allusione che tende a sondare, in una sensibilità esistenzialmente vigile, l'orizzonte credente.

4.3.3. Le domande restano e si fanno conturbanti

Perché i cieli parlano ad alcuni con linguaggio singolarmente persuasivo e tac-

ciono con altri? Come pervenire ad un orizzonte credente? Qual è la vera radice dell'opzione religiosa? Offre sicura garanzia? Se è l'aspirazione interiore, che apre al rapporto con Dio, come suscitarla, almeno come propiziarla? Per conseguirla, quali processi vanno promossi, quali condizioni vanno instaurate…?

5. LA LOGICA DELL'ITINERARIO

5.1. Un procedimento singolare

Il rischio di interessarsi di Dio alla stregua di un problema, di cui cercare la soluzione, è sempre incombente e fuorviante. La ricerca di Dio si porta oltre la verifica e oltre l'argomentazione. Nella logica ermeneutica è l'esplorazione dell'esistenza che esige approfondimento. Si tratta di leggere una situazione reale che si vive e di interpretarla: la riflessione come ritorno consapevole sul vissuto diventa la via privilegiata, da approfondire attraverso una rigorosa analisi fenomenologica.

Dunque un'esplorazione di ciò che sono e dei richiami interiori da cui sono attraversato: da interpretare e fondare. Dentro questi affiora un richiamo che mi supera, che può trasfigurasi in appello e quindi in affermazione implicita di una presenza più intima a me di me stesso, a cui sono sollecitato a rispondere.

Su questa pista l'affermazione di Dio assume un'altra logica. Non è la ragione principalmente – il cosmo e l'argomentazione sul cosmo privilegiati dalle vie tomistiche –; ma è la coscienza di quanto si vive; l'analisi dell'intuizione esistenziale che porta il richiamo di Dio e consente di affermarlo: non di provarlo ma di "constatarlo".

Dio risulta la presenza definitiva e rasserenante: da riconoscere quale scaturigine segreta e inesauribile della freschezza e della novità che fermentano l'esistenza e la illuminano. Colui che non è ma fa essere.

5.2. L'esplorazione dell'esistenza

L'esistenza si porta a perno della riflessione e solo una sua analisi attenta e rigorosa consente di parlare di Dio per tutto quello spazio che l'esistenza stessa vi offre. Al punto che l'itinerario non muove dalla constatazione delle cose; muove da una fondamentale esigenza interiore. L'esistenza parla di Dio perché scaturita dal suo disegno, come risposta al suo appello, proprio come tutta la realtà risponde all'appello iscritto nel gesto creatore di Dio.

È la verità che la riflessione greca ha espresso nella lucida argomentazione aristotelica: Dio che crea l'universo risulta riferimento obbligato, oggetto dell'aspirazione e della ricerca di tutto il creato.[8] La riflessione più recente l'ha letta nella sua tensione costitutiva, come esigenza di pienezza, come brama dell'essere: sotto questo punto di vista radicale l'esistenza umana è irrecuperabilmente inquieta finché in lui non si ritrova.

Il rischio di interessarsi di Dio alla stregua di un problema, di cui cercare la soluzione, è sempre incombente e fuorviante.

La logica del ritorno a Dio è iscritta nella creazione: solo l'uomo gode di una prerogativa singolare: non vi è obbligato. Al punto che dove risponde all'appello e afferma la propria comunione con Lui, non è costretto a farlo per condizione costitutiva; può farlo liberamente, nella gratuità. L'affermazione di Dio non si legittima tanto nella considerazione del creato, si radica in un gesto interiore, gratuito, di riconoscimento. Di nuovo: non tanto una dimostrazione razionale quanto una scelta libera e gratuita parlano di Dio. I cieli narrano la sua gloria a quanti nella libertà la vogliono celebrare.

Se il riferimento qualificante è l'esistenza, sarà l'esplorazione di questa a qualificare e caratterizzare la ricerca di Dio: lo spessore dell'esistenza è il terreno da esplorare.

5.3. Dio ritorna protagonista

Si tratta di un itinerario carico di suggestione ma attraversato da tutte le ambivalenze che l'esistenza sottende.

La prima raccoglie una constatazione amara: non siamo trasparenti a noi stessi. Quanto si delinea lucida e precisa la figura della persona che si incontra, del gesto che si ammira, altrettanto appare indefinita e incerta, vaga e nebulosa la percezione che ciascuno ha di se stesso, delle ragioni che lo muovono, delle prospettive che lo sollecitano... Anche quando l'individuo si propone di decifrarle, la sua analisi si perde nel generico, nel vago. Non sa afferrarsi con una presa sicura, leggersi in caratteri chiari e definiti.

L'appello a Dio assume allora tutta l'ansia della risposta, la ricerca della chiarezza cui aspira. Diventa attesa dell'altro – veramente, totalmente altro – che non abbia i suoi stessi limiti, le sue stesse oscurità. Che disponga di piena trasparenza per sé e per me. L'incontro credibile punta esattamente a questo: ad una trasparenza, in cui la vita sia posta dinanzi come una pagina scritta in caratteri chiari e immediati. E percepisce l'esistenza immersa nella precarietà. L'io che è al centro della ricerca umana misura l'insignificanza radicale che lo caratterizza; forse proprio a partire dalla constatazione che nell'ambito orizzontale tutto è instabile e deludente, lui compreso.

E la ricerca, intesa a dare risposta adeguata a sé, a dare stabilità e consistenza alla propria statura prende man mano atto che il problema non è lui: l'io non ha l'ultima parola, non custodisce il segreto. Dio si erge man mano a tale altezza, avvolto di tale maestà che concentra su di sé e polarizza tutto l'interesse: è il primo; la sua presenza riempie l'universo, un universo nel quale l'uomo trova il suo posto nel riconoscerlo e celebrarlo nella libertà.

È l'atteggiamento che introduce alla religione: Dio risulta il fulcro che affascina e appassiona: l'unico che veramente conta!

5.4. L'esistenza come corsa all'incontro

Tali considerazioni ci portano lontano dalla preoccupazione del rigore razionale

Se il riferimento qualificante è l'esistenza, sarà l'esplorazione di questa a qualificare e caratterizzare la ricerca: lo spessore dell'esistenza è il terreno da esplorare.

L'intera riflessione occidentale ha ribadito con chiarezza che la trascenden-

za è "totalmente altra" rispetto all'intero universo e tuttavia resta la risorsa segreta della sua stessa vita. Si potrebbe sintetizzare in una quasi-definizione: *Dio non è, ma fa essere*, che più volte torna chiarificatrice nella nostra esposizione. Cercarlo significa sondare questa misteriosa presenza che fa essere, che attraversa la realtà in maniera misteriosa, ma costitutiva e fondante. Tanto che l'esistenza, anzi l'esperienza concreta, vi trova la sua scaturigine.

È quindi dentro il vissuto che va cercata l'orma della trascendenza. Così affiora la prima caratteristica che qualifica la riflessione esistenziale: non è assillata dalla necessità di argomentare per provare; è spinta a raccogliere le fila complesse dell'esperienza concreta, per lo più indefinite e affioranti, per leggerle in trasparenza.

Il richiamo alla trascendenza assume per lo più i connotati del presagio, dell'intuizione; che vanno decifrati a partire dalla singolarità della condizione esistenziale. Si può dire che fermenta l'esperienza in tutti i suoi risvolti.

Da questo punto di vista risultano interessanti gli stimoli che vengono dalla ricerca esistenziale, largamente intesa.

6. IN RAPIDA SINTESI

– La considerazione fondamentale riguarda la percezione che pervade l'esistenza; la novità spesso esaltante che accompagna il vissuto, un cumulo di sensazioni e di stimoli che lo fermentano... parlano di una misteriosa presenza che accompagna la vita e la alimenta;

– tale presenza non ha bisogno di essere provata; è sperimentata come condizione fondante e irrinunciabile di cui ciascuno porta la certezza interiore;

– l'uomo ne avverte d'intuito la legittimità che precede ogni "dimostrazione";

– per cui più che dimostrato, Dio è cercato nelle pieghe recondite dell'esistenza.

7. CONCLUSIONE

L'intero processo interpretativo sfocia nel presagio di una presenza definitiva e pacificante che conferisce fondazione e pienezza all'intero percorso esperimentato. Si potrebbe dire che si è venuti conseguendo una progressiva e sempre più piena presa di coscienza dello spessore di cui il vissuto è portatore.

Al punto che chi lo vive, chi alla conclusione avverte questa presenza grande e sovrana, modifica l'intero orizzonte di riferimento: interpreta in una luce nuova e incomparabile tutta l'esperienza: la realtà cambia volto; «tutto il resto vive della sua luce» osserva Buber, ed a ragione. Quando il riferimento alla trascendenza si innesca cambia il modo di considerare perfino se stessi.

Dio è dunque Colui che fa essere; il segno della sua azione è impresso nella realtà creata, soprattutto è impresso nell'esistenza che, unica, resta in grado di rendersene conto. L'intento di queste

riflessioni è stato quello di disancorare la ricerca religiosa dalla preoccupazione preponderante della dimostrazione.

La ragione resta fondamentale; ma non per un procedimento astratto. A lei è sempre affidato il compito di garantire un'argomentazione rigorosa: tuttavia non preoccupata di provare una realtà trascendente, quanto di sorvegliare l'itinerario per incrociarla. Da un indefinito presagio approda a chiara consapevolezza di una presenza misteriosa, esplorata nelle emergenze che la manifestano, evocata soprattutto in quei richiami che segnano l'esistenza nelle sue istanze più interpellanti e spesso conturbanti.

Resta da approfondire il come; resta da percorrere quella traccia che passa obbligatoriamente per il linguaggio, inteso nella sua esigente e attuale comprensione.

[1] E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff 1980, p. 30.

[2] Nota correttamente Wittgenstein: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati». E in termini teoricamente più espliciti K. Popper rileva: «Non è passato molto tempo da quando esisteva una considerevole tensione tra scienza e religione. Questa tensione divenne rilevante nel corso del XIX secolo, specialmente a partire dalla polemica su Darwin e la teoria dell'evoluzione. La mia tesi principale in questa conferenza è che questo problema del XIX secolo non sia più di alcuna reale importanza. Cercherò di dimostrare che non può esserci alcun contrasto tra una scienza che non tenti di oltrepassare i suoi confini e una religione che non tenti di trattare argomenti che in realtà appartengono al campo della scienza. Il conflitto del XIX secolo tra scienza e religione fu, a mio parere, causato da uno sconfinamento da entrambi i lati. Entrambe le parti sono da criticare, gli scienziati così come i difensori della fede: gli scienziati perché non si resero conto che il loro campo era interamente limitato al mondo dell'esperienza, e perché lo straordinario sviluppo scientifico di cui erano testimoni li aveva spinti a credere che non ci fosse niente nel nostro mondo che non sarebbe rientrato un giorno nel campo della scienza. I difensori della fede, dall'altro lato, sono da criticare perché non si resero pienamente conto che la fede religiosa è fondamentalmente differente da quella che solitamente chiamiamo conoscenza scientifica, e che non è compito della religione fare affermazioni su problemi che rientrano nel campo della scienza e che possono essere trattati con il metodo scientifico»: K. Popper, *Dopo la società aperta*, Roma, Armando Editore, 2009, pp. 117-118.

[3] Cf R. Spaemann, *La diceria immortale*, Siena, Cantagalli 2008.

[4] B. Pascal, *Pensées* (ed. Brunschvicg), Paris, Garnier 1960, p. 367.

[5] Cf Simposio CEI: *Dio Oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*. Roma, 10-12 dicembre 2009.

[6] Una pista del resto tutt'altro che ignota alla tradizione religiosa che ha fatto dell'interiorità una scelta privilegiata all'incontro con Dio: cf Z. Trenti, *La secolarità nell'orizzonte della creazione*, Torino-Leumann, Elledici 2009.

[7] Cf G. Marcel, *Giornale metafisico*, Roma, Abete 1976, p. 248.

[8] La prima enciclica di papa Benedetto XVI ha centrato il perno della riflessione umana. Da teologo la conduce rilevando gli aspetti sorprendenti del volto di Dio, quale appare nella Rivelazione. Cf Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2006.

DIRE DIO: APPROCCIO PSICOLOGICO

Massimo Diana

Le riflessioni che seguono partono dal presupposto che la psicologia possa dare un importante contributo alla comprensione del multiforme e complesso universo dell'esperienza religiosa, del *dire Dio* in un contesto multiculturale e plurireligioso. All'esplorazione di questo contributo è dedicata questa relazione, che seguirà la seguente scaletta:

1) la *specificità* dell'approccio psicologico alla religione,
2) diversi approcci *psicologici* alla religione,
3) i contributi della psicologia alla *comprensione* del vissuto religioso:
– le radici antropologiche della fede,
– i meccanismi empirici dell'*angoscia*,
– *esperienza di Dio* e religioni.

1. LA SPECIFICITÀ DELL'APPROCCIO PSICOLOGICO ALLA RELIGIONE

Il presupposto che *la psicologia* possa dare un importante contributo alla comprensione del multiforme e complesso universo dell'esperienza religiosa, del bambino come dell'adulto, è un fatto che, oggi, sembra essere ormai sempre più pacificamente accettato: l'epoca dei contrapposti steccati e delle sterili polemiche tra istituzioni – quella psicologica e psicoanalitica in particolare e quella religiosa – pare vada progressivamente diradandosi. È importante però avere ben chiaro qual è *la specificità* dell'approccio psicologico alla religione. Una preliminare *delimitazione epistemologica*[1] può servire ad evitare i fraintendimenti alla base di molte storiche diffidenze e contrapposizioni.

La psicologia della religione, nello specifico, è l'ambito in cui i due multiformi universi del vissuto psichico di un individuo, da una parte, e della religione dall'altra, vengono ad intrecciarsi e sono messi a tema nei loro rapporti. Essa permette di vedere, per così dire, *i corrispettivi psichici* dell'esperienza religiosa. In questa prospettiva, la psicologia della religione è interessata al *soggetto* (e al

suo vissuto) più che all'*oggetto* (la religione in sé); mentre *il teologo* s'interessa maggiormente del versante oggettivo di una religione, *lo psicologo* studia il versante soggettivo dell'esperienza religiosa, come questa sia accolta (o rifiutata) e più o meno positivamente integrata nel vissuto del singolo individuo.

La psicologia della religione è interessata al soggetto (e al suo vissuto) più che all'oggetto (la religione in sé).

Lo studio del *vissuto psichico* della religiosità non nutre dunque alcuna pretesa di fornire spiegazioni sulla religione in sé; esso, più semplicemente, si propone di aiutare a comprendere come nasce, si sviluppa (o non si sviluppa), si consolida in senso *distonico* o *sintonico*,[2] la rappresentazione di Dio in un individuo, la sua relazione con il Trascendente, a partire dai primi anni di vita e come, eventualmente, sia possibile modificarla se questa è andata assumendo forme patologiche o nevrotiche.

Come sostiene Mario Aletti, «lontana sia da letture riduzionistiche, sia da ingenue operazioni pseudoapologetiche, la psicologia della religione è lo studio di *ciò che di psichico* vi è nella religione. Compito dello psicologo è quello di mettere a tema sia la rilevanza del vissuto religioso nella strutturazione e ristrutturazione della personalità, sia l'ambivalenza di un'esperienza che non è garantita dalla vulnerabilità a distorsioni patologiche… Tra forme *adattive* e mature, e deformazioni patologiche e disadattive, l'atteggiamento dell'uomo verso la religione (nella direzione della non-credenza, non meno che in quella dell'adesione di fede) interpella lo psicologo non sul piano dei contenuti, ma su quello dei percorsi e dei processi in gioco».[3]

Compito dello psicologo è quello di mettere a tema sia la rilevanza del vissuto religioso, sia l'ambivalenza di un'esperienza che non è garantita da distorsioni patologiche.

Dunque, una buona psicologia della religione non opera *riduzionismi* ma neppure si presta ad *operazioni apologetiche*. Lo psicologo non è interessato alla verità-falsità dei *contenuti* della religione, ma semplicemente alle *modalità* attraverso cui un singolo soggetto si appropria, elabora e vive l'esperienza religiosa intesa come esperienza di relazione con un Assoluto. Tutto questo nella consapevolezza che questo processo può attuarsi in modo tale da *aiutare* il soggetto nella sua crescita umana e personale, oppure *ostacolare* questa stessa crescita.

Facendo riferimento al vissuto esperienziale del soggetto, al *modo personale* con cui un individuo vive la relazione con un Assoluto e non tanto ai *contenuti dottrinali*, cioè al sistema organico di credenze, riti e comportamenti propri di una specifica religione, possiamo dunque affermare che *la psicologia della religione indaga l'uomo, senza alcuna pretesa di compiere affermazioni su Dio*. Un buon psicologo della religione fa suo il principio – introdotto nel 1902 da Flournoy – dell'*esclusione metodologica del Trascendente*, secondo il quale lo psicologo si astiene dal pronunciare giudizi sulla realtà ontologica del polo oggettuale della credenza di un individuo (l'esistenza di Dio, l'azione della grazia, ecc.). Lo psicologo indaga il vissuto del soggetto senza la

pretesa di chiedersi se ciò di cui quell'individuo particolare afferma l'esistenza, esista in realtà. È la *verità psicologica* che viene presa in considerazione, non la verità storica o metafisica; quindi, con rigore scientifico, un buon psicologo esclude il *Trascendente* quale principio di spiegazione dei fenomeni psichici.

2. DIVERSI APPROCCI PSICOLOGICI ALLA RELIGIONE

È possibile, a grandi linee, delimitare *due filoni* di ricerca attraverso i quali la psicologia ha offerto e offre importanti contributi alla comprensione dell'esperienza religiosa, del *dire Dio* in un contesto multiculturale e plurireligioso.

2.1. Il primo filone

Il *primo filone* è legato prevalentemente alla *psicologia empirica* e comprende tutte le innumerevoli ricerche volte ad illustrare, al *livello della coscienza e del comportamento*, la nascita, lo sviluppo, l'articolarsi della religiosità di un individuo in una prospettiva evolutiva. Soprattutto in area anglosassone, sono numerosissimi gli studi sulla religiosità del bambino, del preadolescente e dell'adolescente, come pure studi su specifici aspetti della religiosità del giovane e dell'adulto, fino agli anziani.

Gli approcci empirici prendono in considerazione da un lato *il versante dello sviluppo cognitivo* del soggetto e questo a partire dagli studi di Piaget; dall'altro lato *il versante delle relazioni sociali e culturali* dell'individuo, a partire dalle intuizioni di Vygotskij. Esempi di queste ricerche sono gli studi pionieristici di Ezer sulla modalità religiosa di affrontare la vita; gli studi di Fowler sugli stadi di sviluppo della fede; quelli di Elkind sull'identità religiosa e sulla preghiera, per arrivare agli studi di Kirkpatrick, Granqvist e la nostra Cassibba sull'attaccamento religioso.[4]

2.2. Il secondo filone

Il *secondo filone* di ricerca ha invece una matrice *dinamica* e prende in considerazione le *strutture inconsce* della psiche nel tentativo di comprendere più a fondo, da un lato i complessi meccanismi che presiedono *il sorgere* delle rappresentazioni religiose in un soggetto e, dall'altro lato, indagare *i significati prospettici* che l'esperienza religiosa può assumere per lo sviluppo dell'individuo. Da un lato, cioè, si guarda al passato, *alle origini arcaiche* della scelta di fede o di non fede; dall'altro lato si guarda al futuro, *ai significati simbolici* che la religione può assumere per la vita di un individuo.

Una religione non è anzitutto dottrina ma esperienza di relazione, e quindi non appartiene primariamente alla sfera cognitiva e morale ma alla sfera affettivo-relazionale.

Dalla nascita della psicoanalisi, grazie alla cosiddetta *scoperta dell'inconscio* fino ad oggi, molteplici sono state le interpretazioni dei dinamismi psichici profondi. Le varie scuole della psicologia dinamica si propongono di offrire

un'interpretazione di questa *dimensione sconosciuta* della persona umana e di indicare le vie per potervi accedere.

L'obiettivo non è – come non lo era neppure alle origini (Freud era essenzialmente un medico) – primariamente *conoscitivo*, ma più profondamente *terapeutico*: aiutare le persone ad acquisire, attraverso una maggiore consapevolezza di sé, un grado più grande di libertà nel proprio agire, rispetto a tutti i molteplici *condizionamenti* (inconsci) connotati, spesso, da angoscia e profonda sofferenza.

Uno dei grandi meriti della *psicologia dinamica*[5] è stato quello di aver spostato l'attenzione prevalentemente su quella parte del vissuto psichico di un individuo che riguarda gli *affetti* e le *emozioni*.

Ora, se riconosciamo come una religione sia essenzialmente una *esperienza* (di relazione con un Assoluto) più che una *dottrina* o un mero insieme di conoscenze, comprendiamo l'importanza e la centralità delle *dimensioni emotive ed affettive* nel costituirsi e nel divenire della religiosità di un individuo.

L'individuo genuinamente religioso non è, anzitutto, colui che ha imparato a memoria i *dogmi* di una religione, che si attiene rigorosamente alle sue *regole morali*, o che segue scrupolosamente i *riti* della propria confessione identificandosi in un determinato gruppo, ma piuttosto una persona che vive quotidianamente l'esperienza profonda di una relazione con *Altro da sé* (Dio, l'Assoluto, il Trascendente).

Il *baricentro* di una persona genuinamente religiosa, per così dire, non è più il solo Io (spesso nevroticamente unilaterale nella ricerca di una inumana perfezione) o una qualche autorità umana esteriore (dietro la quale si corre il rischio di nascondersi per sfuggire alla propria unicità responsabile), ma l'*asse dialogico Io-Tu*. Credenze, valori, comportamenti e appartenenze altro non sarebbero che la conseguenza di questo vissuto profondo. Ne consegue che una religione non è anzitutto *dottrina* ma *esperienza di relazione,* e quindi non appartiene primariamente alla sfera cognitiva e morale ma *alla sfera affettivo-relazionale*, cioè *emotiva*. Per questo motivo la psicologia del profondo – che indaga il versante delle emozioni e degli affetti – può aiutarci a comprendere più a fondo l'esperienza religiosa, a coglierne i corrispettivi psichici, e quindi a fornirci elementi importanti per compiere con più consapevolezza ed efficacia il nostro lavoro di insegnanti di religione.

La fiducia e la fede hanno precise radici antropologiche. Una piena ed equilibrata umanità si fonda sull'esperienza della fiducia.

3. I CONTRIBUTI DELLA PSICOLOGIA ALLA COMPRENSIONE DEL VISSUTO RELIGIOSO

Le scuole di psicologia del profondo hanno offerto numerosi contributi per illuminare i meccanismi della *nascita del Dio vivente* nel vissuto di un individuo. In sintesi, questi contributi possono essere raccolti in una triplice prospettiva:

3.1. Le radici antropologiche della fede

Anzitutto, le varie psicologie del profondo hanno aiutato a comprendere *le radici antropologiche della fede*, in altre parole, ad esplorare l'origine *psichica* dell'idea di Dio e del bisogno umano di credere. La dimensione religiosa di un individuo – afferma la psicologia – affonda le sue radici nelle esperienze, umane, delle relazioni cosiddette *primarie* del soggetto, cioè nei momenti della relazione – inizialmente tutta emotiva, corporea, istintiva – del bambino con i propri genitori. Proprio una tale consapevolezza può offrire importanti elementi per comprendere, ed eventualmente modificare, la rappresentazione di Dio in un individuo se questa è negativa o ancora congelata in dinamiche e strutture infantili.

L'atto di fede è performativo, cioè è capace di cambiare l'esistenza, di trasformarla strutturalmente e radicalmente.

Possiamo quindi affermare che la fiducia, la fede, hanno precise radici antropologiche. La psicologia afferma che una piena ed equilibrata umanità si fonda sull'esperienza della *fiducia*: è l'ingrediente-base, "ontogeneticamente". L'*atto umano della fede/fiducia* ha cioè precise radici antropologiche, che affondano nell'esperienza della relazione del bambino con la figura primaria di accudimento, in genere la madre.

3.1.1. Fede/fiducia e sviluppo del bambino

Molte scuole, per vie diverse, sono arrivate alle medesime conclusioni: pensiamo, ad esempio, ad Erikson e all'importanza della cosiddetta *fiducia di base*, il guadagno della quale, nel primo anno di vita, può condizionare positivamente il superamento di tutti i successivi compiti di sviluppo; ma pensiamo anche a Winnicott e all'importanza del *credere-in*: egli, con un paradosso, diceva che «si può essere soli, solo in presenza della madre», cioè solo la presenza responsiva di una *good-enough mother* (una madre sufficientemente buona) può aiutare il bambino a staccarsi progressivamente da lei consentendogli di avventurarsi nella vita. Una madre sufficientemente buona era, per Winnicott, anche una *holding mother*, cioè una madre che, insieme, *contiene* le paure del bambino (a partire dalla paura fondamentale: quella di essere abbandonato) e *sostiene* la naturale e fisiologica curiosità del bambino stesso, che lo apre e lo spinge verso il mondo. Ma possiamo pensare anche a Bowlby e al cosiddetto *attaccamento sicuro* nelle sue funzioni di *effetto rifugio* (di fronte ai pericoli) e *base sicura* per l'esplorazione della realtà circostante; per arrivare fino a Racamier: una buona *seduzione narcisistica* tra madre e bambino, nel suo linguaggio, è la condizione essenziale per affrontare il *lutto originario*, cioè la necessaria separazione tra madre e bambino, ciò che fa di un'unità simbiotica, due esseri distinti che possono riconoscersi. Insomma, questi e altri studi confermano un dato essenziale e cioè come la fede/fiducia sia una dimensione essenziale per un sano sviluppo del bambino.[6]

3.1.2. Fede/fiducia e sviluppo dell'adulto

Ma anche – possiamo aggiungere – per un analogo, sano sviluppo dell'adulto: la *fede* è un costitutivo esistenziale dell'uomo; ogni uomo, per il fatto stes-

so di essere uomo, ha una fede, vive di fede; possiede cioè la capacità di aprirsi all'*ulteriorità*, a qualcosa di *più*, di *oltre*, di *trascendersi*. Lacan parlava della dimensione *insatura* del desiderio; Agostino dell'*inquietudine* («inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te»); Guardini della *malinconia*. Tutti quanti, per così dire, riprendono l'intuizione alla base della filosofia greca, così come è stata espressa da Socrate e Platone e cioè l'*asintoticità* della tensione del filosofo verso la saggezza.

In questa prospettiva, l'*atto di fede* è quell'attività attraverso la quale l'essere umano si realizza, si compie come uomo. Vergote direbbe che l'atto di fede è *performativo*, cioè è capace di cambiare l'esistenza, di trasformarla strutturalmente e radicalmente. È un atto di fede di questo tipo che è anche in grado di guarire, che guarisce. Ma attenzione: ciò che è determinante non è tanto *ciò* in cui si crede, quanto l'*atto stesso del credere*, dell'*affidarsi*. È questo atto di fede-fiducia, il credere in… (alcunché) – come direbbe Winnicott – che è determinante e che cambia la vita, dando all'individuo un «incremento di azione» (Ricoeur), cioè una spinta, un impulso ad andare avanti, a scommettere sulla vita, ad uscire dallo *status quo*, anche se non necessariamente un «incremento di senso», cioè una risposta tranquillizzante ai perché della vita.

È l'atto di fede, inteso come «incremento di azione», ciò che consente all'individuo di spezzare le catene che lo tengono prigioniero (le angosce), per mettersi in cammino verso la propria umanizzazione e maturazione, rendendolo capace di acconsentire alla vita e alle sue sfide, che si riassumono nell'imparare ad amare e nel prepararsi a morire.

Una equilibrata umanità e una sana religiosità non si coltivano anzitutto attraverso chissà quali insegnamenti, ma attraverso relazioni affettivamente intense e sincere.

3.1.3. Aspetti pedagogici

La consapevolezza delle *radici antropologiche* del credere e dell'atto di fede possiede un enorme *valore pedagogico*. Anzitutto, aiuta a superare la visione, un poco fatalistica, per cui Dio ad alcuni darebbe la fede (e quindi la possibilità di guadagnare una umanità piena) e ad altri no. I motivi di questa scelta sarebbero infatti per noi assolutamente incomprensibili e se dovessimo cercare di comprenderli non potremmo che arrivare anche noi – come Agostino – all'ostico concetto di *predestinazione*. E, d'altra parte, non possiamo sempre dire, con tono moralistico, che le persone senza fede sono così perché hanno *volutamente* rifiutato Dio e quindi sono malvagie.

Noi sappiamo, invece, grazie alla psicologia, come le basi di una genuina esperienza religiosa basata sulla fiducia, e ottimisticamente aperta alla vita e all'amore, si trovino nella concreta esperienza di una relazione affettiva positivamente vissuta con gli adulti, con i genitori anzitutto. Drewermann ha parlato, a questo proposito, di *sicurezza ontologica*, cioè di una sorta di emozione primaria che il neonato proverebbe immediatamente nella misura in cui percepisce il suo essere al mondo come *ben-voluto*. E una *buona madre* comunicherà questo affetto e questo senso di accoglienza con il suo stesso corpo, il suo sorriso, il suo modo di te-

nere in braccio il bambino. Il concetto teologico delle braccia paterne di Dio che accolgono e giustificano trovano in questa esperienza la loro radice.

A questo proposito, sono davvero sorprendenti le osservazioni di Winnicott quando, interpellato sul tema della evangelizzazione in famiglia, risposte quasi esclusivamente parlando dell'importanza decisiva delle modalità con cui il bambino appena nato viene *tenuto in braccio* e viene *guardato* dalla sua mamma. Esperienze di questo tipo costituirebbero una sorta di *imprinting* originario, che non verrebbe comunicato attraverso parole o pensieri, ma, appunto, semplicemente attraverso il modo con cui una madre tiene in braccio il proprio bambino, il modo con cui lo guarda, gli sorride e lo accarezza. Come a dire che una *equilibrata umanità* e una *sana religiosità* non si coltivano anzitutto attraverso chissà quali insegnamenti, ma attraverso relazioni affettivamente intense e sincere.

L'esperienza positiva di Dio, del suo amore che chiama e promuove la vita, nasce attraverso la concreta esperienza di una relazione di amore, affettivamente intensa ed espressa.

Da tutto questo deriva, sempre dal punto di vista pedagogico, che un buon genitore, come un buon educatore, è anzitutto colui che è *disponibile a giocarsi in relazioni autentiche*, incentrate sull'amore, inteso come capacità di perdono, di accoglienza incondizionata, di rispetto.

L'esperienza positiva di Dio, del suo amore che chiama e promuove la vita, nasce attraverso la concreta esperienza di una relazione di amore, affettivamente intensa e sincera ed espressa, inizialmente, *a livello pre-verbale*, cioè attraverso emozioni e sensazioni.

E, in caso di esperienza negativa, è possibile modificare un tale *imprinting* negativo, non rispecchiante e non basato sulla fiducia, sempre e solo attraverso una relazione di amore, che sa resistere e mantenersi nel tempo. Molti bambini, di fatto, non hanno avuto una *famiglia accogliente* alle spalle e non hanno vissuto una esperienza di amore e di accettazione; hanno avuto *tutto* ma non la cosa di cui più avevano bisogno, cioè rispecchiamento e riconoscimento, accoglienza: in una parola, *affetto*.

Ciò che allora è essenziale, è la disponibilità dell'educatore a vivere e a giocarsi in una relazione improntata sulla fiducia e sulla accettazione incondizionata, *una relazione che sa resistere e non venir meno* anche di fronte agli eventuali attacchi sado-masochistici che vorrebbero distruggerla.[7]

In definitiva, la consapevolezza delle *radici antropologiche della fede* aiuta a capire come una genuina *educazione religiosa* che mira a dire Dio in un contesto multiculturale e plurireligioso passi attraverso l'instaurarsi di una relazione significativa, incentrata sul riconoscimento e sul rispetto dell'altro, sulla accoglienza e sulla accettazione incondizionata, in una parola sull'amore.

La psicologia del profondo aiuta a smascherare le componenti «umane, troppo umane» della religione, le sue derive o deformazioni patologiche.

3.2. I meccanismi empirici dell'angoscia

In secondo luogo, la psicologia del profondo, in questo caso specie i contributi delle scuole freudiane e post-freudiane, aiuta a *smascherare*, per così dire, le componenti – parafrasando Nietzsche – «umane, troppo umane» della religione, le sue *derive* o *deformazioni patologiche,* e in questo modo può aiutare la religione e l'esperienza religiosa a purificarsi e a maturare, umanizzandosi.

3.2.1. Le componenti «umane, troppo umane» della religione

Freud aveva perfettamente intuito come nell'esperienza religiosa – come anche in ogni genuina esperienza umana – l'individuo metta molto di sé, attraverso la proiezione di problemi irrisolti, di conflitti non vissuti e così via; noi siamo molto meno liberi di quanto immaginiamo, proprio a motivo di tutte queste dinamiche profonde, che sono tanto più insidiose e potenti quanto più le ignoriamo o pretendiamo di dominarle con una buona volontà fatalmente destinata allo scacco. Ora, proprio la psicologia consente il riconoscimento di queste componenti, aiutando a purificarle e favorendo l'acquisizione di una religiosità più adulta, più gioiosa, più libera e responsabile e meno legata alle dinamiche del senso di colpa.

In altre parole, la psicologia aiuta a smascherare e a comprendere i *meccanismi empirici dell'angoscia* e del male di vivere, a sciogliere i nodi e le legature mortifere che limitano la nostra libertà, e in questo modo libera e consente all'individuo di poter vivere, finalmente, umanamente. Essa, smascherando i meccanismi dell'angoscia, predispone ad una vita vissuta all'insegna della libertà, dello spirito e della gioia.

3.2.2. Aspetti pedagogici

Anche in questo caso è evidente il *risvolto pedagogico*: la psicologia del profondo aiuta a superare quella sorta di antropologia monca, di visione dell'uomo *a due dimensioni*, ancora così diffusa sia negli ambienti teologici che nell'opinione comune che, di fatto, rende impossibile comprendere il *dramma della libertà, del dolore e della sofferenza umana*: l'uomo è meno libero di quel che si pretenderebbe; non basta *conoscere* il bene e *volerlo* compiere per riuscire anche, automaticamente, a compierlo. Potentissime dinamiche psichiche profonde, perlopiù inconsce, possono limitare pesantemente le buone intenzioni degli individui e renderli schiavi di realtà che non sono in grado di controllare. L'uomo è molto spesso più una *vittima* che veramente *colpevole* e questa è stata già la drammatica intuizione di Paolo nel capitolo 7 della Lettera ai Romani («Io non riesco neppure a capire ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio [...] so che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che

Potentissime dinamiche psichiche profonde possono limitare pesantemente le buone intenzioni degli individui e renderli schiavi di realtà che non sono in grado di controllare.

non voglio»); intuizione poi ripresa dai molti personaggi di Dostoevskij (pensiamo in particolare alla confessione di Raskolnikov alla povera Sonja). Ma questa intuizione ha sempre accompagnato l'uomo e la troviamo nella sapienza delle fiabe (penso, ad esempio alla fiaba africana Kirikù e la strega Karabà),[8] come anche nello sguardo di Gesù, che sapeva perfettamente vedere e accogliere la sofferenza di chi a lui si rivolgeva…

Quindi, proprio la psicologia del profondo fornisce un formidabile aiuto per passare da una antropologia a *due dimensioni* (l'uomo come *intelletto* e *volontà*) a una antropologia *a tre dimensioni*, dove trova posto anche lo strapotere dei meccanismi psichici profondi (proiezioni, coazioni a ripetere, traslazioni, identificazioni proiettive, il gioco dei molteplici meccanismi di difesa e così via), che ci permette di comprendere meglio – senza giudicare con troppa facilità – il dramma della libertà e della sofferenza umana.

Una religione rischia di degenerare e di negare se stessa quando non promuove più la persona e la sua autonomia, quando non si prende più cura della sua sofferenza.

Ciò permette, in definitiva, di superare e di contrastare una pericolosissima insidia che minaccia tutte le religioni, l'*ipocrisia*, dalla quale lo stesso Gesù ha messo con forza in guardia. C'è *ipocrisia* quando la difesa della *norma* e del *principio* diviene più importante della cura, dell'attenzione, della comprensione della concreta *persona* che abbiamo di fronte e della sua *sofferenza*. Gesù ha insegnato a stare sempre, anzitutto, dentro lo specifico *Sitz im Leben* delle concrete persone che si incontrano e di non anteporre mai alla loro sofferenza la difesa di un principio (ad esempio la difesa delle norme sul sabato).

In sostanza, una religione rischia di degenerare e di negare se stessa quando non promuove più la persona e la sua autonomia, quando non si prende più cura della sua sofferenza, ma finisce per curare solo il proprio potere, ribadendo l'intangibilità dei principi su cui si fonda.

3.3. Esperienza di Dio e religioni

Infine, la psicologia del profondo, in questo caso specie il contributo offerto da Carl Gustav Jung e dalla sua scuola, aiuta a comprendere il *significato profondo* e *prospettico* dei *simboli religiosi* e la loro *efficacia* sia per la vita di un individuo, se e nella misura in cui egli riesce a metterli in relazione con la propria esperienza di vita, sia per la vita dell'intera civiltà, che rischierebbe pericolosamente di inaridirsi se e nella misura in cui perde l'enorme patrimonio di significati che le religioni da sempre hanno mediato.

3.3.1. La dimensione simbolica dell'esperienza religiosa

La rivalutazione della *dimensione simbolica* dell'esperienza religiosa diviene preponderante nella cosiddetta «seconda metà della vita»; se nella prima metà della vita il compito di sviluppo coincide con la ricerca del proprio posto nel mondo, nella seconda metà della vita diviene preponderante rispondere alla domanda sul senso. Ora, la componente storica e dottrinale dell'esperienza religiosa risulta essere spesso insufficiente a dar conto delle più profonde domande di senso che l'uomo adulto si pone: solo

una riscoperta della *dimensione simbolica* del religioso è in grado, in ultima analisi, di entrare in relazione con le dinamiche più profonde della psiche umana nel suo bisogno di senso e di significato. L'approccio junghiano alla religione aiuta a dare un senso profondo al proprio esistere, proprio nella misura in cui aiuta a cogliere l'*origine archetipica e vitale*, funzionale alla nostra vita come anche all'equilibrio della civiltà, di tutte le grandi produzioni dello spirito umano (miti, fiabe, saghe, leggende, capolavori dell'arte e della letteratura), compresi anche molti contenuti delle religioni, evitando, in questo modo, di reificarli/proiettarli/ipostatizzarli.

La psicologia aiuta a comprendere il significato profondo dei simboli religiosi e la loro efficacia per la vita di un individuo, se egli riesce a metterli in relazione con la propria esperienza.

In altre parole, il contributo della scuola junghiana aiuta a distinguere tra *forma* e *contenuti archetipici*: in questa prospettiva, Dio è la *forma archetipica*, inattingibile e indicibile nella sua purezza; le religioni rappresenterebbero invece concreti e specifici *contenuti archetipici*, cioè diversificate modalità culturali del darsi di Dio nella storia. Le religioni sarebbero allora da intendere come le diverse "maschere" di Dio, dei "simboli", delle "cifre" della Trascendenza, da non confondere con la Trascendenza stessa. In sostanza – dice Jung – proprio la negazione o il misconoscimento dell'enorme patrimonio contenuto e custodito in quello che chiamava l'*inconscio collettivo*, ci mette nell'impossibilità di distinguere tra l'*essenza di Dio* e le diverse *religioni* storiche, appunto perché ci impedisce di comprendere quale sia l'origine delle religioni, che è per molti aspetti *umana*: esse originano dal sogno e dall'inconscio (collettivo). Panikkar parlava delle religioni come delle «ascese dello spirito umano al mistero del divino»: dunque perlopiù costruzioni umane, sforzi umani di attingere e dire l'indicibile e l'assolutamente Altro del *Mistero di Dio*.

Senza questa distinzione che la psicologia junghiana consente di fare, si corre il rischio di reificare e proiettare all'esterno i contenuti dell'inconscio (interni) scivolando verso posizioni dogmatiche, nel letteralismo e *fondamentalismo*. È questa un'altra pericolosissima insidia per tutte le religioni, dopo l'ipocrisia: si tratta del pericolo di "solidificare la cifra", di "cosificare l'Assoluto", di ridurre a sterile "segno" il "simbolo", di "ipostatizzare i contenuti": la Bibbia, ad esempio, non sarebbe più il semplice "veicolo" della Rivelazione, ma la Rivelazione stessa! Ma Rivelazione, come dice la stessa etimologia, implica un *re-velare*, un nuovo accrescimento di Mistero. In definitiva, è il rischio dell'*idolatria* presente intrinsecamente in ogni religione, la base di ogni *fondamentalismo* religioso.

L'esperienza di Dio non può essere *monopolizzata* da nessuna religione, né da alcun sistema di pensiero. Proprio misconoscendo l'inconscio e l'origine archetipica dei contenuti delle religioni, si corre il rischio di non riuscire a *salvaguardare l'assoluta Alterità*, *incommensurabilità*, *indicibilità*, *mistericità* di Dio. Bisognerebbe applicare una sorta di *riduzionismo* alle religioni: esse sono opera umana, un prodotto umano, sono risposte (umane) all'angoscia. Proprio questo riconoscere l'*origine umana* delle religioni è ciò che consente di preservare l'*Alterità di Dio*: Dio è *altro* e *oltre* ogni religione; nessuna religione ne esaurisce

il Mistero, ma tutte – *tutte quante* – ne sono un multiforme riflesso. Anche se, d'altra parte, non possiamo non riconoscere come il discorso su Dio sia sempre *un discorso comunque mediato da una qualche credenza*: non è possibile parlare di Dio senza la mediazione del linguaggio, o di una qualche credenza, anche se non si deve mai identificare il discorso su Dio con tale particolare credenza.

3.3.2. Aspetti pedagogici

Evidente è, anche in questo caso, la conseguenza pedagogica: proprio il contributo offerto dalla psicologia del profondo può aiutare e favorire il *dialogo* tra le religioni, nella misura in cui queste riconoscono di appartenere tutte ad uno stesso piano, il *piano umano*, e anche di viverle per quello che sono: *veicoli della/alla Trascendenza*, *vie* o *cifre al/del Mistero di Dio*. E, nello stesso tempo, di riconoscere a Dio la sua *assoluta incommensurabilità* rispetto al piano umano, impedendo a chiunque o a chicchessia di appropriarsene arbitrariamente. Proprio la psicologia, in questo modo, può aiutare a dire Dio in modo più significativo e pregnante, in questo nostro contesto multiculturale e plurireligioso.

L'auspicio è che questi diversi linguaggi possano accogliersi reciprocamente, contaminandosi e fecondandosi reciprocamente.[9]

[1] L'epistemologia si occupa di definire oggetto di studio e metodo di lavoro propri di una disciplina. Per approfondire rimando a: M. Aletti, *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*, Bologna, Dehoniane 1992; M. Aletti, *La religione come illusione. Modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica*, in M. Aletti - F. De Nardi (edd.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Torino, Centro Scientifico Editore 2002, pp. 59-89; P. Ciotti - M. Diana, *Psicologia e religione. Modelli, problemi, prospettive*, Bologna, Dehoniane 2005.

[2] I termini si riferiscono, in questo contesto, a quegli elementi psicologici che ostacolano oppure favoriscono lo sviluppo e la crescita di un individuo.

[3] M. Aletti, *La religione come illusione*, pp. 60-61.

[4] Per una rassegna di questi studi vedi M. Diana, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici e psicodinamici*, Bologna, Dehoniane 2004; M. Diana, *Dio e il bambino. Psicologia e educazione religiosa*, Torino-Leumann, Elledici 2007.

[5] La psicologia dinamica indaga le strutture inconsce della psiche. Per approfondire rimando a: H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, 2 voll., Torino, Boringhieri 1976; e in modo più specifico, A.M. Rizzuto, *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, Roma, Borla 1994.

[6] Per un approfondimento di queste tematiche rimando, ancora una volta, ai miei testi già citati: *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici e psicodinamici*, e *Dio e il bambino. Psicologia e educazione religiosa*.

[7] Accade che, tanto più la fiducia di base è minata, tanto più una persona farà di tutto – compulsivamente, prigioniera di una sorta di coazione a ripetere – per distruggere la relazione stessa e vedersi così confermata nella propria falsa immagine di sé, nel proprio originario e negativo copione esistenziale. Affinché si ristrutturi una più positiva immagine di sé, e quindi anche una buona religiosità, è necessario che vada in frantumi la vecchia identità e questo è possibile solo attraverso una relazione significativa e affettivamente intensa che riesca a rimettere in moto quel processo di crescita e di sviluppo che, a causa di antecedenti errori o disturbi relazionali, si è precocemente bloccato. Ogni relazione paziente e duratura, che sa mantenersi nel tempo nonostante tutto, accada quel che accada, che è accogliente e non giudicante, che valorizza e dà fiducia, può essere in grado, in molti casi, di operare una reale trasformazione nelle persone e compiere veri e propri miracoli. Va comunque detto che talune situazioni patologiche e profondamente disturbate richiedono interventi specialistici. Non è cioè sempre questione di buona volontà e di pazienza. Realisticamente, è importante saper riconoscere i nostri limiti e saper chiedere umilmente l'intervento di un terapeuta, in quei casi in cui le ferite di una mancanza di amore sono troppo profonde.

[8] Vedi su questo il mio commento in M. Diana, *La saggezza delle fiabe*, Milano, Paoline 2010.

[9] Rimando su questo al mio M. Diana, *Contaminazioni necessarie. La cura dell'anima tra religioni, psicoterapie e counselling filosofici*, Bergamo, Moretti & Vitali 2008.

Novità

Collana «LA BIBLIOTECA DEL CATECHISTA»



LA GUIDA DEL CATECHISTA

Un libro che è un vero compagno di strada per ogni catechista, una guida per orientare il proprio lavoro, per scoprire le metodologie sperimentate e per evitare le trappole.

Pagine 72. € 6,50

L'EVENTO CRISTIANO

In questo breve scritto viene preso in considerazione quel singolare e paradossale evento che è l'irruzione di Dio nella storia umana in Gesù Cristo. Una sintesi agile ed essenziale.

Pagine 80. € 5,00



ELLEDICI

Corso Francia, 214
10096 Leumann TO
Tel. 011 95.52.111 - Fax 011 95.74.048
E-mail: vendite@elledici.org
www.elledici.org

LA SCUOLA DI EVANGELIZZAZIONE SANT'ANDREA. Presentazione e analisi

Andrzej Kowalski

Da qualche tempo nelle varie discussioni attinenti alla situazione pastorale-catechetica contemporanea viene sottolineato il bisogno del primo annuncio, di ritornare nuovamente a proporre come contenuto dell'annuncio il kerygma. Si parla perciò di "conversione in pastorale" e di "catechesi missionaria".

Crediamo che l'esperienza internazionale che va sotto il nome di *Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, e che stabilisce un percorso formativo per evangelizzatori e catechisti, si inscriva nel contesto odierno come una delle proposte più interessanti e valide. Proponiamo dunque ai nostri lettori le informazioni e l'analisi di questa iniziativa che è presente in Italia dal 1989.

1. IL PROGETTO DELLA SCUOLA: PRESENTAZIONE

In questa prima parte vengono raccolti e presentati i dati fondamentali del progetto e della *Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*. Per poter presentare e analizzare la *Scuola* dobbiamo prima precisare quali sono i documenti-fonte cui attingiamo, per vedere poi com'è nata l'idea del progetto e come si è sviluppata fino al presente. Questo percorso ci permette di meglio comprendere la realtà trattata dall'iniziativa e ciò che vuole plasmare con le sue strategie e i suoi strumenti di intervento missionario.

1.1. La documentazione del progetto

Il progetto pastorale elaborato dalla *Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea* esiste, presentato a stampa, in lingua italiana, come materiale da distribuire, ma anche come allegato al manuale preparato per il primo corso del programma elaborato dalla *Scuola* stessa.[1] Il suo sito internazionale[2] offre inoltre la possibilità di leggere il testo anche in spagnolo (originale), inglese, tedesco, francese, ungherese, portoghese e giapponese.

Il testo del progetto si sviluppa in dodici punti chiamati capitoli, con vari disegni e schemi.

Il progetto stabilisce un programma di evangelizzazione e di formazione che si svolge in 21 corsi. Alcuni anni fa, presso le Edizioni Dehoniane, sono usciti in lingua italiana alcuni testi, intesi come manuali per questi corsi,[3] ma al momento non sono più reperibili in commercio. Negli ultimi anni, però, per iniziativa dei responsabili della *Scuola Sant'Andrea* in Italia, sono stati pubblicati nuovi sussidi.[4] Si tratta dei testi precedenti, rielaborati per quanto riguarda il contenuto, la grafica e la struttura tipica del manuale da usare nei corsi. Occorre anche sottolineare che non sono ancora disponibili i libri per tutto il programma e che questi manuali non sono concepiti come dei testi fissi, ben elaborati e semplicemente da trasmettere, ma piuttosto come esempi di ordine contenutistico e metodologico per l'équipe evangelizzatrice.

«Non si può più dare per scontato che tra noi e attorno a noi, in un crescente pluralismo culturale e religioso, sia conosciuto il Vangelo di Gesù».

Per ogni singolo corso, invece, gli autori del progetto hanno elaborato specifici *direttori* che di solito vengono distribuiti tra le persone che vogliono condurre e riprodurre i corsi; invece, non vengono mai dati ai partecipanti «per non far perdere loro "l'effetto sorpresa"».[5]

Ogni documento si presenta secondo la stessa struttura:[6]

– il titolo: quasi sempre è il nome di un personaggio della Bibbia, perché tale personaggio e la sua esperienza costituiscono come una base per il contenuto del corso;

– la visione panoramica del corso: obiettivo, approccio al programma completo, metodi, sintesi concettuale, mappa panoramica;

– i temi del corso: il riassunto dei temi stessi, con i loro obiettivi specifici e intermedi, il motivo dominante, l'elenco dei mezzi didattici, le dinamiche, le frasi per la ripetizione;

– la valutazione da parte dei partecipanti e dell'équipe;

– e, infine, le indicazioni "logistiche" del corso: calendario, materiali necessari ed allegati.

1.2. La storia e l'attualità del progetto

La storia della nascita e del primo sviluppo del progetto internazionale per questa scuola di evangelizzazione comincia in modo ufficiale nel 1980, in Messico.[7] In quella data, nella città di Chilpancingo, nella regione di Guerrero, viene realizzato il primo corso, denominato «Formazione degli evangelizzatori», al quale partecipano 43 persone. L'evento è riconosciuto come momento di fondazione della *Scuola*, allora denominata «Scuola degli Apostoli». È questa la denominazione che le viene data dal suo fondatore, un laico, il messicano José H. Prado Flores, nato nel 1947. Questi, docente universitario di Sacra Scrittura, sposato, aveva studiato scienze bibliche e teologia a Città del Messico e pastorale a Bruxelles.

La storia segnala che, all'inizio, per il primo corso e per i primi passi della *Scuola* J.H. Prado Flores collabora con un pastore pentecostale, William Finke.

Negli anni seguenti, 1983-1985, la *Scuola* si trasferisce nella città di Guadalajara con l'obiettivo ben preciso di formare dei leaders. È il periodo in cui

all'iniziativa aderiscono molti messicani e si consolida un'équipe di servizio per le ampie attività di evangelizzazione previste.

L'anno 1985 è importante per lo sviluppo del progetto della *Scuola* grazie alla collaborazione tra J.H. Prado Flores e Emiliano Tardif (1928-1999), un sacerdote canadese della Congregazione dei Missionari del Sacro Cuore di Gesù, che godeva di un ricca esperienza in fatto di carismi. I due uniscono gli sforzi e le loro esperienze per stabilire il profilo del progetto che chiamano «Ke.Ka.Ko.», una sigla che nasce dalle parole: *kerygma, karisma e koinonia*.

«Rivelare Gesù Cristo è, fin dal mattino della Pentecoste, il programma fondamentale che la Chiesa ha assunto, come ricevuto dal suo Fondatore».

A questo gruppo iniziale si aggiunge Riccardo Argañaraz (nato nel 1936), argentino di nascita, sacerdote ricco di esperienza riguardante la vita comunitaria con i laici. Grazie ad una fruttuosa collaborazione ognuno di questi iniziatori introduce nel programma la propria esperienza.

Negli anni seguenti la *Scuola* si associa al progetto di «Evangelizzazione 2000» e assume una connotazione latinoamericana. Nascono circa 200 scuole di evangelizzazione. Tra gli anni 1987 e 1997 la *Scuola* riceve il nuovo nome attualmente in uso, cioè *Sant'Andrea*. Nello stesso periodo si amplia la visione pastorale soggiacente all'iniziativa, mentre si elaborano nei dettagli la strategia e il metodo di lavoro. Nel 1997 in Guadalajara viene aperto un ufficio internazionale sotto la presidenza di J.H. Prado Flores. Il progetto ottiene l'approvazione ecclesiastica del cardinale Juan Sandoval Iñiguez, arcivescovo di Guadalajara.[8]

Il periodo però non è segnato soltanto dagli eventi felici per lo sviluppo del progetto, perché R. Argañaraz abbandona la *Scuola* ed entra in conflitto con il suo vescovo. Di conseguenza si deve riformulare il progetto internazionale «Ke.Ka.Ko.» e se ne sviluppa uno nuovo, denominato anch'esso *Sant'Andrea* (1999). Subito ottiene l'approvazione della Conferenza episcopale messicana, mentre nello stesso anno si porta a termine il primo seminario internazionale con 50 partecipanti di differenti continenti, durante il quale si presenta l'attuale progetto per la *Scuola Sant'Andrea*.

Il nuovo progetto è accettato dalla maggioranza delle scuole già esistenti che da questo momento si chiamano tutte *Sant'Andrea*. In Polonia, per esempio, è stato elaborato un nuovo progetto, adattato alle esigenze locali, chiamato *Redemptoris Missio* (1998), però scritto nella stessa logica.

Negli anni successivi si instaurano uffici nazionali in vari paesi per portare avanti l'iniziativa nei rispettivi territori. Attualmente sono in funzione oltre 2000 scuole in 61 nazioni dei cinque continenti, mentre in Messico risiedono la direzione e il direttore internazionale. Dal centro messicano dipendono le principali scuole nazionali le quali, a loro volta, coordinano il lavoro e formano le scuole territoriali. Ogni scuo-

«Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare».

la, tuttavia, può adattare liberamente il progetto e i corsi alle necessità locali.

Per quanto riguarda l'Italia, l'anno importante per lo sviluppo di una scuola nazionale è il 1989. In quell'anno, infatti, il movimento del *Rinnovamento nello Spirito* attraverso don Dino Foglio invita la *Scuola* di evangelizzazione del Messico ad attivare anche da noi il corso «Formazione degli evangelizzatori». Questo si svolge a Rocca di Papa, ed è tenuto da Clara Macías. Negli anni seguenti, per i membri del movimento sono stati organizzati diversi altri corsi. Nel 1997 anche la comunità «*Eccomi manda me*» a Ragusa ha iniziato la collaborazione con la *Scuola* del Messico.

Dall'anno 2000 Carlos Macías, membro dell'équipe internazionale, comincia a promuovere organicamente i corsi del programma di formazione in Italia e in questo modo si avvia la preparazione di un'équipe nazionale per la *Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*. A Palermo nel 2004 ha luogo il primo seminario nazionale, con la partecipazione di più di 100 persone provenienti dall'Italia e dall'estero.

Nell'anno 2007 si costituisce l'Associazione *Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, con sede a Ragusa, che coordina l'attività in tutto il paese. Le scuole locali in Italia sono dislocate a Bologna, Augusta, Napoli, Pescara e Taranto.

1.3. Aspetti generali del progetto

Il progetto è stato redatto secondo un metodo "teologico-progettuale", nel senso che gli autori, alla luce della teologia, cercano di individuare le condizioni ottimali per una evangelizzazione efficace nell'attuale realtà. Perciò essi sviluppano le loro considerazioni sulla base della Bibbia e del Magistero della Chiesa, riflettendo in modo particolare su tre dimensioni: la kerygmatica, la carismatica e la comunitaria. A partire dalla comprensione teologica del problema, avanzano poi la proposta pastorale e progettano le nuove modalità dell'evangelizzazione.

«L'evangelizzazione è il compito prioritario per la Chiesa, mandata dal Risorto ad evangelizzare, cioè ad annunciare, celebrare e testimoniare l'amore».

Il modello della progettazione pastorale – come ricorda F.V. Anthony – comprende di per sé tre fasi caratteristiche: la kairologica, la progettuale e la strategica.[9] Il momento kairologico, a rigore, esigerebbe l'analisi critica di *tutta* la situazione in cui si innesta l'azione pastorale. Il progetto che andiamo studiando, però, non esamina la situazione culturale, sociologica o politica nel suo complesso, ma si concentra su quella pastorale. Analizzando tale àmbito si giunge all'affermazione che nella realtà pastorale odierna manca spesso un momento decisivo per la fede, quello del primo annuncio, cioè del kerygma.

Alla luce di questa indicazione gli artefici della *Scuola* hanno progettato una struttura di evangelizzazione di carattere eminentemente kerygmatico.

Il documento programmatico, per descrivere in maniera più puntuale di che cosa si tratti, specifica i termini seguenti: la *missione*, l'*obiettivo* e la *meta*.

1.3.1. La missione

La *missione* è definita in modo metaforico e secondo il linguaggio tradizionale.

La definizione metaforica deriva dal nome del progetto, *Sant'Andrea*: come l'apostolo Andrea, secondo l'evangelista Giovanni, va in cerca del fratello Pietro per condurlo da Gesù (Gv 1,41), così la missione della *Scuola* è «cercare i "Pietro" che servano, amino e predichino (annunzino) il Signore Gesù, più e meglio di noi stessi».[10] Invece, la definizione tradizionale qualifica la missione come un «evangelizzare con grande forza, e ottenere un frutto abbondante che rimanga».[11]

Come l'apostolo Andrea va in cerca del fratello Pietro per condurlo da Gesù, così la missione della Scuola è «cercare i "Pietro" che servano, amino e predichino il Signore Gesù».

La spiegazione delle definizioni utilizzate fa riferimento alla Bibbia dove si dice che «con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore» (At 4,33) e anche al Magistero della Chiesa. Si ricorda che «grande forza» richiama la potenza dello Spirito Santo. La Bibbia valorizza due termini per definire la potenza dello Spirito Santo, cioè *dynamis* (l'azione potente dei carismi) e *parresia* (la franchezza, il coraggio, l'unzione della Parola). Ma «grande forza» non richiama soltanto in termini diretti la potenza dello Spirito; il documento, infatti, asserisce esplicitamente che essa rimanda al lavoro pastorale inteso precisamente come *fattore moltiplicatore* della forza stessa. È questo l'elemento strategico di tutto il progetto.

1.3.2. L'obiettivo

L'obiettivo corrispondente alla missione è allora l'«evangelizzare fino ai confini della terra e formare nuovi evangelizzatori per la nuova evangelizzazione del terzo millennio».[12] La formulazione – come si vede bene – fa riferimento al concetto di *nuova evangelizzazione*. Si tratta di un riferimento che, mentre delinea la coerenza di tutto il progetto, viene incontro precisamente alla chiamata del Magistero alla nuova evangelizzazione, da attuare con linguaggio nuovo e i nuovi metodi.

L'obiettivo generale presenta due aspetti graduali: l'*evangelizzare* e il *formare* nuovi evangelizzatori, che costituiscono l'elemento base presente in tutto il progetto; ma il documento programmatico aggiunge un ulteriore livello nel campo degli obiettivi: chiede di formare formatori degli evangelizzatori per garantire un importante fattore moltiplicatore nello slancio dell'evangelizzazione.

Quindi, il cammino formativo che la *Scuola* propone è pensato nella prospettiva della persona-evangelizzatore. Si è cioè coscienti che l'evangelizzatore ha bisogno di diventare egli stesso per primo un discepolo del Signore. Reso discepolo si trasforma appunto in evangelizzatore e, infine, insegna agli altri, formando in essi dei nuovi evangelizzatori e rendendo almeno alcuni di essi, a loro volta, formatori di altri credenti disposti ad evangelizzare. Il lavoro presenta dunque una sorta di circolarità che permette di riprodurre in tutto il processo anche fuori del contesto specifico del progetto elaborato dalla *Scuola*.

1.3.3. La meta

Il documento tratta chiaramente anche della meta più concreta da raggiungere: «La nostra meta è di costituire una scuola di evangelizzazione in ogni parrocchia della Chiesa cattolica».[13]

Il progetto, dunque, non è riservato ad alcuni; è invece aperto a tutte le parrocchie, ai movimenti, alle strutture e persone che vogliono evangelizzare e cercano di approfondire le proprie capacità a questo riguardo. Non è un nuovo movimento ecclesiale e non pretende di identificarsi con alcuno di quelli esistenti.

Il documento programmatico, infine, parla della necessità di ottenere per la *Scuola* locale l'approvazione del vescovo del luogo. E, di solito, l'appoggio del vescovo come anche dei vari organismi diocesani, non viene mai a mancare.

2. ANALISI DEL CONTENUTO DEL PROGETTO

La progettazione pastorale è il modo concreto di orientare la prassi pastorale tra i cambiamenti delle condizioni interne ed esterne della Chiesa verso una meta di crescita ecclesiale[14] seguendo le indicazioni del Magistero della Chiesa. Ogni progetto pastorale, quindi, se vuole essere significativo per la vita ecclesiale, dovrebbe offrire almeno una parziale risposta e un contributo alla pastorale «verso una configurazione più appropriata ed adeguata della vita della Chiesa».[15]

Non è sufficiente evangelizzare ma bisogna formare evangelizzatori, anzi formare formatori di evangelizzatori.

A partire da questi convincimenti, la seconda parte di questo intervento presenta il contenuto del progetto in esame, descrivendo le *scelte strategiche* che permettono di portare avanti l'idea della *Scuola di evangelizzazione Sant'Andrea* e il *metodo* con il quale essa vuole operare. In un terzo ed ultimo momento, infine, verranno riassunti gli elementi più importanti utili per cogliere la coerenza del progetto; elementi che permettono anche di asserire che il progetto risponde a bisogni reali della Chiesa e si colloca pienamente in linea con il Magistero.

2.1. Strategie utilizzate nel progetto

Il progetto della *Scuola* definisce la propria strategia di evangelizzazione privilegiando il «fattore moltiplicatore»[16] cioè valorizzando l'argomento che non è sufficiente evangelizzare ma bisogna formare evangelizzatori, anzi, più ancora, formare formatori di evangelizzatori. Tale strategia, secondo gli autori del progetto, può essere facilmente fondata sulla Bibbia stessa. In effetti il documento programmatico richiama l'esempio di Mosè, che ha formato il suo successore Giosuè, e quello di Paolo che, tra i suoi collaboratori, ha formato ad esempio Timoteo e Tito.

Gli autori del progetto hanno provato ad approfondire la propria esperienza ed allo stesso tempo hanno cercato le risposte ai loro interrogativi nella Bibbia, concentrandosi soprattutto sulla persona e sull'opera di San Paolo. Egli, all'inizio, evangelizzò da solo, poi in un'équipe; in seguito cominciò a formare alcune persone-chiave, come Luca e Timoteo, che continuarono il suo lavoro pastorale. In merito, Paolo ha lasciato un'indicazione precisa: «le cose che hai udito da me in presenza di molti testimoni, trasmettile a persone fidate, le quali siano in grado di ammaestrare a

loro volta anche altri» (2Tm 2,2). Questo è il segreto di Paolo nel lavoro pastorale e il fondamento per la strategia missionaria.

Gli artefici della *Scuola* hanno così voluto seguire il cammino dell'Apostolo delle genti: evangelizzare, formare evangelizzatori e formare i formatori degli evangelizzatori. L'idea è stata utilizzata da loro anche come chiave di interpretazione per la parabola del seminatore (Mt 13,3-9) dove Gesù parla dei vari frutti prodotti da un seme. Si spiega che l'evangelizzazione corrisponde al 30% di frutti, la formazione degli evangelizzatori al 60% e la formazione di formatori degli evangelizzatori al 100%.

«Le cose che hai udito da me trasmettile a persone fidate, le quali siano in grado di ammaestrare a loro volta anche altri».

2.2. La scelta del metodo

Un progetto è valido nella misura in cui propone una strategia precisa per raggiungere l'obiettivo prefissato e configura le risorse o crea nuove strutture per poter essere attuato.

Gli autori del progetto che ci interessa, cercando come riprodurre il cammino di Paolo segnato dalle tre tappe richiamate (evangelizzare, formare evangelizzatori e formare i formatori degli evangelizzatori), hanno pensato ad un programma integrale che si sviluppa nel tempo in modo progressivo.

Perciò, come metodo di lavoro hanno scelto di organizzare dei corsi attraverso i quali si vorrebbe riprodurre il cammino formativo ed evangelizzatore che interessa. A motivo del metodo di lavoro scelto, strutturato in corsi che hanno la stessa didattica e sono parti integranti di un programma preciso, viene utilizzato il nome *Scuola*. Ovviamente non si pensa ad un edificio, ad un ambiente particolare o ad un ennesimo centro catechistico, ma ad una visione educativa che corrisponde alle premesse iniziali.

La concezione generale della *Scuola* è stata descritta con la metafora della stazione di servizio.[17] Questa immagine descrive il significato generale del progetto nel senso che, di solito, una stazione di servizio è un luogo dove si arriva con l'automobile per fare il pieno di benzina, per comprare l'olio per il motore, o per cambiare l'olio stesso, o eventualmente per riparare qualcosa. Fatto questo, si riparte. La *Scuola* allora è come una stazione di servizio dove ognuno può andare e prendere ciò di cui ha bisogno.

In coerenza con le scelte operate sono stati elaborati i corsi corrispondenti alle tre tappe del progetto, cioè la tappa fondamentale dove si pongono i fondamenti della vita cristiana, la tappa della crescita come abilitazione a compiere la missione di evangelizzazione e la tappa della formazione che offre gli strumenti per formare evangelizzatori. Per ogni tappa sono stati previsti sette corsi; quindi tutto il programma di base contiene 21 corsi.[18] Ogni scuola può elaborare nuovi corsi, che però non faranno parte del programma ufficiale e comune.

I corsi durano dai tre ai quindici giorni, secondo il tipo di cammino che fanno compiere. È importante strategicamente che ogni corso si possa realizzare dovunque con un'équipe; in effetti, per condurlo serve un'équipe formata da 4 a 10 persone, a seconda del tipo del corso e del numero dei partecipanti.

Ogni corso prende il nome da un personaggio biblico di cui si considera la vicenda: la sua storia personale diventa

lo spunto per sviluppare il tema in oggetto. Il documento programmatico non offre tante precisazioni a questo riguardo; spiega soltanto, con una o due parole, il senso del corso, mentre un disegno che raffigura l'evangelizzatore come uno sportivo colloca visivamente i singoli corsi nel quadro complessivo della proposta di formazione. Così, ad esempio, il corso «Giovanni» cura la formazione dei discepoli ed è stato sinteticamente raffigurato con il disegno di uno sportivo che mostra il cuore; il corso «Filippo» (chiamato anche «Nuova vita»), che riguarda il primo annuncio, è identificato dal disegno che rappresenta il blocco di partenza di una gara.

La mancanza di una descrizione più dettagliata non significa che il progetto lasci di proposito una parte del contenuto non elaborata, perché ogni corso, in realtà, ha un suo specifico programma, elaborato separatamente dal progetto generale ma nella stessa logica.

Ogni corso prende il nome da un personaggio biblico di cui si considera la vicenda: la sua storia personale diventa lo spunto per sviluppare il tema.

È interessante sapere come nascono le nuove scuole, per esempio in un paese dove non c'è alcuna istituzione che lavori secondo questo progetto. Di solito alcune persone invitano un'équipe, oppure è l'équipe stessa che arriva di propria iniziativa per evangelizzare e promuovere la *Scuola* in un determinato ambiente. Insieme queste persone organizzano un corso, di solito il primo, cioè il «Nuova Vita» che propone l'evangelizzazione fondamentale. Dopo un certo periodo di tempo, si appronta nuovamente lo stesso corso, ma questa volta l'équipe che lo conduce è composta di due o tre persone appartenenti all'équipe della *Scuola* e dai tre ai cinque partecipanti al corso iniziale. Talvolta questo processo si ripete fino al momento in cui sarà possibile formare una nuova équipe autonoma, capace di tenere da sé questo corso. Quest'ultima, a sua volta, dopo qualche mese risulterà in grado di proporre un altro corso. Questo metodo, quindi, garantisce la realizzazione del fattore moltiplicatore di cui si diceva sopra.

2.3. Coerenza del progetto

Gli autori del progetto all'inizio hanno scritto che la loro proposta vuole rispondere alla chiamata e al mandato di Gesù Cristo che invia ad evangelizzare fino ai confini della terra (Mc 16,15),[19] così come vuole venire incontro alla chiamata e alla spinta di papa Giovanni Paolo II ad una «nuova evangelizzazione: nuova nell'ardore, nuova nei metodi e nuova nelle espressioni».[20] La citazione fa riferimento alle parole pronunciate da papa Giovanni Paolo II nel 1983[21] e, pertanto, colloca pienamente il progetto nella linea della nuova evangelizzazione.

Al termine «evangelizzazione» Giovanni Paolo II ha voluto aggiungere l'aggettivo «nuova» che contiene una vasta gamma di connotazioni.[22] Probabilmente per questa ragione, l'attività di nuova evangelizzazione è stata ed è interpretata in modi diversi, sovente lontani dal significato che il papa ha voluto dare all'espressione. Per papa Wojtyla l'evangelizzazione è «nuova» perché lo Spirito Santo rivela continuamente la perenne, profonda novità ed efficacia della Parola di Dio. È «nuova» perché l'uomo è nuovo, i tempi e le condizioni sono nuovi;[23] ma è «nuova» anche perché comporta novità nell'ardore, nei metodi e nelle espressioni. Non si tratta, quindi, soltanto

di una «ri-evangelizzazione», che suggerirebbe una semplice correzione o un ritocco delle imperfezioni pastorali attuali, ma è un qualcosa che richiede di ricominciare l'impegno evangelizzatore con una nuova mentalità basata sul pensiero conciliare.[24]

Per poter realizzare un tale compito occorre precisare il punto di partenza e le linee guida che devono orientare la mentalità progettuale. Troviamo tutte queste precisazioni soprattutto nell'enciclica *Redemptoris missio*.[25] Da questo e da altri documenti pontifici si evince che i destinatari sono come la chiave che decide della forma della missione ecclesiastica e che, per la nuova evangelizzazione, i destinatari sono i cristiani che vivono al margine della vita cristiana.[26] Per costoro, «per i post-cristiani, il Vangelo non è più né buona notizia né novità perché sembra che lo conoscano ma in realtà non sono stati toccati nel profondo della loro esistenza umana dalla sua forza e non sono mai entrati nella novità di vita che loro offre».[27] Ed ancora: se è vero che la maggioranza dei membri della Chiesa non è impegnata attivamente nell'evangelizzazione, ciò significa che la loro fede è spenta, che hanno bisogno di essere evangelizzati, che la Chiesa, quindi, ha tanto da fare.

Il lungo magistero di Giovanni Paolo II, da parte sua, è un esempio straordinario di nuova evangelizzazione nei diversi contesti. Quel papa ha precisamente mostrato, in vari modi, l'urgenza di realizzare questa attività ecclesiale nel contesto dei cambiamenti socioculturali ed ecclesiali del nostro tempo.

Il progetto che stiamo analizzando e la storia del suo sviluppo si presentano come una risposta interessante alla stessa urgenza, valida e significativa per la prassi pastorale della Chiesa e in piena sintonia con gli orientamenti del Magistero.

3. ANALISI DEL PROGRAMMA

Nelle pagine che seguono vogliamo analizzare il programma formativo che il progetto della *Scuola* propone, prendendo in considerazione tre diverse prospettive: teologica, educativa e comunicativa. Le prospettive scelte ci permettono di condurre un'analisi e una valutazione più dettagliate negli aspetti che ci interessano di più.

3.1. Aspetti teologici del programma

Il primo elemento che si deve sottolineare tra gli aspetti teologici presenti nel progetto è la tendenza all'equilibrio tra il kerygma, il carisma e la koinonia. Tali dimensioni sono intimamente unite e correlate tra loro; giustamente, allora, il programma della *Scuola*, prendendole in considerazione, cerca l'equilibrio tra esse.

3.1.1. Kerygma, carisma, koinonia

Il kerygma, secondo il progetto, indica l'annuncio fondamentale, la buona notizia della salvezza in Gesù e della vita nuova, la base dell'evangelizzazione di tutti i tempi. Invece, i carismi sono i segni dell'azione di Dio nella storia, attraverso la Chiesa: fanno sperimentare Gesù vivo in mezzo alla Chiesa. La koinonia è il frutto dell'evangelizzazione e ambiente in cui si vive il Regno di Dio: la piccola comunità della famiglia,

le comunità di base, la grande comunità della Chiesa.[28]

Ognuno dei tre elementi è strettamente collegato agli altri, in modo tale che, se ne viene eliminato uno, le conseguenze sono tragiche per la missione della Chiesa, mentre invece il tenerli compresenti facilita l'evangelizzazione in senso pieno e adeguato. Il progetto insiste sul che cosa succederebbe se mancasse un elemento segnalando i relativi pericoli: il kerygma senza la koinonia significherebbe demagogia; il kerygma senza il carisma diventerebbe propaganda; il carisma senza il kerygma si ridurrebbe a magia; il carisma senza la koinonia sarebbe stregoneria; la koinonia senza il kerygma diventerebbe setta; la koinonia senza il carisma comporterebbe solo sterilità.

Il kerygma indica l'annuncio fondamentale, i carismi sono i segni dell'azione di Dio nella storia, la koinonia è il frutto dell'evangelizzazione.

In altre parole: quando gli apostoli annunziano la Buona Notizia di Gesù (kerygma) – come confermano gli Atti degli Apostoli – a questo annuncio fanno seguire i segni (carisma), e tutti quelli che hanno creduto e hanno risposto con la fede creano la comunità (koinonia). Il processo non si interrompe perché la comunità, durante il suo cammino di crescita nel discepolato, non si chiude completamente ma vive nella realtà del Regno di Dio ed evangelizza riproducendo la logica del processo.

Il processo come tale è l'unione delle dimensioni kerygmatica, carismatica e comunitaria; quindi è l'essenza della vita della Chiesa, perché la Chiesa nasce dall'evangelizzazione e per l'evangelizzazione. Questa visione teologica è il cuore del progetto e ritrova le sue radici nell'insegnamento del Magistero.[29]

Strettamente correlata alla triade in questione è la visione conciliare della Chiesa come *communio*; visione che il progetto della *Scuola* privilegia e promuove nella prassi pastorale. In effetti l'esperienza del corso crea un ambiente familiare allargando e approfondendo la visione della Chiesa tra i partecipanti, grazie anche all'équipe che non esclude nessuno a causa della sua appartenenza ai movimenti ecclesiali o, tanto meno, a determinate parrocchie. I metodi con cui si lavora non generano nessun tipo di divisione nemmeno tra l'équipe e i partecipanti ad un corso, perché tutti, senza eccezione, seguono il programma e partecipano alle attività proposte che danno il loro frutto migliore nell'esperienza della familiarità.

3.1.2. Bibbia e liturgia

La Chiesa, fondata da Cristo Gesù come sacramento di salvezza per il mondo intero, riconosce che il suo Fondatore è presente in se stessa in vari modi, tra cui spiccano come modalità privilegiate la *Parola di Dio* e i *sacramenti.*

Il progetto presentato prende in considerazione queste vie privilegiate offrendo la possibilità di riscoprire, di reiniziare ad esse. Il programma prevede sei corsi specifici dedicati alla Bibbia ed uno alla liturgia; ma non si limita soltanto a questo, perché in realtà le dimensioni biblica e sacramentale sono presenti sempre in tutto il percorso che viene proposto.

Quasi tutte le catechesi e le attività sono ispirate dalla Bibbia oppure comportano l'utilizzo di brani biblici. Que-

sti, però, non sono considerati semplici strumenti ove trovare conferma a tesi dottrinali precostituite: al contrario, la Bibbia è sempre mostrata come "la" fonte della fede.

Tutto questo, quindi, plasma una mentalità biblica nei partecipanti, crea e aiuta a scoprire il bisogno di nutrirsi con le Parole di Dio, di pregare con esse, di cercare il proprio posto nella storia della salvezza. L'esperienza è rafforzata dalla proposta concreta dei corsi tipicamente biblici che aiutano a capire e ad interpretare il testo sacro, offrono i metodi di approfondirlo, danno uno sguardo globale della storia della salvezza.

La scuola offre la sua proposta di evangelizzazione e di formazione con un programma che vuol essere: permanente, progressivo, sistematico e integrale.

La dimensione sacramentale, o meglio, più ampiamente liturgica, è sottolineata durante tutti i corsi con le celebrazioni eucaristiche previste in ogni giorno del programma, con le occasioni offerte per l'adorazione del Santissimo, con la liturgia della Parola e, qualche volta, con la liturgia delle Ore. È stato anche elaborato un corso apposito che aiuta a riscoprire la liturgia come fonte della vita cristiana e suo culmine, offrendo una seria presentazione della natura della liturgia stessa.

Il programma elaborato dalla *Scuola* è frutto della comprensione del piano universale della salvezza che è stato icasticamente riassunto dall'Apostolo delle genti con le parole: Dio «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). Con tutta la forza di questa affermazione San Paolo annunzia l'unico Vangelo della grazia di Dio, in ogni occasione opportuna e inopportuna, mostrando che chi ha creduto e ha sperimentato la salvezza in Cristo non può tenere questo soltanto per sé, perché «guai a me se non predicassi il Vangelo!» (1Cor 9,16).[30]

Il progetto in esame sembra essere strettamente collocato in quest'ordine di idee.

3.1.3. Cristocentrismo

Un'ultima osservazione concerne la visione cristocentrica della proposta della *Scuola*, che in ogni occasione sottolinea la priorità dell'iniziativa di Dio, in Cristo, verso l'uomo. In questa prospettiva, l'uomo, con la grazia dello Spirito Santo operante nella sua storia personale, risponde liberamente a Dio attraverso la fede e la conversione nella comunità ecclesiale.

Tutti i corsi sono stati pensati in quest'ottica che aiuta non solo ad orientare l'evangelizzazione nella giusta prospettiva, ma pure la vita stessa di chi evangelizza. Il Figlio Cristo Gesù, quindi, è proclamato come Salvatore, Signore e Messia con la sua opera pasquale di morte, risurrezione e glorificazione.

3.2. Aspetti educativi del programma

Il progetto che stiamo analizzando offre il programma di evangelizzazione e di formazione con una propria metodologia che è stata sintetizzata con la sigla «PePSI». Essa è l'abbreviazione delle parole-chiave nella pedagogia che è stata posta alla base del programma, che vuol essere: *permanente*, *progressivo*, *sistematico* e *integrale*. In che modo, allora, gli autori hanno programmato l'itinerario formativo rispettando questi principi educativi?

3.2.1. Un programma permanente

Il testo spiega che la *Scuola* dispone di risorse di due tipi per far penetrare in profondità le radici della missione e questo fa sì che il programma risulti permanente. Le risorse in questione sono le *scuole permanenti* in più di sessanta nazioni nei cinque continenti e le équipes itineranti di servizio, capaci di spostarsi in qualunque nazione per aprire le scuole stesse.[31]

3.2.2. Un programma progressivo

Del principio successivo, cioè la *progressività*, gli autori hanno curato l'attuazione a tre livelli: nel programma della *Scuola*, nella formazione dei coordinatori e dei direttori e, infine, nei seminari nazionali e internazionali.

– Il *programma* secondo il quale operano le *Scuole Sant'Andrea* è stato suddiviso in ulteriori tre tappe: c'è anzitutto un programma *fondamentale*, che offre le basi della vita cristiana; ce n'è uno *di crescita*, che fa maturare nell'abilitazione a compiere la missione di evangelizzatori; infine, si dà un programma *complementare*, che vuole abilitare a formare evangelizzatori. Ad ogni tappa rispondono sette corsi adeguati. A questo punto, ricordiamo pure che ogni persona che lo desideri assimila il corso anche sotto il profilo del metodo, secondo le sue capacità e per il tempo necessario, e partecipa al lavoro dell'équipe finché apprende il ruolo del coordinatore.

– La *formazione* dei coordinatori e dei direttori che vogliono portare avanti il progetto si realizza per mezzo dei laboratori, che vengono organizzati dalle scuole nazionali secondo i bisogni.

– La terza tappa, invece, è quella dei *seminari* nazionali e internazionali, che servono a propagare il progetto e anche a fare la verifica e ad introdurre le modifiche necessarie.

3.2.3. Un programma sistematico

La *sistematicità* sta nella formazione in quanto tale, che è stata organizzata come un sistema di vari programmi strettamente correlati, che possiamo raccogliere in tre grandi gruppi:

– anzitutto quello biblico: studio della fede fondato sulla Parola di Dio;

– lo storico: studio dello sviluppo della fede nel popolo di Israele e nella Chiesa;

– il blocco pastorale: studio delle modalità utili ad annunziare il Vangelo e a costruire la civiltà dell'amore.

3.2.4. Un programma integrale

Gli autori hanno indicato come obiettivo del progetto l'«evangelizzare e formare evangelizzatori», ma hanno voluto che la loro proposta rispondesse un po' a tutte le necessità della persona, nell'ottica dell'integralità; perciò nel programma si cerca di integrare i differenti elementi che possono garantire la formazione di *tutta* la persona.

3.2.5. Un metodo attivo ed esperienziale

Ogni corso fa parte dell'unico programma e perciò prevede una didattica comune,[32] tra l'altro sintetizzata dalla sigla «COREA» che vuol dire che essa «confida nell'alunno, rispetta l'alunno ed è accogliente».[33] L'affermazione è attinta da Pierre Faure;[34] questa, ed altre proposizioni come «ad evangelizzare si impara evangelizzando», oppure «niente esiste nell'intelletto che non sia passato per i sensi»,[35] ci permettono di affermare che il programma è fondato sui principi basilari della scuola pedagogica della Montessori.

La didattica non segue il classico metodo frontale ma favorisce il carattere «attivo-partecipativo» dell'apprendimen-

to. I corsi, cioè, «coinvolgono i partecipanti in modo esperienziale. In sostanza, a una parte di insegnamento più teorico (sempre coadiuvato da risorse didattiche ed esperienze sensoriali), segue sempre una "dinamica" più strettamente attiva».[36] Con questa modalità si favorisce un apprendimento significativo che, nel progetto stesso, è stato spiegato con i termini seguenti: «la nuova conoscenza costruisce sulla piattaforma delle conoscenze già apprese, e si fissa mediante l'applicazione agli interessi concreti della vita quotidiana. Il messaggio deve calare nella vita delle persone ed in essa è collocato».[37]

La persona che lavora secondo il progetto insegna con la propria vita; crede in quello che predica e vive quello che predica.

Tutto questo viene visto e ci si propone di realizzarlo in una prospettiva che è nel contempo *personale* e *comunitaria*, favorendo tra i partecipanti la creatività in merito alle nuove espressioni e forme per annunciare il Vangelo.

La "costruzione" del programma – come si può notare – segue le norme della metodologia didattica e procede secondo il seguente ordine degli elementi in gioco: «definizione degli obiettivi - analisi della situazione di partenza - organizzazione di un piano didattico - valutazione dei risultati».[38]

Nella prassi, questo significa che ogni corso ha un suo obiettivo definito, cioè delle competenze finali da raggiungere, stabilite in precedenza. Raggiungere l'obiettivo, però, dipende dai partecipanti e dall'équipe; perciò tutti i corsi cominciano con l'osservazione dei partecipanti per adattare alle loro esigenze le modalità di presentazione dei temi e le dinamiche. Ciò non significa che si modifica tutto nella proposta; si cerca invece di coinvolgere i partecipanti e di condurli ad un apprendimento significativo del messaggio indirizzato loro.

3.2.6. La valutazione

Conformemente alle norme di un processo educativo corretto, il programma stabilisce i momenti della valutazione. È soprattutto il coordinatore che sorveglia costantemente i processi didattici che permettono di raggiungere gli obiettivi intermedi (parziali); egli può sempre intervenire. A sera si tengono gli incontri dell'équipe per valutare criticamente la partecipazione delle persone, il raggiungimento degli obiettivi, i temi sviluppati e le dinamiche messe in atto.

Questo è il momento e il luogo privilegiato per formare l'équipe di un corso, nonché per formare i nuovi coordinatori che conosceranno e avranno una visione del corso più approfondita. In tal modo si dà attuazione ad un altro principio importante del progetto, cioè la riproducibilità del programma e del corso.

3.3. Aspetti comunicativi del programma

La comunicazione è il modo di essere di ogni persona attraverso il quale essa si esprime, si ritrova e scopre la propria profonda identità umana. L'evangelizzazione, quindi, non è altro che una vera e propria comunicazione, cioè uno scambio reciproco tra persone che si svolge in un determinato contesto socioculturale.[39] In conseguenza ogni attività ecclesiale, ogni progetto pastorale prevedono e condizionano la comunicazione, il modo di relazionarsi in maniera voluta e conscia o non.

In quest'ultimo paragrafo vogliamo analizzare in che modo il progetto della

nostra *Scuola* qualifica e facilita la comunicazione, e dunque anche l'evangelizzazione, tenendo conto che la scelta conciliare della Chiesa comunione contiene in sé il significato neotestamentario di comunicazione.[40]

Il progetto non parla direttamente degli aspetti comunicativi, però le scelte che sono state privilegiate nell'organizzazione dei metodi e dei contenuti si rivelano attente alle esigenze della comunicazione. Si può soprattutto notare che il destinatario del messaggio non è considerato come oggetto passivo ma diventa interlocutore in senso proprio, con tutto il rispetto per l'esperienza di vita che accoglie in sé e per il suo bisogno di relazionarsi. Il programma, pertanto, privilegia una prospettiva personale e comunitaria perché la persona fa parte della comunità,[41] ma nello stesso modo ha bisogno di intimità, di stare da sola per poter relazionarsi con se stessa. Il progetto, quindi, nel tipo di comunicazione suggerito, cerca di equilibrare i vari aspetti della comunicazione intrapersonale, interpersonale e sociale. Per questo, tra l'altro, il programma della *Scuola* è attento a non cadere nel pericolo legato ad un rinnovamento kerygmatico male inteso; il pericolo, cioè, di dare importanza soltanto all'elemento contenutistico nel corso dell'attività evangelizzatrice.

La comunicazione, inoltre, come abbiamo notato poco sopra, non si esaurisce nei *mezzi* comunicativi; certamente non li esclude, ma è qualcosa di più perché definisce e distingue lo specifico della vita umana. Seguendo questa prospettiva il progetto chiarisce che la *Scuola* vuole essere testimone più che maestra: la persona che lavora secondo il progetto «è capace di insegnare fedelmente [...], insegna con la propria vita; crede in quello che predica e vive quello che predica».[42]

Ancora: tutta la didattica e i metodi comunicativi messi in atto nell'annunciare sono pure orientati a permettere la partecipazione attiva di coloro che ricevono l'annuncio; tale partecipazione, che si sviluppa e dipende dal feedback, fa sì che tutti possono essere protagonisti nel programma. Su questa linea, il progetto privilegia molto la creatività, che è mirata a cercare nuove espressioni e forme per annunciare il Vangelo, ma sviluppa pure le capacità individuali e comunitarie nell'esprimersi, nel relazionarsi, nel comunicarsi vicendevolmente.

Il progetto privilegia molto la creatività, che è mirata a cercare nuove espressioni e forme per annunciare il Vangelo.

Ogni singolo corso realizza il proprio obiettivo dentro tutto il programma più vasto. Perché sia più facile seguire un tale programma si utilizza una *mappa panoramica* che, in forma grafica, sintetizza tutto il corso e che è sempre visibile per i partecipanti. Allo stesso modo tutte le conferenze sono accompagnate dalla presenza di cartelloni che aiutano la partecipazione e l'apprendimento. A questo punto possiamo aggiungere che tutti i sussidi sono redatti in maniera interessante, si presentano a colori e con disegni anche umoristici che stimolano un buon clima.

Il programma, infine, per quanto riguarda il contenuto e i metodi, vuol essere facilmente riproducibile.[43] Questo intendimento esige disciplina e capacità da parte di chi annuncia, in modo che tutto il suo insegnamento diventi più comunicativo. Con la stessa logica si svolgono i momenti di laboratorio e si sviluppano le dinamiche che permettono ai partecipanti di fare nuove esperienze sulle tematiche presentate, attraverso la valorizzazione di tutti i loro sensi.

4. CONCLUSIONE

Il progetto sopra descritto offre un percorso chiaro di iniziazione alla fede e ad essere evangelizzatori e formatori di altri evangelizzatori. Crediamo che possa essere una proposta valida da più punti di vista ma soprattutto perché presenta un programma di formazione ben strutturato che suggerisce una solida spiritualità e offre strumenti precisi per annunciare la Buona Novella nella quotidianità.

Occorre sottolineare, da ultimo, che il programma, essendo aperto a tutti e non volendo creare un movimento nuovo, può servire "immediatamente" sia per le parrocchie, i gruppi parrocchiali e i catechisti.

[1] *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea,* in J.H. Prado Flores - C. Macías de Lara, *Corso Nuova Vita. L'annuncio del kerygma in sei tappe*, Milano, Paoline 2007, pp. 117-146.

[2] Cf <http://www.evangelizacion.com> (10.01.2010).

[3] J.H. Prado Flores, *Come evangelizzare i battezzati*, 1989 (per il corso *Paolo*); *Andate ed evangelizzate i battezzati*, 1989 (per il corso *Filippo* o *Nuova Vita*); *La formazione dei discepoli*, 1989 (per il corso *Giovanni*); *Oltre il deserto. Vita di Mosè*, 1992 (per il corso *Mosè*); J.H. Prado Flores - S. Gomez, *Come annunciare Gesù*, 1992 (per il corso *Apollo*).

[4] J.H. Prado Flores - C. Macías de Lara, *Corso Nuova Vita*; J.H. Prado Flores, *Corso Emmaus. Arde il nostro cuore per la Parola*, Milano, Paoline 2008; Id., *Corso il segreto di Paolo. Evangelizzare così tanto in così poco tempo*, Milano, Paoline 2009.

[5] A. Brugnoli, *Una luce nella notte. Proposte di nuova evangelizzazione*, Milano, Paoline 2007, p. 103.

[6] Per conoscere lo schema generale del direttorio cf <www.nuovaevangelizzazione.it/documenti/Schema_interattivo.pdf> (10.01.2010).

[7] Tutti i dati utilizzati provengono dal progetto pastorale pubblicato in: J.H. Prado Flores - C. Macías de Lara, *Corso Nuova Vita*, p. 121 e dal sito Internet della *Scuola Sant'Andrea* in Italia <http://www.nuovaevangelizzazione.it/storia.php> (10.01.2010).

[8] Le fonti indicano due date differenti: il documento a stampa del progetto indica l'anno 1999; il sito ufficiale, invece, il 1995.

[9] Cf F.-V. Anthony, *Progettare la prassi pastorale*, in F.-V. Anthony - L.A. Gallo - M. Midali - R. Tonelli (edd.), *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, Torino-Leumann, Elledici 2003, p. 326.

[10] *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 122.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem, p. 123.

[13] Ibidem, p. 124.

[14] Cf F.-V. Anthony, *Progettare la prassi pastorale*, p. 325.

[15] Ibidem.

[16] Cf *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 129.

[17] Cf ibidem, p. 130.

[18] Per elenco dei corsi della *Scuola*, vedi la pagina <www.nuovaevangelizzazione.it/programma.php> (10.01.2010).

[19] Cf *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 121.

[20] Ibidem.

[21] Giovanni Paolo II, *All'Assemblea del CELAM*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/1: *(1983 gennaio-giugno)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1983, p. 698: «compromiso, no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión» (9.3.1983).

[22] Si legga l'omelia pronunciata da Giovanni Paolo II il 9.6.1979 nel santuario della Santa Croce di Mogila (Polonia): «abbiamo ricevuto *un segno*, che cioè alla soglia del nuovo millennio – in questi nuovi tempi, in queste nuove condizioni di vita – torna ad essere annunciato il Vangelo. È iniziata *una nuova evangelizzazione*, quasi si trattasse di un secondo annuncio, anche se in realtà è sempre lo stesso». In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II: *1979 (gennaio-giugno)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1980, pp. 1504-1509; qui p. 1505.

[23] Cf J. da Cruz Policarpo, *La conversione missionaria della catechesi*, in *Catechesi* 78 (2008-2009) 3, pp. 20-28: l'evangelizzazione, secondo José da Cruz Policarpo, cardinale patriarca di Lisbona, nell'attuale situazione culturale, deve saper affrontare i nuovi paradigmi di vita e di visione del mondo imperanti. Questi nuovi elementi hanno portato ad una profonda rottura nel processo tradizionale di trasmissione della fede; una rottura che si esprime in alcune modalità fondamentali: rottura tra la razionalità e l'intelligibilità della fede, tra le capacità dell'uomo e la coscienza della sua debolezza e del suo bisogno dell'aiuto di Dio, tra libertà e responsabilità, tra la mentalità scientifica e la morale, tra il presente e il futuro definitivo dell'uomo. In questo contesto si possono avanzare ed analizzare parecchie proposte

e linee orientative per la prassi catechistica, ma tutte conducono al primo annuncio che non è più un'opzione o un supplemento, ma è il nuovo paradigma di tutta la pastorale.

[24] Per approfondire il tema di nuova evangelizzazione cf *La nuova evangelizzazione*, Roma, La Civiltà Cattolica 1995; P. Giustiniani - F. Toriello, *Nuova evangelizzazione: che cosa, come*, Torino-Leumann, Elledici 1991; B. Testa, *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II*. Antologia di documenti scelti e introdotti da B. Testa, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1991.

[25] Nell'enciclica, Giovanni Paolo II distingue tre aree, tre situazioni in cui si svolge la missione della Chiesa: 1ª) quella dei popoli o gruppi umani dove il Vangelo non è conosciuto; 2ª) quella dei popoli e dei gruppi umani che credono e sono impegnati nel Regno di Dio, e 3ª) quella dei popoli e gruppi di antica cristianità e di altri gruppi simili dove i battezzati hanno perduto il senso vivo della fede e non si riconoscono più come membri della Chiesa. Per queste situazioni si propongono le seguenti forme della missione: 1) missione *ad gentes*, 2) pastorale abituale, 3) nuova evangelizzazione.

[26] *Evangelii Nuntiandi* 56: «oggi un gran numero di battezzati che, in larga misura, non hanno rinnegato formalmente il loro Battesimo, ma ne sono completamente al margine, e non lo vivono».

[27] Cf Z. Podlecki, *Bedziecie moimi swiadkami (Sarete i miei testimoni)*, in *Homo Dei* 3 (1999) 27.

[28] Il documento, mentre elenca la triade di cui sopra, non parla – come sarebbe naturale – della diaconia. Analizzando, però, la logica e il contenuto di tutto il programma si nota che la diaconia stessa è considerata come il servizio di evangelizzazione, e che il tema è trattato sempre in collegamento con l'insegnamento della comunità, della Chiesa.

[29] Paolo VI è il primo che in *Evangelii Nuntiandi* ha definito il termine di autoevangelizzazione della Chiesa, che riprende il postulato conciliare del rinnovamento interno della Chiesa stessa: «Evangelizzatrice, la Chiesa comincia con l'evangelizzare se stessa. Comunità di credenti, comunità di speranza vissuta e partecipata, comunità d'amore fraterno, essa ha bisogno di ascoltare di continuo ciò che deve credere, le ragioni della sua speranza, il comandamento nuovo dell'amore. Essa ha sempre bisogno d'essere evangelizzata, se vuol conservare freschezza, slancio e forza per annunziare il Vangelo» (n. 15). Successivamente, Giovanni Paolo II in *Redemptoris Missio* 2 scrive: «La missione rinnova la Chiesa, rinvigorisce la fede e l'identità cristiana, dà nuovo entusiasmo e nuove motivazioni. La fede si rafforza donandola! La nuova evangelizzazione dei popoli cristiani troverà ispirazione e sostegno nell'impegno per la missione universale».

[30] Questa dinamica è stata anche descritta da Paolo VI in *Evangelii Nuntiandi* 24: «chi è stato evangelizzato a sua volta evangelizza».

[31] Cf *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 131.

[32] Esistono anche un altro documento che riguarda la metodologia e pure un corso specificamente dedicato alla metodologia, denominato «Andrea».

[33] *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 137.

[34] Le informazioni su Pierre Faure e sulla sua pedagogia personale e comunitaria si trovano nel sito dell'Istituto Pierre Faure <www.pierrefaure.edu.mx/pedagogia.html> (16.03.2009).

[35] *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 141.

[36] A. Brugnoli, *Una luce nella notte*, p. 102.

[37] *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 141.

[38] Cf M. Pellerey, *Progettazione didattica: metodi di programmazione educativa scolastica*, Torino, SEI 1994², p. 30.

[39] In questo senso l'evangelizzazione non si riduce all'atto e al processo di offrire la Buona Novella a chi non la conosce, ma è l'atto e il processo profondamente umano che riguarda l'esistenza nella sua finalità, nelle speranze e angosce della persona concreta. L'evangelizzatore, durante l'incontro con l'altra persona, non offre soltanto il Vangelo ma accoglie anche l'interlocutore, cerca di conoscerlo, di capirlo; in questo senso l'evangelizzazione è uno scambio reciproco che arricchisce tutti. Non esistono però le situazioni ideali e asettiche; ciò significa che il contesto sociale, politico, culturale, economico, territoriale e personale influisce sempre sulla qualità della comunicazione e dell'evangelizzazione.

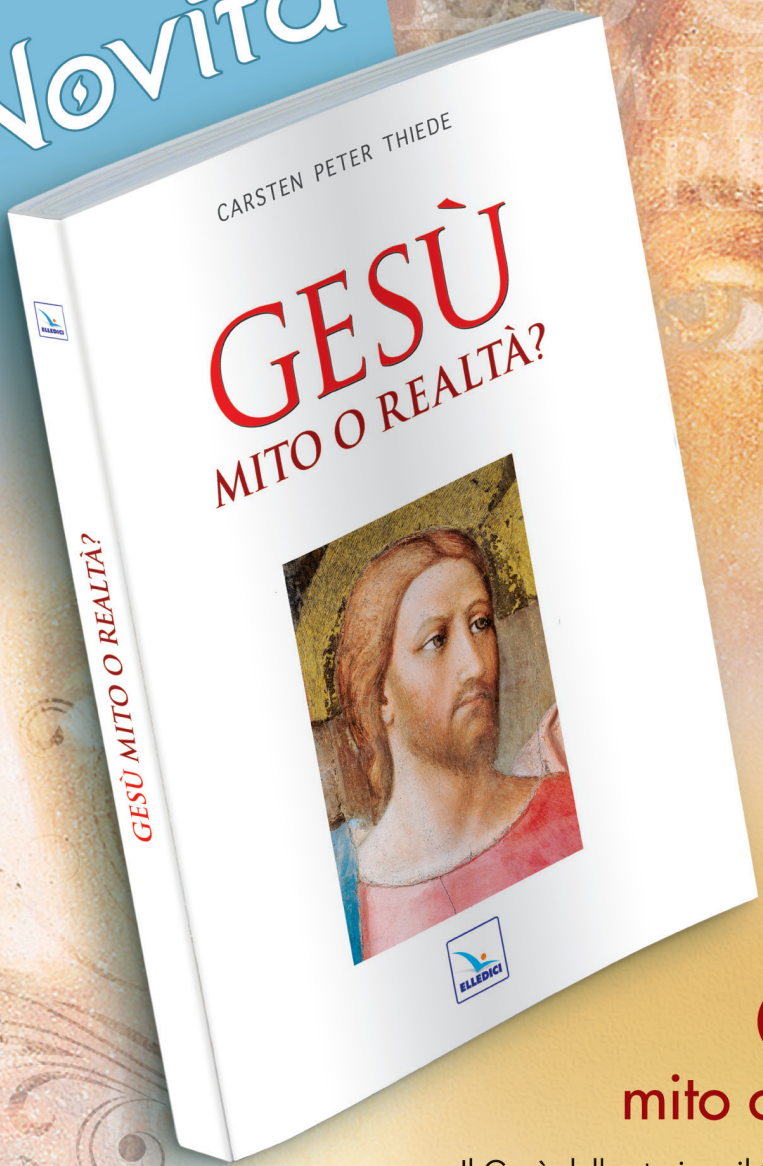
[40] B. Gherardini, *La Chiesa arca dell'alleanza: la sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio*, Roma, Città Nuova 1971, pp. 142-144.

[41] Cf *Progetto pastorale: Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea*, p. 137, e in particolare p. 141: «la persona è vista nel suo essere membro della comunità, unica, irripetibile e necessaria, insieme agli altri».

[42] Ibidem, p. 138.

[43] Ibidem, p. 140.

Novità



CARSTEN PETER THIEDE

Gesù
mito o realtà?

Il Gesù della storia e il Cristo della fede
sono un'unica e medesima persona
o due persone differenti?

Un ampio studio svolto con stile avvincente
e scientificamente documentato,
una risposta seria e credibile a una domanda
che oggi mette in crisi anche molti cristiani.

Pagine 136. € 11,00

ELLEDICI

Corso Francia, 214
10098 Cascine Vica TO
Tel. 011.95.52.111
Fax 011.95.74.048
E-mail: vendite@elledici.org
www.elledici.org

Novità

Due volumi di MARIO POLLO: un'analisi completa e documentata sull'esperienza religiosa nel mondo d'oggi, sulla base di serie indagini scientifiche e con i contributi che le diverse scienze umane offrono alla comprensione del fenomeno.



Pagine 128. € 10,00



Pagine 160. € 13,00

ELLEDICI
Corso Francia, 214
10098 Cascine Vica TO
Tel. 011.95.52.111
Fax 011.95.74.048
E-mail: vendite@elledici.org
www.elledici.org