Catechesi

maggio - giugno 2011 - 2012

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. 2/2012 - Tassa Pagata/Taxe Percue /Economy/C - Anno 2011-2012

5

A CURA
DEL CENTRO
EVANGELIZZAZIONE
E CATECHESI
DON BOSCO

CEC

EDITORIALE
PROPORZIONI

IL TEMA I
EDUCAZIONE, PASTORALE E CATECHESI / 4
- UN NUOVO ITINERARIO
  PER LA FORMAZIONE CRISTIANA IN ITALIA.
  FONDAMENTI E PRINCIPI ORIENTATIVI
  (L. Meddi)
- ITINERARI EDUCATIVI SUL MODELLO
  DEL CATECUMENATO.
  IL VOLTO CRISTIANO DELL'EMERGENZA EDUCATIVA / 2
  (A. Fontana)

IL TEMA II
VERSO IL SINODO 2012 / 4
- IL SECONDO ANNUNCIO E… OLTRE.
  DIALOGO SU QUESTIONI CATECHETICHE ATTUALI
  (S. Currò - E. Biemmi)
- DIRE DIO NEL SIMBOLO
  (Z. Trenti)

IL TEMA III
CATECHESI ED EDUCAZIONE MORALE
- PUNTI SALIENTI
  DI EDUCAZIONE MORALE DEI RAGAZZI
  (P. Carlotti)

LIBRI

editrice ELLEDICI

Catechesi

maggio - giugno 2011 - 2012
ANNO 81°

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 2011-2012
(6 NUMERI DI 80 pp.)
Italia: **€ 27,50**
numero singolo: **€ 7,00**
estero: **€ 37,00**

MODALITÀ DI ABBONAMENTO
• CCP n. 32691107 intestato a
Catechesi Elledici - 10096 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
Proporzioni

2 IL TEMA I
Educazione, pastorale e catechesi / 4

3 Un nuovo itinerario
per la formazione cristiana in Italia.
Fondamenti e principi orientativi
L. Meddi

19 Itinerari educativi sul modello
del catecumenato.
Il volto cristiano dell'emergenza educativa / 2
A. Fontana

32 IL TEMA II
Verso il Sinodo 2012 / 4

33 Il secondo annuncio e… oltre.
Dialogo su questioni catechetiche attuali
S. Currò - E. Biemmi

45 Dire Dio nel simbolo
Z. Trenti

59 IL TEMA III
Catechesi ed educazione morale

60 Punti salienti
di educazione morale dei ragazzi
P. Carlotti

76 LIBRI

PROPORZIONI

Eventi ed impegni particolarmente significativi attendono, nei prossimi mesi, sia la Chiesa universale, sia la nostra Chiesa in Italia. Mentre la Chiesa nel suo complesso si appresta a celebrare l'Anno della fede, quella italiana inizia l'effettiva riscrittura di quello che per ora viene provvisoriamente definito come un "documento condiviso" che, riprendendo i migliori e ancora validi principi del *Documento base* del 1970, opportunamente integrati con le indicazioni emergenti dall'odierna situazione pastorale, dovrebbe costituire il nuovo direttorio della catechesi italiana.

Si tratta, come è evidente, di compiti pastorali diversi per vari aspetti ma che, in ultima analisi, hanno un unico fine: la proposta e la cura della fede delle persone. In un tale contesto ci pare necessario sottolineare un'urgenza: quella di tenere ben presente, rispettare e conservare l'oggettiva, armonica natura di quella realtà che chiamiamo "fede" e che è, inscindibilmente, dono di Dio, dato, *traditio*, *fides quae*, insieme a risposta umana al dono ricevuto, cioè *receptio* e *redditio* o, per dirla ancora all'antica, *fides qua*.

La sottolineatura pare necessaria e urgente perché vari segnali stanno ad indicare che tanta azione pastorale di oggi, ivi compresa quella più strettamente catechistica, è obiettivamente orientata a calcare l'accento sul primo elemento che compone la fede. "Il" problema che viene decisamente sottolineato è quello del "contenuto-contenuti" della fede, mentre minore attenzione riceve l'altro problema: quello dell'atteggiamento di fede della persona; atteggiamento che è certo accoglienza a livello cognitivo delle verità della fede, ma loro ricezione anche a livello emotivo e, soprattutto, loro "traduzione" sul terreno dei comportamenti.

Conseguenza evidente di una tale scelta pastorale, che il lettore troverà indicata anche in alcune delle pagine che seguono, è che nella pastorale (catechistica) l'enfasi è posta di fatto sulla trasmissione del messaggio (*traditio*) mentre minor cura è riservata alla *receptio* e alla *redditio* dello stesso da parte di chi lo ascolta. Emblematica espressione di questo orientamento pastorale ci pare la *nota* vaticana del gennaio scorso che elenca svariati suggerimenti per una fruttuosa celebrazione del prossimo Anno della fede. Come documenteremo meglio nel prossimo fascicolo di questa rivista, più e più volte il documento raccomanda la *traditio* dei contenuti della fede così come risultano raccolti nel *Catechismo della Chiesa Cattolica,* mentre quasi del tutto assente è l'indicazione a farsi carico del *concreto* uditore del messaggio: l'uomo del 2012-2013 che probabilmente ha qualche difficoltà ad accogliere la Parola, già in ragione della formulazione teologica con cui è espressa nel sussidio catechistico pur indicato come ideale.

Allora forse è questione di "proporzioni" o, meglio, di rispetto di *tutte* le dimensioni che entrano a comporre l'atto di fede. Perché se è vero che, come probabilmente è avvenuto nel passato, una eccessiva concentrazione sulla fede-risposta rischia di condurre ad un antropocentrismo immanente, è altrettanto vero che un annuncio della *fides quae* condotto senza prendere sul serio, ad esempio, gli *àmbiti* di vita giustamente evidenziati a Verona, finisce con la proposta di un cristianesimo disincarnato e insignificante per l'uomo d'oggi, che lo rispedirà senza troppo pensarci al mittente.

il tema I

EDUCAZIONE, PASTORALE E CATECHESI / 4

Suggerita dagli *Orientamenti pastorali* della CEI in tema di educazione, si è sviluppata, nei primi tre fascicoli di *Catechesi* 2011-2012, un'ampia riflessione del catecheta ***Luciano Meddi*** sul binomio "educazione e catechesi". Lo studio è sempre stato condotto in continuo riferimento con le scelte concrete compiute in merito sia dalla Chiesa universale, sia da quella italiana, attraverso l'analisi di documenti, piani pastorali, testi catechistici.
Con la stessa logica, l'Autore riprende e conclude in questo fascicolo la sua analisi, arrivando ad una precisa indicazione propositiva: se vuole essere veramente educativa, la proposta catechistica deve definitivamente superare il suo radicato, persistente e, di fatto, quasi esclusivo orientamento alla trasmissione di un messaggio. La catechesi, in altri termini, non può cullarsi nell'illusione di aver assolto al suo compito una volta comunicati i contenuti della *fides quae*. La stessa cura deve esprimerla nei confronti della *fides qua*, cioè nell'accompagnare e sostenere il catechizzando nella sua risposta al dono di fede ricevuto e nella sua «trasformazione-abilitazione all'esercizio della vita cristiana». Allo scopo diventa essenziale pensare ad itinerari catechistici personalizzati che, partendo dall'effettivo ricupero di concetti chiave del *Documento base* quali «mentalità di fede» e «integrazione fede e vita», trovino il loro «nucleo sintetico… nel concetto di *interiorizzazione-integrazione*» e abilitino la persona «all'*apprendimento delle competenze di vita cristiana*».
A questo punto non presentano soluzione di continuità le pagine che seguono, del catecheta ***Andrea Fontana***. Anch'egli conclude qui l'intervento iniziato nel fascicolo precedente; e lo fa trattando precisamente, anche se in termini più operativi, dell'*itinerario catechistico*.



UN NUOVO ITINERARIO PER LA FORMAZIONE CRISTIANA IN ITALIA. Fondamenti e principi orientativi

Luciano Meddi

Come dare risposta all'esigenza di educazione emersa recentemente nella pastorale italiana?[1] La tesi di questo intervento si riassume nell'affermazione che la formazione cristiana (compito primario della catechesi) ha bisogno di rinnovare il suo *itinerario*. Itinerario, cioè descrizione delle tappe ideali del cammino della fede. Ma quale è l'itinerario adatto a realizzare i compiti della catechesi nel nostro contesto di annuncio della fede e formazione dei credenti?

Per dare una risposta si devono comprendere in profondità i limiti delle scelte fatte nel primo post-concilio. Essi si riassumono nella contraddizione di una catechesi rinnovata nelle finalità ma non nella sua organizzazione formativa che rimase pensata come servizio alla *comunicazione della fede*. È necessario invece un riequilibrio tra la dimensione della comunicazione e quella della libera e personale appropriazione della esperienza cristiana.

L'analisi delle attuali "offerte formative" mostra che esse permangono nella scelta di privilegiare il compito della trasmissione del messaggio. Questo sbilanciamento verso la prima dimensione del processo missionario non permette un adeguato sostegno alla *receptio* e interiorizzazione della proposta cristiana. Se questo non avviene si continuerà a pensare la catechesi solo come servizio di *socializzazione* di una esperienza religiosa precedente senza permettere una adeguata esperienza di appropriazione della rivelazione che la sostiene. Per tale scopo è insufficiente il recupero del modello catecumenale attuato in questi anni perché rimane esterno ai processi di trasformazione della persona. Per questo occorre un ripensamento globale dell'*itinerario per la vita cristiana*.

1. LA VICENDA DELL'ITINERARIO CATECHISTICO ITALIANO NEL POST-CONCILIO

Secondo molti abbiamo bisogno di un itinerario capace di superare i limiti del modello catechistico e pastorale tridentino centrato sulla istruzione veritativa so-

stenuta da una notevole pastorale di pietà popolare. Un itinerario "di popolo" (catecumenato di popolo) come un "noviziato battesimale o catecumenale crismale". Un itinerario che si realizza nei luoghi di esperienza di vita cristiana. Un itinerario mistagogico perché attento allo sviluppo religioso, alla capacità di decisione, alla guarigione interiore, alle età evolutive delle persone. Un itinerario, quindi, capace di superare veramente il cognitivismo della trasmissione del messaggio e di occuparsi della sua interiorizzazione. Ma è questo l'itinerario verso cui si sta dirigendo la "riforma" della catechesi italiana?

"Evangelizzazione e sacramenti" parla di una catechesi permanente, o catecumenato, fondata sull'annuncio della Buona Novella e articolata secondo l'anno liturgico, che utilizza una pedagogia della esperienza di fede.

1.1. Dalle età psicosociali alla scelta catecumenale

Negli anni immediatamente successivi al Concilio ci fu una svolta importante ma anche contraddittoria.

1.1.1. Le indicazioni dei documenti degli anni Settanta e Ottanta

Già prima del Sinodo conciliare le scuole di pensiero si erano confrontate sulla possibilità di rinnovare la catechesi a partire da un nuovo catechismo che cambiasse solo l'ordine e le fonti dei contenuti. Questo, però, non permetteva di raggiungere la finalità di sviluppare una "mentalità di fede", che pure era la finalità prefissata. Anche il *Documento di base* (DB) non offrì una idea adeguata di itinerario. Il DB rimase bloccato da questa "contraddizione" che emerge dal confronto tra il capitolo delle finalità (c. III) e quelli dedicati al rinnovamento del messaggio (cc. IV.V) e da cui deriva una metodologia incerta perché basata sull'assioma che la catechesi debba "spiegare" qualcosa. DB infatti conosce la prospettiva di itinerario che va dall'annuncio alla predicazione omiletica (n. 30), ma nella parte della organizzazione della catechesi non offre indicazioni conseguenti per cui si continuò a pensare l'itinerario stesso come attività centrata sul catechismo secondo le diverse età della comprensione cognitiva.[2] Questa scelta fu rafforzata dalle indicazioni del *Direttorio Catechistico Generale* del 1971.

Lo stesso limite si ritrova in *Evangelizzazione e sacramenti* (CEI 1973; cf nn. 82-91). Il documento parla di una catechesi permanente o catecumenato, per la riscoperta o consapevolezza della fede, fondata sull'annuncio della Buona Novella e articolata secondo l'anno liturgico, che utilizza una pedagogia della esperienza di fede. Ma queste indicazioni confermarono la scelta della redazione di una serie di testi catechistici comprendenti pagine didattiche intese come *guida per la comunità*, presentazione dei contenuti secondo i diversi linguaggi della fede e *indicazioni* per l'esperienza di fede. *Itinerario* veniva a significare quindi: progressione pedagogica (cioè insegnare a Pierino conoscendo Pierino) e integrazione tra i linguaggi o dimensioni della pastorale. Inoltre la pastorale interpretò il progetto di "rievangelizzazione" come rinnovata "spiegazione" dei sacramenti.

Sotto la pressione dei pedagogisti prese corpo l'idea di ripensare l'insieme dei

catechismi come "progetto". A tale scopo venne redatto il prezioso volumetto *Itinerario per la vita cristiana* (UCN 1984). Tuttavia il testo non elaborò una idea teologico-pastorale di *itinerario*. Si scelse il modello della progettazione didattica. Una scelta che conferma l'idea di catechesi come "spiegazione" della vita cristiana. Prevale il compito di istruire mentre troppo debole è la riflessione metodologica sulla dimensione dell'"apprendimento" della esperienza di fede.

L'accentuarsi della scristianizzazione, la richiesta formale della Santa Sede di fare una verifica in vista della approvazione definitiva dei testi come *catechismi della Chiesa italiana*, e il desiderio di attuare le indicazioni dell'*Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA 1972), accolte e riformulate nel *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti* (RICA 1978), portarono i vescovi a proporre un rilancio della catechesi in prospettiva missionaria. In occasione del Convegno nazionale "Catechisti per una Chiesa missionaria" (1988) venne presentata una *Lettera di riconsegna del DB* (CEI 1988) che confermava le indicazioni del 1970 ma al tempo stesso al n. 7 chiedeva una riarticolazione dell'itinerario secondo le *età spirituali*: itinerari che vanno dall'annuncio al Battesimo e itinerari differenziati secondo una triplice articolazione: iniziazione alla vita cristiana, crescita e maturazione nella fede, formazione sistematica e permanente. *Si iniziava quindi a superare l'idea delle tappe evolutive psico-sociali*. Di conseguenza, a seguito di tale rinnovata impostazione, si iniziò una seconda stesura dei catechismi (1991-1997) che accentuava il passaggio dalla dimensione battesimale alla finalità apologetica della trasmissione della fede.

Nella catechesi italiana postconciliare prevale il compito di istruire; debole è la riflessione metodologica sull'"apprendimento" della fede.

1.1.2. Le indicazioni date dagli anni Novanta ad oggi

Dopo gli anni '90 incentrati sulla "decisa quanto inutile" riappropriazione della "via veritativa" imposta da alcuni settori della Chiesa italiana[3] come risolutiva per realizzare la Nuova Evangelizzazione, il primo decennio del nuovo millennio si apre con quattro "svolte" che vogliono superare l'insufficienza della direzione precedente.

In vista di una nuova potenzialità iniziatica (missionaria) della pastorale, tra il 1997 e il 2003 i vescovi hanno proposto una riflessione sulla pratica catecumenale. Contemporaneamente (o parallelamente?) si proponeva il tema della "comunicazione della fede" (2001) incentrata sulla qualità del messaggio e dei suoi canali/codici di trasmissione e una forte sottolineatura della relazione interpersonale. Le riflessioni del Convegno di Verona (2006), inoltre, hanno portato in superficie l'insofferenza verso una proposta evangelizzatrice realizzata contro la cultura e la dimensione esperienziale della fede. Si invoca invece una nuova stagione della integrazione fede-vita o mediazione culturale della fede.

A mio parere, è la quarta svolta che permetterà – se ben approfondita – ripensamenti ancora più profondi. Gli orientamenti dell'episcopato per il 2010-2020, riferendosi al magistero di Benedetto XVI, parlano di un contesto in cui la socializzazione non si interessa di formare vere personalità e, escludendo la prospettiva religiosa, non ne

sarebbero neppure capaci. La "svolta" educativa sposta decisamente la questione dalla "corretta comunicazione" della fede alla descrizione delle "condizioni pedagogiche per una fruttuosa accoglienza" del messaggio dentro la vita e i dinamismi di crescita delle persone. Il movimento, insomma, è *dall'oggetto al soggetto*.

In molti modi si è provato con molta fatica a dare continuità a tali recenti impostazioni pastorali "missionarie". Ma i diversi sforzi non sembrano portare ad una unità di prospettiva. La stessa proposta "catecumenale" che sembrava avere raggiunto un consenso unanime mostra le sue insufficienze perché l'interesse dei catecumeni non è migliorato e soprattutto gli esiti non sembrano conseguenti.

Il limite maggiore di queste indicazioni consiste nel dipendere ancora dalla prospettiva della *comunicazione come trasmissione*, senza assumere come compito fondamentale della catechesi il sostegno alla accoglienza e interiorizzazione del messaggio. È invece necessario costruire un itinerario centrato sulla scelta di permettere e sostenere la risposta del catecumeno e la sua trasformazione-abilitazione all'esercizio della vita cristiana dentro la missione della comunità.

Questo è possibile se ripensiamo l'itinerario a partire dai dinamismi della persona umana e dei gruppi sociali e declinato secondo le tappe di crescita religiosa. È dunque opportuno riprendere il cammino della ricerca catechetica sulla questione epocale della sua riflessione. La catechetica, infatti, studia l'itinerario formativo nella comunità cristiana in un preciso contesto socio-culturale.[4]

Le riflessioni del Convegno di Verona (2006) hanno portato in superficie l'insofferenza verso una proposta evangelizzatrice realizzata contro la cultura e la dimensione esperienziale della fede.

1.2. Le mancate scelte di *Annuncio e catechesi*

Nel 2010, per il 40° anniversario del DB, la Commissione episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi – a nome della CEI – pubblica un documento che rappresenta una vera "riscrittura" del dispositivo catechistico italiano.[5] Letto nella ottica della identificazione di un itinerario adatto alla attuale situazione pastorale, il documento offre notevoli indicazioni per una pedagogia della fede.

Affida alla catechesi due compiti, l'annuncio e la formazione, declinati secondo il modello catecumenale (nn. 10.13.14). Per tali compiti recupera chiaramente lo scopo indicato da DB 38: la formazione della *mentalità di fede* (formula, insieme ad integrazione-fede vita, presto scomparsa dal vocabolario pastorale), da cui derivare i diversi itinerari formativi (n. 17).

A partire dall'invito del Convegno di Verona delinea anche una nuova "epistemologia" catechetica ripensata a partire dal principio di costruire tutto l'agire pastorale attorno alla persona (n. 11) e ai diversi soggetti; inserisce la catechesi nella vita di comunità senza la quale si «compromette molto l'efficacia della catechesi» (n. 12); pensa l'annuncio e la catechesi come attualizzazione della storia del messaggio biblico attraverso la lettura dei segni dei tempi (n. 15); dà importanza al dialogo culturale teso a

valorizzare il rapporto tra fede e ragione per vivere nella compagnia degli uomini, nell'ascolto, il confronto e la condivisione del bene di tutti (n. 16).

La positività del documento rischia di essere non compresa o anche equivocata se non si inserisce in una chiara teologia e pastorale missionaria. L'annuncio ha bisogno di una nuova inculturazione e non solo di una migliore comunicazione o difesa della espressione linguistica precedente. La formazione catechistica deve essere pensata dentro la globalità del compito di costruzione della persona e non solo utilizzando l'esperienza umana come veicolo comunicativo.

Più esattamente pesa molto il perdurare di una *dissociazione epistemologica* evidente tra la prima parte del documento, dedicata alla riaffermazione dottrinale del messaggio, e la seconda che, invece, presenta obiettivi di rinnovata attenzione ai contesti culturali. Se non si chiariscono queste incertezze la catechesi italiana rischia di ritornare alla dissociazione prodotta da *Acerbo nimis* (1905) con la conseguenza di pensare la missione come sola questione di metodo.

Assumere lo "slogan" *mentalità di fede* – come fa nuovamente e con coraggio il documento dopo un oblio durato 40 anni – non può più essere una operazione «ingenua».[6] L'itinerario catechistico non può ancora essere modulato sul compito "trasmettitivo", ma deve fare la scelta dell'accompagnamento della libertà della persona. La scelta deve farsi carico della interiorizzazione-integrazione e non solo invocarla o richiederla.

1.3. La questione di fondo: itinerario per quale obiettivo?

1.3.1. Il perdurante accento sulla trasmissione del messaggio

Dispiace affermare che le riflessioni in circolazione in questi ultimi 15/20 anni continuano a mettere l'accento sulla sola preoccupazione di assicurare la trasmissione del messaggio della fede. Rimangono, cioè, nel cuore del guado senza dare soluzione alla crisi pastorale in atto.[7] Per tale obiettivo si studiano nuove modalità comunicative; si rinforzano i compiti dei diversi soggetti pastorali e si sperimentano percorsi che "sorprendano" il destinatario del messaggio.

Chi scrive ha qualche perplessità per questi tentativi che – intesi come metodi di primo annuncio – non mettono l'accento sulla questione decisiva che sembra essere la questione della inculturazione e significazione culturale del messaggio stesso. Inoltre la preoccupazione "trasmettitiva" è forviante se nasconde il cuore del problema: nella esperienza italiana l'insieme della offerta formativa *non raggiunge il cuore delle persone. Il messaggio continua ad essere conosciuto ma come "separato" dalla vita*.

Le riflessioni catechetiche in circolazione in questi ultimi 15/20 anni continuano a mettere l'accento sulla sola preoccupazione di assicurare la trasmissione del messaggio della fede.

In realtà le cause del *gap* missionario va cercato nella incertezza della definizione degli scopi del rinnovamento "missionario" della catechesi in Italia. È significativo il dato del Rapporto Censis 2011 per il quale la tradizione religiosa incide per il 21,5% nella definizione dell'identità nazionale. Ma quando si parla di incidenza nella formazione delle

basi profonde dell'identità, l'appartenenza religiosa personale incide solo per il 3,7%.[8]

Il mondo culturale italiano non rifiuta il cristianesimo; lo continua ad utilizzare come religione con significati estranei alla vita quotidiana. Un linguaggio indipendente dalle sue radici, tradizioni e comunità di riferimento. Una conferma viene dalla recente inchiesta di Garelli.[9] In crisi, quindi, e da molto tempo, è la qualità della catechesi praticata più che la mancanza di un primo annuncio. La crisi deriva dalla *non incidenza* dei primi annunci in uso nelle comunità.

Riflettere su questa linea interpretativa comporta riconoscere l'incertezza teologico-pastorale del termine "catechesi".[10] Incertezza che continua a generare equivoci sui compiti della catechesi.

1.3.2. Un itinerario per la maturità di fede e l'esercizio della vita cristiana

Seguendo *Christus Dominus* (CD) 14 sarà importante definire compito della catechesi la maturità di fede e lo sviluppo o esercizio della vita cristiana. Queste finalità sono state ben descritte nel *Direttorio Catechistico Generale* del 1971 (nn. 16-21). Si sono tuttavia progressivamente smarrite o rifiutate a vantaggio di un ritorno alla funzione di apologetica dottrinale o di un vago principio di relazione e comunione spirituale. Si è passati quindi dalla funzione formativa alla vaga e ripetitiva funzione rievangelizzante che lascia praticamente *solo* il credente di fronte al suo compito di testimonianza o lo riduce all'esercizio della difesa della fede.

Riprendere le indicazioni del 1971 non significa negare la necessità di un loro ripensamento. Le finalità affidate alla catechesi in quella stagione, infatti, non avevano adeguata strumentazione.[11] La finalità catechistico-formativa fu svuotata dalla successiva scelta della catechesi per età psicologiche. Questa continuava l'impostazione conoscitiva della catechesi. Nel contesto italiano tale limite va collegato con quello ancora più decisivo che è frutto della scelta fatta dal progetto catechistico italiano e dai "catechismi per la vita cristiana" che, di fatto, non hanno mai definito cosa sia "vita cristiana". Correndo il rischio, appunto, di far rimanere gli operatori nella semplificazione tridentina, cioè nella preoccupazione di curare la conoscenza della dottrina, la pratica sacramentale, il comportamento morale. Per questa "immagine o stile" di cristiano non c'è bisogno di evangelizzazione "nuova" ma solo nuove forme di pressione sociale.

Occorre ripensare il compito catechistico in termini di abilitazione alla decisione per la fede e sviluppo delle competenze per l'esercizio della vita cristiana.

Il passaggio alla complementarità tra catechesi per la *fides quae* e catechesi per la *fides qua* (la vita cristiana) comporta ripensare il compito catechistico in termini di *abilitazione alla decisione per la fede e sviluppo delle competenze per l'esercizio della vita cristiana*. Comporta ripensare tutto questo in vista di un obiettivo pastorale che unisca la qualificazione delle comunità e l'accesso di popolo al cristianesimo (catecumenato di popolo). Non quindi nella prospettiva elitaria, ma neppure in quella solamente religiosa.

Si tratta di continuare la parabola del seminatore. Dopo due tentativi di spiegazione, Gesù dice chiaramente: perché

il seme seminato dalla azione divina nei cuori non vada sprecato o annullato, si deve ricostruire attorno al seme il terreno buono. Si deve spostarlo, o tagliere le spine o metterci terreno attorno. In buona sostanza: se è importante il tema dell'annuncio è ancora più importante non sprecare il senso religioso della cultura italiana che si manifesta nella richiesta ancora molto presente di sacramento o di frequentazione di ambienti cristiani.

L'attenzione maggiore va posta al tema già indicato fin dagli inizi degli anni '60: come *superare il formalismo religioso* che porta all'inevitabile *dissociazione fede e vita*?[12] Un formalismo *prodotto* proprio dall'itinerario catechistico offerto.

1.4. Riprendere riflessioni e proposte catechetiche non considerate

Per rinnovare l'*itinerario formativo* bisognerà riprendere *altre* grandi riflessioni ed esperienze catechetiche presenti in progetti o prospettive elaborate negli anni e troppo presto abbandonate.[13]

1.4.1. Progetti centrati sui dinamismi della persona

Nella linea di una catechesi per la integrazione fede-vita e il superamento del formalismo religioso, l'itinerario veniva pensato come costruzione del ponte tra messaggio e dinamismi-compiti della personalità. Si basava sulla necessità o opportunità di unire in senso stretto la maturità di fede con la maturità umana attraverso una teologia dell'educazione espressione della teologia della incarnazione e delle realtà terrestri.[14] Questa intuizione fu proposta in più direzioni:[15] nella linea della pedagogia dei contenuti in rapporto alla costruzione della personalità; nella via della ristrutturazione dell'itinerario come educazione degli atteggiamenti della vita cristiana e sostegno alla risposta di fede; infine come progressione che interagisce con i dinamismi della crescita umana. La riflessione attuale preferisce unire più profondamente la dimensione religiosa della persona con la maturità umana.[16]

1.4.2. Progetti centrati sul rapporto verità e coscienza

Parallelamente si sviluppava la riflessione "milanese".[17] G. Angelini definiva il compito della catechesi come studio dell'insieme dei sostegni alla costruzione della coscienza credente messa in discussione dalla frantumazione dei saperi, dalle interpretazioni antropologiche delle scienze umane e dalla formazione come semplice socializzazione. Si potrebbe forse dire che tale riflessione coglie l'altro aspetto della crisi pastorale: quello della cultura.

Da questa impostazione non scaturisce una idea di progetto, ma una metodologia centrata sul compito di consapevolezza culturale. Una progettualità di fondo che si può collegare con il magistero di C.M. Martini. Alla base infatti c'è l'itinerario fondamentale costituito dalla comprensione del messaggio biblico che apre agli itinerari sacramentali. Formalmente rimane nella prospettiva delle età psicologiche ma già arricchita da quella delle *età della vita spirituale*. Negli anni '90 la prospettiva si arricchisce della categoria "appropriazione della fede" attraverso la esperienza cristiana della *traditio symboli e redditio symboli* e la metodologia della costruzione della personale "regola di vita".

1.4.3. Progetti centrati sulla esperienza in comunità

Grande sviluppo hanno avuto in Italia le metodologie legate alle diverse Associazioni. Le loro differenti metodologie hanno in comune alcune scelte: la preferenza degli adulti; la libertà formativa;

la piccola comunità di appartenenza, luogo e contesto per favorire l'adesione e la trasmissione-assimilazione del modello; la mistagogia come via e non come atto post-sacramentale; un'ampia distribuzione della ministerialità catechistica. Alcune Associazioni hanno prodotto veri *progetti catechistici* centrati sull'esercizio pratico della vita cristiana, proposti unendo esperienza umana, associativa e proposta cristiana.[18]

1.4.4. Progetti dei nuovi Movimenti

A queste indicazioni, purtroppo già con *Catechesi Tradendae* (1979) furono preferite le esperienze[19] dei *nuovi* Movimenti. Essi sono portatori di particolari spiritualità che favoriscono l'identificazione e interiorizzazione di specifiche esperienze dal forte carattere kerigmatico della proposta di fede che si oppone alle deviazioni culturali. Queste esperienze non sono sorrette da una riflessione su *progetto* e *itinerario*. Questi ultimi si identificano con la pedagogia della tradizione[20] interna al movimento stesso (*traditio*), con poca attenzione alla inculturazione e ai diversi contesti, mentre prevale una forma di "autoreferenzialità" del linguaggio teologico e incertezze sulla figura di cristiano adulto.

2. LA FORMA DELL'ITINERARIO. SCELTE PER UN NUOVO PROGETTO CATECHISTICO

Uso il termine "itinerario" nella prospettiva già utilizzata da DB 30 e dal testo dell'UCN già richiamato. All'interno di un progetto che indica le direzioni di fondo a cui ispirarsi, *itinerario* segnala il cammino esemplare da seguire e da contestualizzare. Indica quindi la forma complessiva della proposta della offerta formativa ecclesiale.

L'itinerario dovrà essere inserito e sostenuto da un "nuovo progetto catechistico". Uso il termine "progetto" nella accezione che sta avendo in teologia pastorale.[21] Da una parte esso viene usato per indicare la via per superare le difficoltà della missione. Difficoltà da cercare nella mancanza di un quadro interpretativo adatto che offra una chiave di lettura adeguata della complessità della situazione culturale e storico-salvifica. Dall'altra parte utilizzo il termine in senso più didattico per indicare una "matrice" che permetta la modellizzazione degli interventi in situazioni differenti.

Da questo punto di vista la catechetica è passata attraverso diversi tentativi: dal paradigma storico-salvifico a quello antropologico a quello comunicativo utilizzando come "matrice" i tentativi della catechesi attiva, quella della correlazione esperienziale e, recentemente, dell'apprendimento o animazione culturale.

All'interno di un progetto che indica le direzioni di fondo a cui ispirarsi, "itinerario" segnala il cammino esemplare da seguire e da contestualizzare.

Se per l'evangelizzazione sembra avere consenso l'opzione per il paradigma narrativo inteso come tema capace di unire dialogo, annuncio, testimonianza e rela-

zione, nel campo formativo, proprio della catechesi, ritengo utile individuare il nucleo sintetico per un nuovo paradigma nel concetto di *interiorizzazione-integrazione*.[22] Questa espressione sottolinea che il compito dell'itinerario è quello di permettere l'inserimento vitale del messaggio e l'esercizio della vita cristiana nella progettualità della persona fino ad essere vissuti come espressione della propria personalità. In una parola: recuperare la prospettiva della catechesi per la *personalità cristiana*.[23] Le esperienze e riflessioni citate ci permettono di mettere in ordine le dimensioni strutturali per ripensare adeguatamente l'insieme dell'*itinerario per la vita cristiana*. Si potrebbe riassumere l'insieme affermando che abbiamo bisogno di un itinerario *per radicare il seme della Parola e per sviluppare l'armatura di Cristo*.

2.1. Tra teologia e pedagogia

Occorre riflettere sulla natura stessa del concetto di itinerario nella prospettiva religiosa e cristiana. Nel contesto pre-scientifico l'insieme delle pratiche religiose rappresentava l'itinerario formativo principale delle culture.[24] Tali pratiche davano corpo all'itinerario attraverso le feste e i riti che pedagogizzavano e attualizzavano i miti fondatori interpretati dentro un quadro dottrinale.

In un contesto culturale in cui ogni passaggio della vita umana, personale e sociale, è indagato con criteri e metodi specifici, anche l'itinerario formativo entra nel conflitto delle scienze che rivendicano ognuna per sé di possedere la chiave della *trasformazione* della persona che è lo scopo dell'itinerario. Nel nostro contesto la disputa si manifesta tra il valore trasformativo della economia sacramentale e l'economia pedagogica o psico-sociale.

In passato il tema si risolveva facilmente con le categorie della antropologia teologica che si ritagliavano una specifica competenza nel campo della "salvezza della persona". L'ingresso delle "scienze dell'anima" relativizza questa certezza della teologia. È ingenuo difendere ancora la tesi che la trasformazione salvifica agisca solo dentro l'economia sacramentale e che sia solo patrimonio della Chiesa. Lo stesso magistero, in più occasioni, invita a tenere in conto di queste scienze nella realizzazione dei percorsi formativi dei diversi soggetti ecclesiali. Nel campo della catechesi questo è stato affermato decisamente con CD 14. Nonostante continui tentativi di tornare alla autoreferenzialità educativa la direzione è ormai tracciata. La relazione tra teologia e pedagogia è inevitabile. Si tratta solo di trovare i giusti equilibri e relazioni tra i due saperi.[25]

2.2. Nel rispetto della complessità della pratica formativa

Un notevole aiuto per la riformulazione dell'itinerario formativo ecclesiale viene dai diversi rinnovamenti pedagogici che nascono dallo sviluppo della modernità e della post-modernità. Il nuovo contesto pedagogico[26] ha modificato la natura epistemologica del processo formativo. Si è passati dalla pedagogia alle scienze dell'educazione, ovvero dalla scienza della *trasmissione* di una cultura al sostegno della *personalizzazione nel personale progetto di vita* delle nuove generazioni. Di conseguenza, la pedagogia ha dovuto rimodellare il suo itinerario in modo che rispettasse il processo di apprendimento e i passaggi sociali della crescita-maturità della persona.

L'apprendimento è il nuovo tema generatore della pedagogia.[27] Il termine integra e supera il tradizionale compito dell'insegnamento. Questa scelta per-

mette di riformulare il rapporto docente-discente in modo che la trasmissione tradizionale della cultura avvenga dentro la libertà della persona: nella motivazione ad apprendere e nella sequenza propria dell'apprendimento umano.

Ma contemporaneamente si è sviluppata la riflessione sul tempo *evolutivo* cioè sulla collocazione più adatta degli interventi educativi nel corso dell'esistenza. La pedagogia intesa come istruzione o introduzione alla cultura aveva bisogno solo di una scolarizzazione di base. Solo le *élites* sociali (ed ecclesiali!) avevano bisogno di una istruzione superiore. La pedagogia come *formazione della personalità* passa invece attraverso passaggi più definiti: la socializzazione (primaria e secondaria), la presa di distanza dalla stessa tradizione e dalla sua riformulazione, la educazione del proprio progetto di vita, la formazione delle competenze di vita. In modo semplificato si può dire che il processo pedagogico si deve occupare di abilitare alla cura di sé e all'inserimento nella cultura di una comunità di riferimento.[28] Per il futuro delle società è insufficiente il modello della sola istruzione di base. Questo è l'attuale problema delle istituzioni educative. Anche per la Chiesa.[29]

Il primo tentativo di superamento di questi modelli formativi venne con l'introduzione del concetto di *educazione permanente* e *comunità educante*.[30] Una riformulazione a tutto vantaggio delle istituzioni tramite l'ambiguità nell'uso del termine "educazione" formalmente centrato sulla acquisizione del personale progetto di vita *ma* dentro il quadro delle informazioni stabilito dalle istituzioni stesse. Veniva meno – tra l'altro – il progetto di descolarizzazione dei processi socializzanti a vantaggio di un approccio più fraternale e comunionale proposto dal "teologo" e pedagogista I. Illich. Venivano inoltre limitate le pratiche di (auto)liberazione attraverso le pedagogie di coscientizzazione ispirate alla pedagogia di P. Freire.

L'insufficienza della scelta della "educazione permanente" si è manifestata immediatamente e proprio a partire dalla "formazione degli adulti". Le attuali pratiche di andragogia partono precisamente dal superamento della logica della formazione dedotta *solo* dagli scopi delle istituzioni e che non assume la persona come fonte della motivazione.[31] Nasce così la scelta della *pedagogia centrata sul destinatario* (che quindi diventa soggetto), accompagnato nel suo compito di apprendimento attraverso pratiche di *autoformazione*. Queste, per favorire il rapporto tra soggetto e tradizione culturale, utilizzano la narrazione biografica come via principale della propria "riflessività" (interiorizzazione dell'apprendimento).[32] In Italia questa ricerca si riferisce soprattutto al lavoro di D. Demetrio.[33]

Le attuali pratiche di formazione degli adulti partono dal superamento della logica della formazione dedotta solo dagli scopi delle istituzioni e che non assume la persona stessa come fonte della motivazione.

In sintesi il processo formativo si definisce oggi collegato a tre dimensioni progressive e interagenti: la tradizione, la educazione e la formazione. Il compito pastorale e l'itinerario di fede dovranno adeguarsi a questa situazione.[34]

2.3. Itinerario e sviluppo della dimensione religiosa della persona

Per *radicare il seme della Parola* occorre favorire la integrazione del messaggio

con il progetto di vita. Questo obiettivo veniva perseguito attraverso la pratica sacramentale (soprattutto l'Eucaristia e la Penitenza) che rappresentava il luogo-pedagogia "di popolo" per la perseveranza e crescita cristiana. Riflessioni recenti enfatizzano molto questo luogo formativo.[35] Occorre ricordare che la crisi religiosa di cui noi soffriamo proviene proprio da quella impostazione. La Chiesa non può limitarsi alla esortazione per una rinnovata pratica liturgica. È troppo evidente che la stessa teologia liturgica del XX secolo si è inceppata proprio sulle vie per realizzare una «fructuosa partecipatio».[36]

2.3.1. Compito evolutivo, autoformazione, sostegno pedagogico

Assumere il compito di interiorizzare il messaggio come centrale della azione educativa comporta spostare l'attenzione sulla relazione tra definizione di sé ed evoluzione dei compiti evolutivi della persona. La persona, cioè, definisce se stessa non in forma astratta ma come risposta ai suoi doveri: la gestione del proprio corpo, della sussistenza, della relazione interpersonale, delle tensioni intrapsichiche. L'unità interiore è data dalla ricerca di soluzione al "compito evolutivo", dalla risposta alle domande più urgenti della vita quotidiana a cui dar risposta in una data età o momento biografico.

"Compito evolutivo" è un concetto molto utilizzato da E. H. Erikson e Th. Lidz che descrivono l'itinerario umano come sviluppo del ciclo vitale attraverso passaggi di crisi o superamenti continui. La loro ricerca sposta l'attenzione dalle *capacità di comprensione* alla *definizione dei contenuti* della crescita umana. Compiti che sono al centro della preoccupazione e motivazione della persona e che per ciò stesso sono *vettori di integrazione* (cioè accoglienza e adattamento di nuovi modi di pensare) della persona. La pedagogia si configura, allora, come sostegno all'acquisizione delle competenze relative. Acquisizione che è di diversa natura come le analisi degli obiettivi ci hanno abituato a vedere.

La mediazione tra bisogni della persona e tradizione culturale è compito dell'Io. Il *Sé* o *Io* può trovarsi in situazioni differenti. La biografia precedente e la pluralità delle culture contemporanee possono rendere anche oggi "debole" l'Io. In ogni caso il processo educativo si deve far carico anche del sostegno alla identità oltre che alla destrutturazione dei "falsi miti" culturali.[37]

2.3.2. Dimensione religiosa e suo significato

È proprio dentro questo processo di auto-formazione o integrazione di personalità che trova il suo posto la dimensione religiosa della persona. La proposta religiosa e il linguaggio religioso hanno il compito di orientare la vita: offrire senso, indicare la direzione della esistenza, offrire una scala dei valori, fondare parte della salute psichica dell'individuo. L'esperienza cristiana è infatti decisione di acquisire come progetto di vita il messaggio cristiano e di testimoniarlo nella vita.[38]

Questa affermazione è tradizionale. Lo stato attuale della riflessione si interroga non tanto sul compito o funzione del linguaggio religioso, quanto sulla pedagogia necessaria allo sviluppo della dimensione religiosa della persona.

La catechetica trae grande profitto dagli studi sulla evoluzione della dimensione religiosa della persona. Questo studio è oggi molto più equilibrato rispetto alle prime origini della psicologia della religione. Non si limita alla patologia della religione, ma sviluppa le forme

del ruolo che essa ha nella psiche della persona.[39] Viene superata anche l'impostazione solamente cognitiva che ha guidato la pedagogia della religione fino agli anni '80. Le analisi di J. Fowler[40] ci permettono di avere un quadro evolutivo interessante. La sua descrizione delle tappe dello sviluppo religioso è costruita sulla percezione molto corretta che la dimensione religiosa non è separata dalle altre dimensioni umane ma ne rappresenta il nucleo centrale e unificante. La impostazione di questo autore fu troppo velocemente criticata di ridurre la conversione cristiana a dimensione psicosociale. La catechetica ha bisogno di riprendere questa strada.[41]

Non sono molto lontane da questa prospettiva recenti impostazioni *spirituali* di "itinerario cristiano".[42] Alcuni autori, infatti, teorizzano e sperimentano percorsi che recuperando le esperienze dei santi, tengono in conto delle teorie pedagogiche riferite e anche delle tradizioni spirituali delle grandi religioni asiatiche. Alcuni di questi percorsi nascono dalla rilettura cristiana di tali riflessioni, altri si dedicano a sviluppare un cammino genericamente spirituale senza aderire esplicitamente a qualche religione storica. Si può collegare a queste pedagogie anche l'attuale sensibilità per pratiche pastorali e formative centrate sulla *riflessività o consapevolezza dell'azione* attraverso un lavoro personale e di comunità che abbia come riferimento costante e vitale il *paradigma laboratoriale*, nella forma che ultimamente si va declinando delle "comunità di pratica".[43]

Queste indicazioni non definiscono già gli *itinerari di conversione* ma sono suggerimenti basilari per la *costruzione delle condizioni psichiche* necessarie per una vera conversione. Questa prospettiva ha il vantaggio di non accontentarsi di affidare al altri il compito di una integrazione fede e vita, ma di costruirsi proprio sul compito pedagogico della integrazione della persona. Ha inoltre il vantaggio di trovare molti punti di collegamento con la tradizione spirituale propria delle culture, anche della tradizione spirituale cristiana. Questo permette di offrire un terreno adatto dove radicare (integrare) la specifica proposta cristiana. È quindi una impostazione *missionaria*.

2.4. Per una catechesi come abilitazione delle competenze di vita cristiana (l'armatura di Cristo)

Radicare il messaggio è solo il primo compito della formazione cristiana. L'interiorizzazione/integrazione è condizione intrapsichica (obiettivo pastorale) necessaria *per l'esercizio della vita cristiana*. La vita cristiana che nasce dalla conversione-metanoia (frutto dell'evangelizzazione) si sostanzia di interpretazione, decisione e organizzazione di una pratica.[44] La pratica della fede è, appunto, l'esercizio della vita cristiana. Mentre la teologia ne studia i contenuti, sempre in rapporto ai contesti culturali, la catechetica ne studia le condizioni pastorali e *personali*. Da qui il compito pedagogico che ne deriva.

2.4.1. Ma cos'è "vita cristiana"?

In verità, sia la teologia sia la pastorale faticano a definire il campo semantico "vita cristiana". Anche il progetto catechistico italiano, che pure usa ufficialmente l'espressione, non ne dà mai una spiegazione organica. Seguendo la *Lumen Gentium* e la cristologia dei *tria munera* sarà utile prendere avvio dalla teologia battesimale che ricorda che l'unzione battesimale (crismale) è proprio l'inserimento nella pratica messianica di Gesù.[45] Tuttavia la catechesi della vita cristiana non si può limitare ad una

descrizione teologico-pastorale. L'intuizione conciliare dovrà essere ripensata in termini pedagogici, pertanto la catechetica deve elaborare una *pedagogia della vita cristiana*. A tale proposito ho già presentato una possibile declinazione della vita cristiana secondo cinque aree.[46]

L'iniziazione alla pratica della vita cristiana si limitava nel passato ad utilizzare la pedagogia dell'istruzione, fondata sul principio di autorità, e sulla pedagogia della imitazione (degli adulti e dei modelli di santità). Il tutto sostenuto dalla situazione di cristianità favorita dalla pastorale di pietà popolare. Il nostro contesto ha perso il catecumenato sociale e ha sviluppato notevolmente l'esigenza di soggettivazione della vita. Anche per questo il processo pedagogico della iniziazione alla vita cristiana si presenta più vasto e include la sperimentazione e abilitazione dell'esercizio di tale vita.

La catechesi del XX secolo ha sviluppato alcune modalità di realizzazione di tale necessità trasformativa. In un contesto nel quale era impossibile intervenire sulla qualità del messaggio e delle finalità della catechesi, i "metodi attivi" (soprattutto nella versione didattica e catechetica di M. Casotti e G. Nosengo) apportarono alla catechesi la via della "ricostruzione" della verità operata dal catecumeno (in contesto di gruppo) attraverso la personalizzazione *didattica* della ricerca. Di fronte alla situazione della fine della cristianità e la scristianizzazione culturale di molte classi sociali, il metodo della *Révision de vie* introdusse la celebre triade del *vedere-giudicare-agire* come via per la appropriazione della vita cristiana, operando un legame inscindibile tra catechesi e spiritualità (ignaziana). In anni più recenti il modello è stato lungamente declinato e ripresentato dalla "scuola di animazione culturale" di *Note di Pastorale Giovanile* che, andando oltre, ha elaborato l'unione tra le dimensioni o atteggiamenti della vita cristiana con le metodologie dei processi culturali.[47]

L'attuale riflessione catechetica si interroga non tanto sul compito o funzione del linguaggio religioso, quanto sulla pedagogia necessaria allo sviluppo della dimensione religiosa della persona.

2.4.2. L'apprendimento di "competenze" di vita cristiana

Per tale scopo mi sembra molto utile riprendere la categoria pedagogica della "competenza cristiana". Il termine[48] esprime l'acquisizione di capacità attraverso cui si permette al credente di attualizzare e attuare la vocazione ricevuta. Il termine viene evidenziato dalla pratica formativa del mondo del lavoro in modo particolare durante gli anni '90. La vita (lavorativa) ha sempre bisogno, infatti, di innovazione e creatività.

Con questa espressione si vogliono superare due limiti propri del precedente modello della formazione permanente. Da una parte si supera il modello dell'apprendimento per semplice imitazione che è sufficiente in una cultura di lunga stabilità innovativa. Supera anche la incerta pratica formativa legata alla formula del "processo formativo", dove l'accento era messo sulla attivazione dell'apprendimento e quindi sulle motivazioni del processo.

La pedagogia delle competenze è basata sull'insieme di diverse metodologie centrate sulla pratica di apprendimento e dei processi comunicativi interpersonali. Al centro non è la descrizione e defini-

zione del comportamento (valori, protocolli o norme) ma le azioni (i verbi) che ne compongono l'agire desiderato. L'apprendimento di tali capacità avviene attraverso "tentativo ed errore", quindi con l'esperienza in atto (e non solo ricordata). Si realizza se l'esperienza è condotta "fuori dell'aula" (nei contesti di vita) e avviene nella simulazione della situazione o, meglio, nella sperimentazione reale della risposta da dare ad una situazione. L'apprendimento di competenze è favorito dalla presenza di una "comunità di apprendimento" che condivide lo scopo e lo manifesta attraverso il "lavoro cooperativo". Questa pratica unisce: *la tradizione, la missione della comunità, le motivazioni della persona e la sua creatività*.

Riferita alla pastorale catechistica la formazione per competenze svolge una vera *funzione mistagogica*. Ha lo scopo di andare oltre la definizione e presentazione della vita cristiana (dimensione cognitiva certamente importante) e di sviluppare le capacità di esercizio della esperienza cristiana nei diversi ambiti della vita e dei contesti missionari. In questo modo la tradizione diventa orizzonte comunitario entro cui ciascuno personalizza il proprio stile di vita e dà risposte integrate alla situazione. Si propone una formazione "integrata" ovvero centrata sull'interiorizzazione e abilitazione della pratica evangelica in una comunità. Si supera il pericolo della formazione intellettuale.

3. VERSO UN ITINERARIO CONDIVISO

La Chiesa italiana sembra fare la scelta di ripensare l'itinerario formativo della vita cristiana nella linea richiesta dal *Direttorio Generale per la Catechesi* (1997) che, riprendendo le indicazioni del catecumenato di OICA 1972, chiede di pensare la catechesi come primo annuncio, iniziazione e formazione cristiana (mistagogia). Come affermato, questo schema ha il suo valore ma va ripensato nella prospettiva della progressione sociale e intrapsichica del catecumeno e credente. Credo che un itinerario adeguato debba tener presente il duplice binario che compone la progressione formativa descritta nelle riflessioni appena accennate. Il lavoro futuro deve avere il coraggio di non limitarsi alla descrizione dei passaggi esterni del cammino di fede ma di fare la scelta di indicare per ogni passaggio di vita il punto di riferimento entro cui collocare ogni dimensione o linguaggio della fede. L'insieme della Chiesa italiana non deve cadere negli errori del passato, quando si fece un (ottimo) testo di principi teologico-pastorali *senza* tentare una traduzione coerente degli stessi. Come più volte mostrato, non è sufficiente pensare di aver risolto il compito formativo con la sola reintroduzione di un modello catecumenale che non includa al suo interno un ripensamento di natura antropologica. Sarebbe permanere nel problema che ci preoccupa da diversi decenni.

[1] Mi collego idealmente a due mie riflessioni precedenti *Il ritorno dell'educativo nella pastorale/1* e */2*, in *Catechesi* 81 (2011-2012) 1, 23-31 e 2, 3-13.

[2] L. Meddi, *Lettura critica del Documento di base per il rinnovamento della catechesi in Italia*, in G. Alcamo (ed.), *Il compito educativo della catechesi. Il contributo del Documento Base*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2011, pp. 59-78.

[3] C. Ruini, *Pastorale e catechesi. Per una nuova strategia del progetto catechistico italiano negli anni '90*, in *Notiziario dell'UCN* 17 (1988) 4/5, 185-208.

[4] L. Meddi, *L'autocomprensione della catechetica nel cammino della teologia italiana nel post-Concilio*, in Associazione Italiana dei Catecheti, *Cateche-*

si ed educazione. Un rapporto possibile e fecondo, a cura di F. Kannheiser Feliziani, Torino-Leumann, Elledici 2011, pp. 177-205.

[5] CEI - 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*, 2010, 4 aprile.

[6] L. Meddi, *Il processo di interiorizzazione della fede*, in *Note di Pastorale Giovanile* 32 (1998) 8, 33-52.

[7] L. Meddi, *La proposta catechistica in Italia. Direzioni, progetti, problemi. Relazione al Colloquio internazionale "La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi. Villa Cagnola, Gazzada (Varese) 20-22 ottobre 2011* (in corso di pubblicazione; sintesi provvisoria in http://www.lucianomeddi.eu/interventi/articoli005.htm).

[8] Censis, *Italia in sospensione, ma di fronte all'emergenza c'è una responsabilità collettiva pronta a entrare in gioco. Comunicato stampa*, Roma, Franco Angeli 2011 [http://www.censis.it/].

[9] F. Garelli, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna, Il Mulino 2011.

[10] G. Angelini, *La catechesi dal Vaticano II a oggi. Analisi storica per chiarire i problemi e le linee della catechesi ai nostri giorni*, in *Catechisti Testimoni. Atti del IV convegno catechistico diocesano (Busto Arsizio 30 settembre-6 ottobre 1984)*, Milano, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi 1985, pp. 49-85.

[11] Grande influsso ebbe la semplificazione del testo di J. Colomb, *Le service de l'Évangile*, 2 voll., Paris, Desclée 1968.

[12] DB 52. Cf Gc. Negri, *Considerazioni sul fenomeno della dissociazione tra sapere religioso e mentalità di vita*, in *Orientamenti Pedagogici* 8 (1961) 269-297; Gc. Milanesi, *Integrazione tra fede e cultura, problema centrale della pastorale catechetica*, in *Orientamenti Pedagogici* 14 (1967) 547-589; L. Meddi, *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Torino-Leumann, Elledici 1995.

[13] L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, Padova, Messaggero 2004, pp. 241-248.

[14] G. Groppo, *Educazione cristiana e catechesi*, Torino-Leumann, Elledici 1972.

[15] Gc. Negri, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici 1976; R. Tonelli, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Torino-Leumann, Elledici 1989; G. Morante, *Itinerario 2. Catechesi*, in *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa. Catechesi-Scuola-Mass Media*, Casale Monferrato, Piemme 1998, pp. 445-534.

[16] L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, pp. 223-250.

[17] G. Angelini, *La catechesi dal Vaticano II a oggi;* C.M. Martini, *Itinerari educativi. Seconda lettera per il programma pastorale "educare"*, Milano, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi 1988; F. Brovelli (ed.), *Comunità cristiana: la cura dei ragazzi, adolescenti e giovani. L'Oratorio oggi*, Milano, Ancora 1991; Aa. Vv. *Il seme e la terra buona. Giovani e fede: per un cammino di "appropriazione"*, Milano, Ancora 1993.

[18] ACI - Azione Cattolica Italiana, *Progetto*, Roma, AVE 1989; Id., *Progetto formativo*, Roma, AVE 2004; Agesci, *Dalla promessa alla partenza. Il progetto unitario di catechesi*, Milano, Ancora 1983.

[19] J. Castellano, *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, Roma, Edizioni OCD 2001; Pontificio Consiglio per i Laici, *Associazioni internazionali dei fedeli. Repertorio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2004; G. Alcamo, *Associazioni e Movimenti ecclesiali. Formazione, catechesi e dinamiche educative*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2011.

[20] G. Chiosso (ed.), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Torino, SEI 2009.

[21] J. Vecchi - J.M. Prellezo, *Progetto educativo pastorale. Elementi modulari*, Roma, LAS 1984; R. Tonelli, *Progetto educativo-pastorale*, in M. Midali - R. Tonelli (edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino-Leumann, Elledici 1989, pp. 793-796; M. Midali, *Progettazione pastorale*, in C. Dotolo - L. Meddi (edd.), *Adulti nella fede 2. Itinerari per la formazione del catechista degli adulti*, Bologna, Dehoniane 1992, pp. 137-151.

[22] Cf L. Meddi, *Il processo di interiorizzazione della fede*.

[23] Rimangono molto utili le indicazioni di: G. Del Lago, *Dinamismi della personalità e Grazia. Innesto dello sviluppo cristiano nello sviluppo psichico*, Torino-Leumann, Elledici 1970; Gc. Negri, *Il coordinamento catechistico in vista dell'unità della persona (cap. VIII e X del RdC)*, in Facoltà di Scienze dell'Educazione della Università Salesiana di Roma, *Il rinnovamento della catechesi in Italia*, Zürich, Pas-Verlag 1970, pp. 125-147e G. Sovernigo, *Educare alla fede. Come elaborare un progetto*, Bologna, Dehoniane 1995 (questo testo tuttavia non elabora una teoria dell'itinerario). Da considerare anche la ricerca che si ricollega a L.M. Rulla - F. Imoda - J. Ridick (edd.), *Antropologia della vocazione cristiana. 2. Conferme esistenziali*, Bologna, Dehoniane 2001[3]; F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Bologna, Dehoniane 2005.

[24] L. Meddi, *Religioni e pratiche formative*, in *Redemptoris Missio* 20 (2004) 2, 3-28.

[25] L. Meddi, *L'autocomprensione della catechetica*. Nella medesima prospettiva, anche se con qualche distinzione, va il recente G. Ruta, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, Messina, Coop. S. Tommaso - Torino-Leumann, Elledici 2010.

[26] C. Nanni, *Formare la persona nel contesto multiculturale*, in S. Paluzzi (ed.), *Catechesi missionaria. Bilancio e prospettive*, Bologna, EMI 2011, pp. 21-38.

[27] B. Schettini, *Apprendimento e cambiamento: crocevia dell'educazione e della catechesi in ogni età dell'uomo*, in L. Meddi (ed.), *Diventare cristiani. La*

catechesi come percorso formativo, Napoli, Luciano Editore 2002, pp. 39-52.

[28] Cf G. Chiosso, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Città di Castello, Mondadori 2004.

[29] Comitato per il progetto culturale della CEI (ed.), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Roma-Bari, Laterza 2009.

[30] E. Faure (ed.), *I documenti del Rapporto Faure. L'educazione in divenire*, Roma, Armando 1976.

[31] D. Lipari, *È possibile formare?*, in S. Calabrese (ed.), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, Torino-Leumann, Elledici 2004, pp. 39-54; D. Lipari, *Cosa rimane di 'formazione' oggi? Note preliminari per una esplorazione diacronica di un concetto e di una pratica*, in *Catechesi* 80 (2010-2011) 6, 3-18; Id., *Formatori. Etnografia di un arcipelago professionale*, Milano, Franco Angeli 2012.

[32] P. Zuppa, *Raccontarsi. Narrazione e autobiografia come formazione: tra andragogia e mistagogia*, in S. Calabrese (ed.) , *Catechesi e formazione*, pp. 139-148; P. Zuppa, *Raccontarsi per raccontare. La proposta autobiografica. Verso "nuovi" orizzonti per la formazione e la catechesi ecclesiale?/2*, in *Catechesi* 77 (2007-2008) 5, 56-69; Id., *Fare formazione nella Chiesa. Prospettive pedagogico-pastorali*, in *Rivista di Scienze Religiose* 24 (2010) 337-362; F. Cambi, *L'autobiografia come metodo formativo*, Roma-Bari, Laterza 2007[3].

[33] Si deve meglio riflettere sulla conclusione "religiosa" del suo percorso: D. Demetrio, *La religiosità degli increduli. Per incontrare i «gentili»*, Padova, Messaggero 2011. Cf anche *Non siamo "nuovi pagani". Demetrio: «Attraverso il dubbio pratico un'ascesi immanente»*, in Avvenire.it, 2011, 06 ottobre, A30.

[34] L. Meddi, *Per un adeguamento dei processi formativi nella comunità cristiana*, in Associazione Italiana Catechetica, *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, a cura di L. Meddi, Roma, Urbaniana University Press 2006, pp. 265-277. Cf anche Id., *L'educazione della fede: occasioni e contenuti*, in *Proposta Educativa* 3 (1994) 5, 20-27.

[35] A. Grillo, *Riti che educano. I sette sacramenti*, Assisi, Cittadella 2011; cf anche Id., *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.

[36] A. Grillo, *Liturgia e Sacramenti*, in G. Canobbio - P. Coda (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2: *Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova 2003, pp. 411-481; K.F. Pecklers, *Liturgia. La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani*, Brescia, Queriniana 2007.

[37] A. Manenti, *Vivere gli ideali: fra paura e desiderio*, Bologna, Dehoniane 1988; P. Vitz, *Psicologia e culto di sè. Studio critico*, Bologna, Dehoniane 1992; U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli 2009.

[38] A. Ronco, *Integrazione psichica e virtù: elementi di una psicologia delle virtù umane*, in *Seminarium* 3 (1969) 531-544; G. Del Lago, *Dinamismi della personalità e Grazia*; G. Sovernigo, *Religione e persona*, Bologna, Dehoniane 1988; Id., *Educare alla fede*.

[39] E. Fizzotti - M. Salustri, *Psicologia della religione con antologia dei testi fondamentali*, Roma, Città Nuova 2001.

[40] J. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York, Harper Collins 1995; Id., *Teologia e psicologia nello sviluppo della fede*, in *Concilium* 18 (1982) 6, 153-159.

[41] L. Meddi, *Stadi evolutivi della fede?*, in *Via, Verità e Vita* 44 (1995) 152, 44-53; P.-A. Gigùère, *Catéchèse et maturité de la foi*, Bruxelles, Novalis - Lumen Vitae 2002; N. Hintersteiner, *Le teorie sulle tappe della vita di fronte alla cultura globalizzata*, in *Concilium* 43 (2007) 5, 48-61; F. Feliziani Kannheiser, *Dimensione psico-pedagogica della religiosità del bambino*, in Aa.Vv., *Iniziazione cristiana per i nativi digitali. Orientamenti socio-pedagogici e catechistici*, Milano, Paoline 2012, pp. 63-94.

[42] A. Grün, *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia*. Intervista di J. Paulas e J. Šebek, Milano, Paoline 2004; M. Guzzi, *Yoga e preghiera cristiana. Percorsi di liberazione interiore*, Milano, Paoline 2009; M. Ballester, *Meditazione profonda e autocoscienza*, Padova, Messaggero 2010.

[43] P. Zuppa, *Fare formazione nella Chiesa*, p. 342. Cf anche G. Alessandrini, *Apprendimento e formazione come "pratiche" riflessive: principi operativi*, in Id., *Manuale per l'esperto dei processi formativi*, Roma, Carocci 2005, pp. 153-172.

[44] Così la definiva già nell'80 T.H. Groome: *Christian religious education. Sharing our story and vision*, San Francisco, Harper & Row 1980.

[45] C. Dotolo, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Assisi, Cittadella 2011; cf anche Id., *Una fede diversa. Alla riscoperta del Vangelo*, Padova, Messaggero 2009.

[46] L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, pp. 144-150.

[47] Gc. Negri - R. Tonelli, *Lineee per la revisione di vita. Traccia di una esperienza cristiana*, Torino-Leumann, Elledici 1970; R. Tonelli, *Pastorale e animazione. Una collaborazione per la vita e la speranza*, Torino-Leumann, Elledici 1986. Sulla teoria della animazione: M. Pollo, *Manuale di pedagogia generale. Fondamenti di una pedagogia culturale dell'anima*, Milano, Franco Angeli 2009.

[48] E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina 2001; F. Sabatano, *Per una pedagogia delle competenze. La costruzione di un modello di formazione in contesti aziendali*, Napoli, Liguori 2005; F. Cambi, *Saperi e competenze*, Roma-Bari, Laterza 2006[2]; M. Pellerey, *Ripensare le competenze e la loro identità nel mondo della scuola e della formazione. Prima parte: le radici filosofiche e gli apporti psicologici*, in *Orientamenti Pedagogici* 57 (2010) 201-224.

[49] A. Fossion, *La catéchèse au service de la compétence chrétienne*, in *Lumen Vitae* 60 (2005) 245-259; L. Meddi, *Formare alla cooperazione missionaria*, in *Euntes Docete* 59 (2006) 1, 129-147.

ITINERARI EDUCATIVI SUL MODELLO DEL CATECUMENATO
Il volto cristiano dell'emergenza educativa / 2

Andrea Fontana

3. L'INIZIAZIONE CRISTIANA COME EDUCAZIONE GLOBALE E SPECIFICA

Dopo aver cercato di chiarire nel fascicolo precedente i termini del problema e accennato parzialmente alla situazione generale e agli ostacoli emergenti, provo ora a costruire un progetto con i suoi orientamenti e con le sue caratteristiche precise. Potrà essere una risposta al "fallimento educativo" accennato e alla diffusa estraneità di molti ragazzi, giovani e adulti alla fede cristiana? Non lo so; come si dice: tentar non nuoce, piuttosto che continuare a passare il tempo piangendo su noi stessi e sull'ormai perduto tempo del dialogo con il mondo o del successo senza ombre della Chiesa in Italia.

3.1. Lo specifico cristiano dell'educazione: farsi persona

3.1.1. Educare l'uomo secondo il Vangelo

I primi orientamenti ci sono suggeriti dal programma decennale della CEI.[8] Infatti, non ci basta disquisire di "educazione" in senso generico. Noi abbiamo una visione antropologica precisa, né idealistica, né materialista, né ispirata da una qualche altra filosofia. Abbiamo una visione antropologica offerta dal Vangelo stesso. Infatti, il titolo stesso del programma decennale non è semplicemente «*educare alla vita buona*», bensì «*educare alla vita buona del Vangelo*».

Due estremi dobbiamo evitare: da una parte annacquare il termine "*educazione*", con l'illusione che in tal modo più gente si aggreghi a noi nello sforzo di recuperare il terreno perso nella postmodernità; dall'altra irrigidirsi e rinchiudersi in una specie di ghetto, aggrappandosi alle sicurezze di una presunta "*verità*" da noi posseduta, quasi bastasse la precisione teologica del nostro linguaggio per educare correttamente.

Non possiamo, invece, non partire da Gesù, il «*Maestro buono*» (Mc 10,17), il quale si è chinato sull'umanità ferita e dispersa per risollevarla e ridarle speranza. *In che modo* e *che cosa* il Cristo,

Maestro e Signore, ha voluto trarre (*educere*) dall'umanità con cui è venuto a contatto?

3.1.2. Educare "come" Gesù ha educato

Il *modo* lo conosciamo tutti: Gesù ha partecipato alla vita dei suoi, l'ha condivisa nella gioia e nel dolore, si è abbassato fino a noi, vestendo il grembiule per lavare i piedi dei discepoli. Gesù «si fa interprete delle attese profonde dei presenti. […] Il bisogno delle persone interpella costantemente Gesù, che risponde ogni volta manifestando l'amore compassionevole del Padre».[9]

Non insegna soltanto parlando; insegna agendo a loro favore; rende protagonisti non sostituendosi ai suoi discepoli («Voi stessi date loro da mangiare», Mc 6,37; «Alzati, prendi la tua barella e va' a casa tua», Mc 2,11), libera dai condizionamenti («Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!», Mc 2,27), non rende troppo facile il cammino («Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua», Mc 8,34), anche se vuole i propri seguaci felici e gioiosi («Voi sarete nella tristezza, ma la vostra tristezza si cambierà in gioia», Gv 16,20).

Gesù non insegna soltanto parlando; insegna agendo; rende protagonisti non sostituendosi ai suoi discepoli, libera dai condizionamenti, ma non facilita troppo il cammino.

E lo stile educativo di Gesù potrebbe essere approfondito con altre cento storie tratte da molti episodi del Vangelo e forse anche dalla storia precedente, ove Dio, il Padre, prima ancora del Figlio, aveva inaugurato una pedagogia fatta di libertà, amore, tenerezza, sostegno, accompagnamento e anche di prove, di responsabilità, di iniziative coraggiose. Gesù non parla per ragionamenti, Gesù parla con gli affetti, con i pasti condivisi, con le immagini poetiche delle parabole, con la sua vicinanza ai sofferenti e ai peccatori.

3.1.3. "Che cosa" Gesù ha educato?

E *che cosa* ha tratto Gesù dai suoi per compiere la sua opera educativa? Certo non il successo pieno, perché l'educazione non è automatica. Educo bene e dunque produco buoni risultati. No. Essendo l'educazione una relazione fondata sulla libertà dell'amore, non ha esiti garantiti. Molti lo tradirono, quasi tutti lo abbandonarono, almeno per un momento. Due andavano per la strada tristi e delusi, verso Emmaus. Ma Gesù seppe trarre da loro la gioia di lodare Dio («Essi tornarono a Gerusalemme con grande gioia e stavano sempre nel tempio lodando Dio», Lc 24,52-53) perché l'uomo è fatto per Dio e nessuna opera educativa può trascurare la dimensione sovrannaturale.

Ai suoi contemporanei il Cristo seppe far prendere coscienza di essere persone responsabili («Perché non giudicate voi stessi ciò che è giusto?», Lc 12,57) e capaci di scelte libere («E subito lasciarono le reti e lo seguirono», Mc 1,18). Trasmise loro una visione positiva della vita, nella quale bisogna portare frutto (Gv 15,16) e coltivare la speranza («Abbiate coraggio: io ho vinto il mondo», Gv 16,33), senza lasciarsi turbare dalle sconfitte («Non sia turbato il vostro cuore», Gv 14,1). E una persona ha valore non nella misura in cui possiede

ricchezza o fama, ma nella misura in cui ama («Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici», Gv 15,13).

Questa è la vita buona a cui occorre educare nello specifico della comunità cristiana, rifiutando ogni omologazione e tendenza, per cercare i valori evangelici e aiutare ogni educatore a condividerli. Così la fede cristiana definisce la persona da educare, accompagnandola lungo i tornanti della propria esistenza, facendo emergere dalle esperienze e dalla vita, come ha fatto Gesù, i lati buoni dell'esistenza umana.

3.2. Lo specifico cristiano dell'educazione: farsi discepolo di Cristo

Se questo è ciò che l'educazione in senso cristiano offre al mondo, vuol dire che lo specifico dell'educazione cristiana non è accondiscendere a facili compromessi con la mentalità corrente, pur dovendo cercare il dialogo con essa e con le istituzioni che nella società desiderano sinceramente promuovere i valori della vita e condurre le persone ad appropriarsene.

Lo specifico dell'educazione cristiana è "*farsi discepoli di Cristo*": per questo esiste la Chiesa, nelle sue varie forme, istituzionali o spontanee. Farsi discepoli di Gesù è essere iniziati alla vita cristiana.

Così dunque arriviamo a coniugare "educazione" con "iniziazione cristiana". Arriviamo, cioè, a scoprire tutta la forza educativa tipica dell'iniziazione cristiana nella sua caratteristica globale e complessiva, senza scendere a compromessi con criteri educativi semplicemente umani e pedagogici.

Non si può snaturare l'iniziazione cristiana riducendola ad una mera composizione di suggerimenti pedagogici e/o psicologici, anche se utilizziamo le scienze umane pedagogiche e psicologiche per arricchirla e completarla. Ma *l'iniziazione cristiana rimane la forma educativa propria della comunità cristiana,* quando vuole "*condurre*" all'incontro con Cristo, Maestro e Signore, che realizza pienamente la nostra umanità nella sua divinità.

Né, tantomeno, l'iniziazione cristiana si può ridurre alla metodologia educativa che propone forme tecniche di vario genere circa i contenuti o i percorsi, circa i luoghi o le scadenze, circa le età della vita o la capacità di razionalizzare.

Essa va oltre i confini dell'antropologia anche se la comprende; va oltre le condizioni umane descritte da psicologia e pedagogia; va oltre le tecniche e le metodologie di gruppo e di comunicazione.

Farsi discepoli di Cristo, obiettivo dell'iniziazione cristiana, è cammino educativo, ma anche dono dello Spirito, il quale anima l'educazione cristiana con i suoi doni, con la luce interiore della coscienza da risvegliare, con la forza della volontà, sollecitata continuamente da nuove esperienze e da aperture inespresse nella semplice ricerca umana. Lo Spirito indirizza la scelta libera fondamentale che riguarda il come spendere la propria vita, accompagna a rendere coerente con la scelta di fondo ogni scelta piccola e contingente, conduce per mano a riconoscere l'azione di Dio, il Padre, nel disegno spesso ondulato della propria esistenza. E soprattutto introduce a lasciarsi sedurre da Cristo, in una relazione d'amore che rende liberi e

Lo specifico dell'educazione cristiana è "farsi discepoli di Cristo": per questo esiste la Chiesa, nelle sue varie forme, istituzionali o spontanee.

apre la persona a farsi dono d'amore verso tutti. Poiché essere cristiani è lasciarsi coinvolgere nella relazione d'amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo che coinvolge l'umanità credente e attraverso di essa tutti i popoli e le nazioni.

3.3. Il sistema educativo della comunità cristiana in quanto adulta

Partiti da Gesù e a Lui orientati, abbiamo dunque bisogno di un sistema educativo, il quale faccia della iniziazione cristiana la sua caratteristica, non dimenticando che «l'iniziazione è espressione di una comunità che educa con tutta la sua vita e manifesta la sua azione dentro una concreta esperienza di ecclesialità. L'iniziazione cristiana non è quindi una delle tante attività della comunità cristiana, ma l'attività che qualifica l'esprimersi proprio della Chiesa nel suo essere inviata a generare alla fede e realizzare se stessa come madre».[10] Questa convinzione profonda appartiene già al DGC: «La catechesi è, pertanto, una azione educativa realizzata a partire dalla responsabilità peculiare di ogni membro della comunità, in un contesto o clima comunitario ricco di relazioni, affinché i catecumeni e i catechizzandi si incorporino attivamente nella vita della comunità» (n. 220).

Quest'ultima precisazione traspare spesso nel DGC: *catecumeni - catechizzandi.* Mi domando dunque, oggi, quale sia la lettura corretta dell'azione evangelizzatrice della comunità cristiana in quanto adulta.

3.3.1. Presupposti non scontati

Che la Chiesa esista per evangelizzare è fin troppo scontato, fin dall'esortazione apostolica sempre attuale di Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*. Che la Chiesa, e quindi ogni comunità cristiana, sia sulla strada della missione è anch'esso ritornello costante. In realtà, molte volte si tratta di un fatto più "virtuale" che "reale".

Una missione dai vari aspetti.

Tuttavia, anche se talvolta manca l'evangelizzazione a livello pratico, la riflessione in merito va proseguita, per precisare meglio in che senso oggi in Italia diocesi e parrocchie intendano l'evangelizzazione e in che senso, invece, vada intesa, vista la situazione rispetto alla fede cristiana. Come l'evangelizzazione sia da intendere lo precisa bene il DGC al cap. I, soprattutto nei nn. 46-59. Mi soffermo brevemente a ricordarne alcuni aspetti.

«Il mandato missionario di Gesù comporta vari aspetti, intimamente connessi tra loro: "annunciare" (Mc 16,15), "fate discepoli e insegnate" (Mt 28,19-20), "siate miei testimoni" (At 1,8), "battezzate" (Mt 28,19), "fate questo in memoria di me" (Lc 22,19), "amatevi gli uni gli altri" (Gv 15,12). Annuncio, testimonianza, insegnamento, sacramenti, amore del prossimo, fare discepoli: tutti questi aspetti sono vie e mezzi per la trasmissione dell'unico Vangelo e costituiscono gli elementi dell'evangelizzazione» (DGC, n. 46).

L'iniziazione cristiana non è una delle tante attività della comunità cristiana, ma l'attività che qualifica l'esprimersi proprio della Chiesa nel suo essere inviata a generare alla fede.

Nessuno di questi elementi esaurisce il compito missionario della parrocchia: essa deve svolgere la sua missione coniugandone i diversi aspetti in un "sistema educativo" armonico che, tuttavia,

sia chiaramente orientato appunto a fare incontrare Gesù Cristo, rendendo tutti protagonisti di un cammino da fare insieme, lungo i giorni e gli anni.

La maggior parte delle parrocchie fa tutte queste cose e percorre tutte queste vie: ma spesso ogni aspetto è disarticolato rispetto agli altri; tutto è concepito ancora come discendente dall'alto, là dove vescovi e sacerdoti continuano a "insegnare" sì, ma senza ascoltare prima; continuano a stendere programmi i cui destinatari subiscono ignari, senza poter dare un contributo costruttivo e mettere in dialogo le proprie storie. La via privilegiata di evangelizzazione rimane ancora, purtroppo, la predica inflitta ad un uditorio silente.

Già il decreto Ad Gentes *chiariva la dinamica del processo di evangelizzazione che organizza i mezzi e le vie di essa in un "sistema" preciso.*

Vari aspetti armonicamente correlati.

Invece già il decreto *Ad Gentes* chiariva la dinamica del processo di evangelizzazione che organizza i mezzi e le vie di essa in un "sistema" preciso (nn. 11-18). Infatti, «l'evangelizzazione è il processo attraverso il quale la Chiesa, mossa dallo Spirito, annuncia e diffonde il Vangelo in tutto il mondo» (DGC, n. 48). Tale processo ha tappe non scontate, momenti prioritari ed altri successivi, stile e azioni diversificate secondo i momenti. Così sono stabilite le tappe dal DGC:

– L'azione missionaria per i non credenti o gli indifferenti: molti cristiani praticanti oggi non sono credenti o sono indifferenti, aderendo semplicemente ad usanze religiose o gesti saltuari.

– L'azione catechistico-iniziatica per quelli che necessitano di ristrutturare la loro iniziazione: quanti adulti in Italia non sono mai stati iniziati consapevolmente o hanno subito una iniziazione "infantile" non più adeguata all'età adulta!

– L'azione pastorale per i fedeli cristiani già maturi, nel seno della comunità cristiana: verso quei pochi laici, cioè, che oggi sono fedeli esecutori e collaboratori dei parroci, come molti di essi li definiscono.

«Questi momenti non sono però tappe concluse: si reiterano, se necessario, giacché daranno l'alimento evangelico più adeguato alla crescita spirituale di ciascuna persona o della stessa comunità» (DGC, n. 49). Un presupposto è chiaro, non scontato nella pratica: l'iniziazione precede la catechesi, la formazione suppone l'educazione nella sua forma iniziatica, il primo annuncio fonda ogni esperienza cristiana e la motiva. Se dobbiamo costruire una sequenza logica nel processo di evangelizzazione possiamo elencare, nell'ordine:

– primo annuncio (testimonianza + incontro della mia storia personale con Cristo);

– iniziazione cristiana (introduzione graduale e progressiva alla mentalità e alla vita cristiana, mossi dallo Spirito);

– appartenenza stabile ad una comunità percepita come un "noi";

– catechesi e formazione permanente; interventi educativi e accompagnamento verso la santità.

3.3.2. Un sistema educativo caratteristico della comunità cristiana

Spesso, abituati ad una cultura in cui il cristianesimo era il modo di pensare istituzionale per la maggioranza, noi trascuriamo nella nostra azione ecclesiale la corretta successione o verifica

dei vari passaggi nel processo di evangelizzazione. Nella terza *Nota* sull'iniziazione cristiana,[11] è richiamato il tipico percorso evangelizzatore, con la successione di eventi costruiti in itinerario da verificare di tappa in tappa: l'interesse per il Vangelo - la conversione - la professione di fede - il cammino verso la perfezione.

Gli elementi dell'educazione-iniziazione cristiana in una comunità sono: la Parola - il Sacramento - la Testimonianza - la Comunione.

Le quattro tappe, in logica successione.

Le quattro tappe pongono le basi del sistema educativo caratteristico della comunità cristiana.

Se vogliamo fare un parallelo, certamente improprio ma illuminante, potremmo dire che nessun giovane può accedere all'università se prima non ha conseguito un diploma e nessuno può frequentare la scuola secondaria se prima non è passato per la primaria. Ora, nelle nostre parrocchie, assolutamente pochi tengono conto di questa ovvietà: così, ad esempio, infieriscono nello spiegare i sacramenti ai fidanzati senza mai assicurarsi che i fidanzati siano "convertiti" a Gesù Cristo; come d'altra parte offriamo la ricchezza di una morale "evangelica" dando per scontato che tutti aderiscano a Cristo e al suo messaggio.

La catechesi non può precedere il primo annuncio, come la formazione non può precedere l'educazione. E questo, pur sapendo bene che elementi di catechesi stanno dentro il primo annuncio e viceversa; come peraltro elementi educativi stanno dentro la formazione e viceversa. Ma il primo annuncio ha una sua caratteristica "fondante" che la catechesi presuppone e su cui – in seguito – la formazione s'innesta.

I quattro elementi: parola, sacramento, testimonianza, comunione.

C'è un secondo aspetto importante del sistema educativo della comunità cristiana: essendo tale sistema definito come "iniziazione cristiana" può avvalersi non solo delle scienze e dei mezzi pedagogici umani, specializzati per ragazzi, giovani e adulti, ma anche e – mi sia permesso dirlo – soprattutto dell'opera dello Spirito Santo e del mistero pasquale di Cristo che immerge l'esistenza umana in un ambiente divino dal quale è plasmata ogni giorno. Gli elementi dell'educazione-iniziazione cristiana in una comunità sono: la Parola - il Sacramento - la Testimonianza - la Comunione. I lettori sanno a che cosa si riferiscono queste quattro dimensioni. Sono le dimensioni tipiche che rendono ogni intervento educativo della comunità una vera iniziazione cristiana, la quale ha «nel catecumenato battesimale il modello ispiratore» (DGC n. 90).

La Parola è la parola del Maestro Gesù, non soltanto una teoria o un'intuizione sia pur geniale di un maestro umano, di un modo di pensare comune, di un sondaggio popolare.

Le ricchezze e risorse spirituali.

Rimando ai nn. 90-91 del DGC per una maggior precisione circa le quattro vie da percorrere nel sistema comunitario della educazione-iniziazione.

Ricordo in particolare che la Parola è la parola del Maestro Gesù, non soltanto una teoria o un'intuizione sia pur ge-

niale di un maestro umano, di un modo di pensare comune, di un sondaggio popolare. L'educazione cristiana definita iniziazione pone ogni candidato in ascolto della Parola di Gesù.

Così, non abbiamo solo tecniche umane o abbinamenti con metodologie inventate da illustri pedagogisti, ai quali siamo grati, ma abbiamo un agente infallibile che guida a comprendere, si china su di noi per farci sentire amati, ci trasforma a poco a poco in creature nuove: è lo Spirito Santo, Spirito di verità e Paràclito, che nei sacramenti e nei riti ci immerge nella Pasqua di Cristo.

Abbiamo inoltre la comunione con tutti i cristiani di ogni tempo e di ogni luogo, soprattutto la comunione nella nostra parrocchia, visibile e tangibile: essa ci incoraggia e ci accompagna con l'esempio di adulti che con noi vivono, con noi pregano, con noi celebrano e professano la stessa fede.

Abbiamo infine la testimonianza nella coerenza di vita, imparata a poco a poco, ripetendo verifiche sulle esperienze vissute, addestrandoci a comportamenti abituali, imparando a fare ogni giorno piccole scelte evangeliche per confermare la grande scelta di affidarci a Cristo (*conversione*).

Questo sistema educativo è unico e specifico della comunità cristiana: essa non ha qualcosa di suo da offrire in mezzi o risorse, ma ha soltanto ciò che ha ricevuto e in cui rimane salda, cioè la professione di fede in Cristo morto e risorto e l'adesione totale a Lui come Maestro e Salvatore. Cristo non ci appartiene, noi apparteniamo a Lui. Egli sorregge il sistema educativo della Chiesa chiamando alla conversione e ad uno stile di vita "educato", a vivere da suoi discepoli.

4. ITINERARI DI EDUCAZIONE COME INIZIAZIONE CRISTIANA

Dopo aver cercato di capire che la fede è un elemento totalizzante tale da unificare ogni aspetto della vita personale e ogni servizio educativo da svolgere fino a tradurre la parola *educazione* con la parola *iniziazione cristiana,* come forma tipica dell'ambiente ecclesiale, passo ora ad accennare in sintesi a ciò che vorrei accadesse in ogni parrocchia.

4.1. Proporre itinerari

Uscendo dal mondo "virtuale" dei documenti ed entrando nel mondo "reale" del nostro agire quotidiano, mi pare che dovremmo preoccuparci innanzitutto di proporre itinerari di iniziazione cristiana, educando così i ragazzi, con i giovani e gli adulti, a vivere da cristiani.

4.1.1. Cosa non è itinerario

Ma che cos'è un itinerario? Bella domanda! Infatti, spesso si qualifica come itinerario una serie più o meno lunga di incontri in cui il prete parla e alcuni ascoltano: il prete si sente in dovere di organizzare tali momenti «perché siamo in Quaresima» o «perché dobbiamo preparare i fidanzati al matrimonio», mentre chi partecipa lo fa per ottenere ciò che ha chiesto.

Altre volte si chiama itinerario un'ora alla settimana di catechismo. Più spesso ancora, si considera itinerario un seguito di eventi occasionali in cui si incontra il vescovo o magari il papa, realizzati grazie al tamtam degli avvisi domenicali, con la preoccupazione di non far fare brutta figura al parroco

quando si conteranno i partecipanti: «Come mai nessuno dei tuoi giovani era presente?»; oppure: «Quanta gente c'era?»; oppure: «Com'erano contenti di aver partecipato!». E quando tutto è finito, non si vede più nessuno, ma ciò che conta è l'emozione del momento, il numero dei presenti, il successo mediatico dell'evento. Appunto: adeguandoci alla mondanità contemporanea che vive di attimi presenti, di emozioni passeggere, di apparenze vistose.

4.1.2. Cos'è itinerario

Un itinerario è un'altra cosa: come dice la parola stessa, si parte da un "luogo" e si arriva in un "altro luogo".

Durante il viaggio sono i partecipanti a muoversi, appunto facendo l'itinerario, con i loro tempi, le loro reazioni, il loro passo. Chi li accompagna – non solo il prete perché la comunità cristiana non è il prete, ma i laici, gli accompagnatori, le coppie, ecc. – si adegua al loro passo, scoprendo lungo la strada, pur avendo davanti una mappa del percorso previsto, nuove tappe da fare, nuovi luoghi da visitare. E, a poco a poco, i partecipanti cambiano: non è il tempo né sono le parole a cambiarli, ma le cose che vedono, le esperienze che fanno, i legami che stabiliscono.

Per questo in un itinerario non possono mancare i momenti di verifica: «A che punto siamo? Quanta strada ci rimane da fare?». Senza fissare dei tempi, se non provvisoriamente e molto vagamente, perché non si sa né come né quando: non si sa neanche se si arriverà. Perché un itinerario inizia con chi sceglie liberamente di partire verso l'incontro con Cristo, provando interesse per il Vangelo, come si diceva poco sopra. Le parole, nell'itinerario, sono la cosa meno importante: ognuno cambierà grazie ad un gesto, ad un'emozione vissuta, alla rilettura della propria storia, al legame stabilito con un paesaggio o una persona. A qualsiasi età, perché non l'età rende più credenti o meno, bensì il percorso di fede intrapreso.

4.1.3. Persone e risorse al servizio dell'itinerario

Per questo fare un itinerario nella comunità cristiana esige che si mobilitino le *persone* e le *risorse* dell'intera comunità.

Le *persone* della comunità sono gli adulti che trasmettono testimoniando e raccontando ciò che essi vivono della fede cristiana, ciò che credono della fede cristiana. Come anche noi crediamo ciò che a nostra volta abbiamo ricevuto. Ognuno a modo suo, chi con un impegno più stretto, accompagnando personalmente e nel gruppo; chi apparendo a volte per esprimere qualcosa; chi, come il prete, per far convergere le varie esperienze nella comunione ecclesiale.

Un itinerario inizia con chi sceglie liberamente di partire verso l'incontro con Cristo, provando interesse per il Vangelo.

E le *risorse* della comunità: cioè, il Vangelo, la preghiera e la ritualità, l'immersione nelle esperienze vissute insieme di comunione, di carità, di solidarietà, scandendo le tappe con riti ed eventi particolari, ove si percepisce lo Spirito Santo in azione nella nostra storia personale. Tanto da imparare, a nostra volta, a esprimere con parole ciò che stiamo provando e testimoniare apertamente la nostra appartenenza al gruppo dei discepoli del Signore.

4.2. Proporre itinerari di iniziazione cristiana

4.2.1. Itinerario come esperienza ordinaria e globale di vita cristiana

A volte si ha l'impressione che conti più il trovarsi bene con il parroco o, viceversa, il trovare difficoltà con lui e dunque ritirarsi dalla presenza attiva per andare altrove. Troppo spesso pensiamo che basti una "pizza insieme" per fare i cristiani; questo non basta, anche se una "pizza insieme", o una serata coinvolgente, o una domenica o un "fine settimana" condiviso possono aiutare nell'itinerario più di una lunga predica. In questo senso, con un itinerario non vogliamo proporre semplicemente una serie di nozioni teologicamente semplificate perché siano capite, ma un'esperienza globale, tale da coinvolgere tutta la persona nella sua razionalità, affettività, manualità, ritualità, volontà, ecc. Perciò tutto serve nell'itinerario e tutto può essere utile per fare strada insieme e non ritrovarci allo stesso punto, con le stesse persone, da sempre, e ricominciare da capo ogni volta.

Per questo un itinerario di iniziazione cristiana non solo è urgente oggi, visto l'affievolirsi dell'identità cristiana di molti e il distacco dalla Chiesa di altri ancora, ma è anche da promuovere nelle diverse situazioni pastorali ordinarie. Altri avranno i carismi necessari per diventare missionari negli ambienti di vita, cosa indispensabile da sempre al cristianesimo per continuare a fermentare il mondo con il nuovo lievito dell'amore cristiano. Noi abbiamo il carisma di fermentare la parrocchia, ancora punto di riferimento per una percentuale abbastanza considerevole di persone.

4.2.2. Modalità e momenti dell'itinerario

Come proporre un itinerario di iniziazione cristiana? Alle osservazioni già proposte in merito, c'è da aggiungere che un itinerario di iniziazione cristiana ha qualità tali da distinguerne lo stile educativo e da sostenere la trasformazione della persona affinché diventi cristiana.

Incontro con la Parola.

Di solito esso comincia, come sulla strada di Emmaus, con una presenza discreta, non obbligata ma nata da un bisogno profondo a noi ancora in parte sconosciuto. E, muovendo i primi passi, la nostra storia si incontra con la storia di Gesù: egli appare come il viandante sconosciuto che, avvicinandosi ai due in cammino, si fa raccontare tutta la storia e in seguito, Scrittura alla mano, riferisce ogni cosa al disegno che lo aveva condotto alla morte e alla risurrezione. L'incontro della storia di ognuno con la storia di Gesù, narrata dalla Scrittura e vissuta dai cristiani, è il primo passo dell'iniziazione. Crea sintonia, fa sentire a proprio agio, proprio in quel posto dove bisognava essere, fa "ardere il cuore".

Un itinerario di iniziazione cristiana non solo è urgente oggi, visto l'affievolirsi dell'identità cristiana di molti e il distacco dalla Chiesa, ma è anche da promuovere nelle diverse situazioni pastorali ordinarie.

Un cammino calmo, a tappe.

Ma la Scrittura non basta: bisogna avere tempo, procedere senza fretta, senza scadenze già prefissate. Così, ad esempio, se uno deve fare il padrino dopo domani e non ha la Cresima, ha troppa fretta. Non siamo in grado

di fare nulla per lui, non c'è tempo per avvicinarsi e camminare insieme. Dobbiamo calare le carte che abbiamo in mano e dirgli che non possiamo mettere in gioco la sua vita con la nostra, perché una vita non è una formalità, ma condiziona le nostre scelte, il nostro futuro, i nostri sentimenti. E quindi la strada da fare esige calma e pazienza, con tappe in cui ci si ferma a verificare a che punto del cammino siamo: ci si siede al tavolo della taverna o della casa di Emmaus e si tenta di aprire gli occhi sul cammino fatto. Dove ci ha condotti? Che cosa è cambiato? Quali esperienze sono diventate così importanti da non poterle più lasciare alla nostra spalle?

Un itinerario di iniziazione cristiana introduce in un universo di linguaggi e di simboli attraverso il quale si impara l'alfabeto della nostra comunione con Dio.

Un cammino ricco di linguaggi e simboli.

Un itinerario di iniziazione cristiana introduce in un universo di *linguaggi* e di *simboli* attraverso il quale si impara l'alfabeto della nostra comunione con Dio, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo: essendo questa un'esperienza umanamente inesprimibile, ha bisogno di immagini, di simboli, di riti per essere comunicata e condivisa. Tale esperienza di comunione noi la possiamo fare, qui sulla terra, con la nostra umanità intessuta di fisicità, di affetto, di emozioni, di odorato, di ascolto, di occhi per guardare: con tutta la nostra umanità andiamo incontro al Cristo, imparando ad utilizzare tutti i mezzi per vivere in Lui e stringere con Lui un legame profondo.

Un cammino in comunità.

Per questo non può essere il parroco a condurre un itinerario di iniziazione: voglio dire, un parroco da solo. La comunità intera trasmette, comunica, testimonia, prega, s'emoziona, si esprime con chi si è messo in cammino attraverso di essa per educarsi ad atteggiamenti e comportamenti cristiani nella vita di ogni giorno. Una comunità sa mettersi in cammino senza sentirsi legata a tradizionali modi d'agire che, attualmente, più che stimolare un cammino imprigionano in lacci da cui è difficile slegarsi. Anche perché, come abbiamo osservato, sono molti coloro che si dicono cristiani, ma vogliono semplicemente compiere funzioni socialmente gratificanti come fare il padrino, battezzare un figlio, fare un festa speciale per i bambini, ricuperare ciò che sono stati impediti di fare da piccoli, ecc. Se queste persone non sono disponibili a mettersi in cammino senza fretta, difficilmente si può spiegare loro con un decreto o con parole che il cristianesimo è un'altra cosa. Perché il cristianesimo non è cosa da spiegare, ma esperienza da vivere a poco a poco, appunto attraverso un percorso educativo di iniziazione cristiana.

La comunità intera trasmette, comunica, testimonia, prega, s'emoziona, si esprime con chi si è messo in cammino attraverso di essa per educarsi ad atteggiamenti cristiani da esprimere nella vita di ogni giorno.

Solo mettendo insieme tutti i fattori elencati nelle pagine precedenti noi siamo in grado di educare con gli elementi di cui l'educazione è composta;

e nello stesso tempo di caratterizzare l'educazione come iniziazione cristiana che dell'educazione è in qualche misura un prolungamento, un compimento, un perfezionamento. Non "appiccicando" l'educazione all'iniziazione cristiana, ma facendo iniziazione cristiana in forma educativa e educando in forma cristiana attraverso l'iniziazione.

4.3. Evidenti conseguenze pastorali

4.3.1. Un cambio di mentalità

Le ultime considerazioni proposte ci costringono, se condivise, a mutare lo stile pastorale delle nostre parrocchie, innanzitutto con un *cambio di mentalità.* Non possiamo più, oggi, metterci a fare concorrenza sul piano educativo con le molte iniziative "laiche" presenti sul territorio, poiché non abbiamo più i "mezzi" per reggere la concorrenza. Né possiamo "chiudere bottega" e rinunciare totalmente a educare ragazzi e adulti alla vita buona del Vangelo.

Forse non basta neanche portare a buon fine alleanze educative già in partenza difficili da realizzare, perché la parrocchia è pur sempre un'agenzia con uno scopo preciso che va oltre la semplice educazione: in queste eventuali alleanze, se non è condiviso il tutto, la parrocchia dovrà rinunciare alla sua identità e scendere a compromessi.

Non è tanto con le istituzioni che si deve compiere la nostra alleanza educativa, quanto piuttosto con l'uomo contemporaneo e con quella sottile linea di paganesimo da cui la sua coscienza è attraversata, che pur tuttavia continua a tenerlo legato a forme puramente esteriori di cristianesimo ormai senza esito esistenziale.

4.3.2. Un lavoro quotidiano e paziente

Bisogna, invece, entrare nella prospettiva di un lavoro paziente e quotidiano, espresso attraverso itinerari di iniziazione graduale e progressiva, senza lasciarci fuorviare dall'insistenza a voler ridurre la fede a forme religiose del passato. «L'assenza di Dio, la dilagante scristianizzazione di ogni ambito della vita umana personale e sociale, l'irrilevanza dello spessore della fede e la sua poca incidenza sulla forma che l'uomo cerca di dare alla propria esistenza, rappresentano il quadro odierno di un ateismo che ha mutato contorni e sfumature e che, paradossalmente, si inserisce in una cornice di tollerante accettazione del sacro e del religioso».[12]

Non dobbiamo lasciarci illudere né dai numeri né dalle richieste religiose: l'assenza di Cristo dalle forme, credenze, riti religiosi ancora diffusi nelle nostre aree occidentali ci impone l'abbandono della pratica tradizionale di attività pastorali proprie della parrocchia, per orientarci verso nuove forme modellate da una nuova sensibilità educativa e iniziatica rivolta a rimettere Cristo nei pensieri e nei sentimenti di certi "cristianesimi pagani".

Occorre entrare nella prospettiva di un lavoro paziente e quotidiano, espresso attraverso itinerari di iniziazione graduale e progressiva, senza ridurre la fede a forme religiose del passato.

Dal momento che molti utenti della parrocchia esibiscono semplicemente il diritto ad avere accesso a determinati prodotti religiosi, pur senza aderire ai loro contenuti di fede, noi dobbiamo aiutarli a interrogarsi sul senso di tali prodotti. Allo stesso modo, d'altra par-

te, occorre guarire la parrocchia dalla tentazione troppo terrena di ridurre la portata del suo annuncio ad una dimensione solo umana, troppo umana nell'educazione, nello sport, nella solidarietà civile, per elevarsi ad un annuncio che, proponendo Cristo, libera anche la nostra umanità educando, divertendo, rendendo solidali.

4.3.3. Un cambio di linguaggio

Questo ci costringe anche ad un *cambio di linguaggio*: se ci lasciamo veramente coinvolgere dalla storia quotidiana dei nostri interlocutori, in nome della fede cristiana, non ci metteremo semplicemente a giocare in difesa con un linguaggio sprezzante, duro, apologetico, altezzoso, difficile, o altro.

Cercheremo di ripresentare il messaggio cristiano non per difenderci o per conservare una pretesa autorità, quanto piuttosto per evidenziare gli effetti pratici del Vangelo, orientato a rendere la vita dignitosa e bella e buona; per guarire dalle rappresentazioni negative e bugiarde di Dio e della Chiesa, non rigettando il Dio di Gesù Cristo, ma quel Dio che ancora troppo spesso è presentato appunto attraverso linguaggi arcaici, antipatici, paurosi.

E staremo attenti al fatto che, spesso, il linguaggio delle parrocchie non è fatto da parole soltanto, ma da comportamenti che sono tutt'altro che accoglienti: mancanza di accoglienza, regole imposte senza preveggenza, proposte molteplici ed evasive, rilievo eccessivo dato a certi momenti non così importanti, assenza di una vera apertura ai laici, clericalismo di nuovo invadente e simili.

4.3.4. Un cambio di strutture

L'ultima conseguenza infine: il cambio di mentalità e il cambio dei linguaggi produce anche un *cambio delle strutture.* Spesso, quando si offrono riflessioni del genere l'obiezione più comune riguarda proprio la forma concreta delle nostre comunità parrocchiali. Quale comunità? Quale Chiesa è in grado di "annusare" con realismo l'aria che tira oggi e rispondervi con proposte appropriate tali da attrarre a Cristo i nostri contemporanei?

Molti non si pongono neanche tale domanda; molti se la pongono, ma non trovando risposte, rinunciano alla ricerca. Altri ancora, assenti dal dibattito culturale perché troppo presi dalle incombenze giornaliere e disinformati persino sulle indicazioni magisteriali, si ritengono dispensati da ogni rinnovamento, anche in base al sottile pregiudizio: «Abbiamo sempre fatto così». Oppure: «Io non ho bisogno di nessun consiglio: so già come fare!».

5. CONCLUSIONE APERTA…

Quali conclusioni trarre dalle svariate riflessioni fin qui sviluppate? A me preme sottolineare tre aspetti del rapporto tra educazione ed iniziazione cristiana su cui ho tentato di richiamare l'attenzione.

– Nella situazione attuale – definita postmoderna non a caso – credo che il compito essenziale delle parrocchie sia preoccuparsi nuovamente di fare iniziazione cristiana, ricominciando da capo ad annunciare Gesù Cristo. Questo non

si può fare se non attraverso itinerari educativi globali che per lo più possono avvenire solo nelle famiglie. Iniziare è un'azione complessa: la parrocchia la assume come punto di riferimento per aiutare le famiglie a compierla in prima persona, spettando ad ogni famiglia il compito di immergere l'esperienza quotidiana in un rapporto vitale con Cristo. Il cristianesimo non è solo una rivelazione nel senso che ci spiega che cos'è la vita, ma una relazione d'amore con il Dio manifestato in Gesù Cristo per cambiare l'esistenza quotidiana. «Fede in senso cristiano non è una serie di riflessioni teoriche che porti ad una certa conclusione, ma del sorgere di una relazione [...] La relazione chiama in gioco la persona nella sua totalità di mente e cuore, volontà e libertà, corpo e anima, carne e spirito, senza pericolosi dualismi e senza fughe dalla storia concreta».[13]

C'è da sostenere le famiglie nel compito di "arredare" con convinzione un ambiente credente per i propri membri.

– E quindi anche noi, come comunità cristiana, dobbiamo fare il nostro "mestiere", cioè annunciare, far incontrare, vivere in Cristo Gesù la nostra esistenza terrena, sfuggendo al sottile ricatto di riti religiosi celebrati senza la fede, di attività molteplici slegate le une dalle altre, di scadenze tradizionali che placano solo il bisogno di sacro e di religioso dei nostri utenti. Ciò significa anche sostenere le famiglie nel compito di "arredare" con convinzione un ambiente credente per i propri membri: un ambiente nel quale poter trovare concretamente esperienze, indicazioni, modelli che indicano la strada della fede, della speranza e della carità per vivere in comunione con Dio, il Padre e dunque avere una esistenza felice, riuscita, "*buona*" nel senso evangelico del termine.

– Per quanto questo cambiamento radicale della struttura catechistica sia scomodo ed esiga un superamento della situazione attuale, peraltro sterile e difficilmente portatrice di vita cristiana vissuta, nessuna parrocchia potrà mai preferire di rimanere ferma, conservando semplicemente le attività pastorali di sempre. Dovrà invece rischiare, vivendo la sua condizione di Chiesa pellegrina nel mondo, senza costruirsi né tane né nidi, senza mai ritenere possesso acquisito i temporanei traguardi pastorali. Saprà far spazio in continuazione alla verifica delle proprie forme storiche; sarà capace di leggere dentro la propria crisi attuale e dentro i segni evidenti di rinnovamento e ritrovarne il filo conduttore nella luce e nella forza dello Spirito Santo.

[8] CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo,* Roma 2010.
[9] Ibidem, n. 17.
[10] Ufficio Catechistico Nazionale, *La formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi,* Roma 2006, n. 6 (citato da CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo,* n. 40).
[11] Consiglio Episcopale Permanente della CEI, *L'iniziazione cristiana 3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta,* Roma 2003, nn. 25-28.
[12] F. Cosentino, *Immaginare Dio*, p. 32.
[13] Ibidem, p. 68.

il tema II

VERSO IL SINODO 2012 / 4

Da molti anni ormai si parla di *nuova* evangelizzazione e di *primo* annuncio. Al primo tema, com'è noto, sarà espressamente dedicato il Sinodo del prossimo autunno che – è facile previsione – finirà col trattare anche di *primo* annuncio. Ma, volendo applicare il discorso ai paesi di antica cristianità come l'Italia, si può parlare di *primo* annuncio in essi? In realtà la nostra società è postcristiana e dunque un annuncio lo ha già sentito. Come osservava già tempo fa il catecheta U. Lorenzi su questa rivista (*Catechesi*, n. 4/2009-2010), «oggi… non è che le persone non sappiano nulla del cristianesimo; al contrario pensano di saperne fin troppo. Il cristianesimo è considerato come qualcosa di risaputo e valutato come poco interessante» (p. 9). Allora: in che termini si può impostare una pastorale di *primo* annuncio là dove in realtà il messaggio cristiano è già stato udito e spesso è presente alla coscienza delle persone in termini confusi o abbinato ad esperienze negative, precomprensioni e pregiudizi malevoli? Ha tentato di rispondere a questo interrogativo il ben noto catecheta ***Enzo Biemmi*** giungendo a parlare, in un suo recente testo, di secondo annuncio. A partire da questo studio, con lui è entrato in dialogo epistolare un altro noto catecheta ***Salvatore Currò***. Ne è risultato lo stimolante dialogo che viene proposto nelle pagine che seguono come utile contributo alla riflessione di tutti in vista del prossimo Sinodo.
La rubrica si completa con l'apporto del catecheta ***Zelindo Trenti*** che, continuando il suo studio sul "dire Dio oggi", sottolinea le potenzialità catechistiche insite nella categoria del *simbolo*.

IL SECONDO ANNUNCIO E... OLTRE
Dialogo su questioni catechetiche attuali

Salvatore Currò
Enzo Biemmi

La lettura del libro di fratel Enzo Biemmi, Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare, Bologna, Dehoniane 2011*, mi ha suscitato una serie di riflessioni che ho raccolto in una recensione. Ho sottoposto, poi, il testo della mia recensione a fratel Enzo e ne è venuto fuori un dialogo che parte dal libro ma che va anche oltre. A tutti e due è sembrato utile pubblicare tale dialogo; potrebbe sollecitare altri interventi e contribuire quindi a tener vivo il confronto su questioni catechetiche di grande attualità. Le sfide attuali richiedono dialogo e confronto.*

Vengono riportati, nell'ordine:

1. la presentazione del libro (è il testo del risvolto di copertina del libro stesso, che mi è sembrato utile riprendere soprattutto per chi non avesse letto il libro);

2. la mia recensione;

3. il dialogo, via mail, tra me e fratel Enzo, svoltosi tra il 26 luglio e il 30 agosto 2011 (riportato conservando il tono di spontaneità che lo ha caratterizzato).

Salvatore Currò

1. LA PRESENTAZIONE DEL LIBRO

«Il *primo annuncio* della fede rappresenta l'anima di ogni azione pastorale» (*Educare alla vita buona del Vangelo*, 40). Il modo più efficace per fare dei passi nella direzione indicata dai vescovi è avviare pratiche pastorali di secondo annuncio. Il «*secondo annuncio*», infatti, è la declinazione concreta del «primo annuncio» nella situazione delle parrocchie italiane. Indica la proposta del Vangelo a giovani e adulti battezzati che, per vari motivi, si sono allontanati dalla comunità ecclesiale e dalla fede, proposta da attuare soprattutto in particolari momenti di vita, quei passaggi o situazioni antropologiche che possono diventare potenziali «soglie della fede».

Il presente studio intende raccogliere questa sfida e offrire un quadro di fondo per ripensare la catechesi e la pastorale in una triplice prospettiva:

– l'accoglienza incondizionata delle persone, con atteggiamento di simpatia sapiente;

– l'offerta della parola buona del Vangelo, detta a partire dalle esperienze di vita della gente;

– in vista di un ricominciamento della fede non più nel segno dell'abitudine o del dovere, ma della libertà e della grazia.

Il libro è da un capo all'altro pervaso dalla convinzione che questo tempo di «crisi» è un tempo buono. Tempo carico della chiamata dello Spirito alla Chiesa per un nuovo inizio: la grazia di ricominciare.

2. LA RECENSIONE *(Salvatore Currò)*

Il libro (E. Biemmi, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, Bologna, Dehoniane 2011) raccoglie, in modo organico, riflessivo e ragionato, alcune intuizioni e proposte di pastorale catechistica che ruotano attorno alla questione del *secondo annuncio*. Tale questione fa da perno al discorso, ma la riflessione è più ampia: c'è una precisa interpretazione della situazione ecclesiale-pastorale attuale e una precisa proposta di cammino pastorale e di rinnovamento ecclesiale.

«Il primo annuncio della fede rappresenta l'anima di ogni azione pastorale». Il «secondo annuncio» è la declinazione del «primo annuncio» nella situazione delle parrocchie italiane.

2.1. Perché un secondo annuncio

Il secondo annuncio si trova così supportato dalle condizioni pastorali e ecclesiali di cui necessita. Il testo descrive queste condizioni e, in tal modo, rende conto di significative esperienze realizzate in questi anni e assume alcune sensibilità che ormai si vanno facendo strada nelle comunità ecclesiali: si prende atto della centralità che va assumendo il primo annuncio; si riconosce un rapporto stretto tra primo (o secondo) annuncio e catechesi, tra catechesi e iniziazione cristiana, tra iniziazione cristiana e contesto ecclesiale, tra famiglia e comunità parrocchiale, tra rinnovamento dell'iniziazione cristiana (in senso catecumenale) e rinnovamento ecclesiale; si avverte anche un'intima connessione tra le dinamiche di reciproca accoglienza, fiducia e simpatia, e l'esercizio dell'atto generativo alla fede da parte della Chiesa; come anche tra un'attenta animazione pastorale e il primato della grazia.

Il problema è, in sostanza, di un annuncio (il primo o il secondo che sia) supportato da condizioni pastorali ed ecclesiali che lo facciano cogliere come sensato per la vita e come lieta notizia.

Il tono è positivo, di speranza, di invito a scorgere le possibilità positive di accoglienza, che il Vangelo può incontrare nella nostra società.

Le questioni relative all'orizzonte ecclesiale e pastorale dell'annuncio sono, a mio parere, molto più interessanti della questione terminologica relativa alla

necessità di parlare di secondo annuncio. L'uso dell'espressione *secondo annuncio* aiuta, in effetti, a evidenziare una situazione pastorale peculiare: quella di chi ha già ricevuto un primo annuncio (ha avuto già un primo impatto con la proposta cristiana) e che però ne necessita un secondo. Il secondo deve tener conto del fatto che c'è stato un primo annuncio che può aver lasciato, in rapporto al Vangelo, il senso di "già saputo", di abitudine, di indisponibilità a farsi sorprendere. E invece l'incontro col Vangelo necessita, secondo Biemmi, della *sorpresa*.

2.2. Incontro con il Vangelo come *sorpresa*

Il registro della sorpresa segnerebbe una svolta rispetto a quello della domanda o della ricerca: «La fede cristiana non è dell'ordine della risposta a domande che spesso la gente non si pone, né dell'ordine della ricerca basata sulle domande che le persone avrebbero dentro di sé o che si tratterebbe di suscitare, ma di quello della *sorpresa*» (p. 89). È da questa importanza attribuita alla sorpresa e allo stupore che scaturisce la necessità di parlare di secondo annuncio.

La fede cristiana non è dell'ordine della risposta a domande che spesso la gente non si pone, ma di quello della sorpresa.

Spiega Biemmi: «Dobbiamo inserire nel nostro linguaggio ecclesiale la nozione di *secondo annuncio*. Infatti, il problema principale delle parrocchie italiane è duplice. Da una parte si tratta di riportare i credenti (più o meno credenti) a riscoprire la novità profonda del Vangelo, a non darla per scontata, a ritornare costantemente al "primo amore", al "primo stupore". Dall'altra occorre andare incontro a chi si è allontanato dalla fede per varie ragioni: per dimenticanza, per trascuratezza, per ostilità, per distacco fisiologico, per esperienze negative con la Chiesa e i suoi rappresentanti, per influsso di altre culture o religioni...» (pp. 36-37).

Cos'è allora il secondo annuncio? Prosegue Biemmi: «Per "secondo annuncio" possiamo così intendere le proposte che riavviano alla fede persone che sono cristiane per abitudine o che hanno preso distanza da essa. Intendere il primo annuncio come "secondo annuncio" fa uscire da molte ambiguità e aiuta ad accostare correttamente le persone, sapendo che non sono una *tabula rasa*, ma che hanno un vissuto che va preso in considerazione, lasciato esprimere, rielaborato» (p. 37).

2.3. Qualche interrogativo

Qualche perplessità, però, si affaccia, e anche alcuni interrogativi. Si ha l'impressione che ci sia un'idea un po' negativa sul primo annuncio e che si sottovaluti il primo contatto, sia pur incompleto o problematico, che tanti italiani hanno avuto con la proposta cristiana. In un altro passaggio, che si sofferma ancora sulla differenza tra primo e secondo annuncio, si afferma: «Il compito del primo annuncio è di annunciarlo a chi non conosce il Vangelo. Il compito del secondo annuncio è di farlo "sentire buono" a chi lo ha incontrato male» (p. 86). L'impatto con la prima proposta della fede è stato certamente segnato da limiti (sia per la proposta, sia per le condizioni esistenziali degli interlocutori), ha creato abitudini, certamente anche pregiudizi; tuttavia non va sottovalutato. La

possibilità di sorprendersi nei confronti del Vangelo non è ostacolata dalle abitudini e dall'impatto precedente, ma anzi è resa possibile. Che ci siano dei limiti nell'interazione tra Vangelo, comunità ecclesiale, esperienza delle persone, fa parte del gioco; e ciò vale anche, tra l'altro, per le esperienze di secondo annuncio. Non bisogna poi sottovalutare i limiti delle persone stesse (noi cristiani, annunciatori, compresi) legati alla superficialità con cui viviamo, con cui ci poniamo di fronte al Vangelo che è esigente per tutti e che mette a nudo, tante volte, le nostre debolezze, le nostre paure e i nostri peccati.

Va tenuto vivo il fatto che l'incontro col Vangelo è per persone che si mettono sinceramente in gioco, e ciò non va dato per scontato.

Va tenuto vivo il fatto che l'incontro col Vangelo è per persone che si mettono sinceramente in gioco, e ciò non va dato per scontato. Certo, Biemmi è consapevole che nessuno si presenta come *tabula rasa* di fronte al Vangelo e che bisogna tener conto delle condizioni esistenziali: «Nessuno è *tabula rasa*. I terreni sono già ingombrati da pregiudizi, esperienze negative, resistenze, allergie, timori. Prima di far imparare, occorre un lungo tempo per aiutare a disimparare. È il grande problema delle rappresentazioni religiose, che in molte persone costituiscono un ostacolo alla fede perché veicolano immagini di Dio, della Chiesa, della morale... distorte e dannose» (p. 37). Non si tratta, però, soltanto di immagini distorte; si tratta di condizioni esistenziali che implicano atteggiamenti di vita, una dimensione etica, aperture o chiusure nei confronti dell'altro e della grazia, che certo sono connesse con immagini che possono essere non corrette. Più che questione di aiutare a disimparare, è questione di aiutare le condizioni esistenziali (di conversione) necessarie a una corretta comprensione del Vangelo; in tal modo, le immagini che già si hanno si vanno trasformando e, in ogni caso, più che ostacolo sono punto di partenza di un cammino che è necessariamente nel segno della progressività.

C'è poi da riflettere seriamente se basta la capacità di sorpresa per incontrarsi col Vangelo. Anche se la sorpresa, come pure il senso della ricerca, del porsi le domande decisive, hanno un grande ruolo, credo, però, che l'incontro col Vangelo sia fondamentalmente sul registro della disponibilità a mettersi sinceramente in gioco; è un registro che ha a che fare con immagini, annunci, ragionamenti, cioè con l'ordine della comprensione, ma che apre su un ordine al di là della comprensione.

L'orizzonte della comprensione corretta (entusiasta, sorprendente) del Vangelo e delle condizioni pastorali che accompagnano la proposta, non basta; come non basta neanche un'attenzione alle persone solo nell'ottica delle immagini e rappresentazioni che hanno in ordine alla fede. Si rende necessario, mi pare, un allargamento di orizzonti. Alla fine della lettura del libro, in effetti si ha una duplice sensazione: da una parte, che alcune attenzioni importanti sono state indica-

Più che questione di aiutare a disimparare, è questione di favorire le condizioni di conversione necessarie ad una corretta comprensione del Vangelo.

te; dall'altra, che alcune problematiche di fondo, decisive, non sono state affrontate. È come se le piste proposte, pur valide e spesso condivisibili, avessero bisogno di essere situate in un orizzonte più ampio e più solido, rispetto allo stretto orizzonte pastorale-catechistico. Propongo, a partire da alcune importanti sollecitazioni del libro e anche dalle perplessità segnalate, di allargare un po' l'orizzonte ecclesiale-pastorale, almeno su tre direzioni: quella della formazione, quella del confronto con la cultura contemporanea e quella relativa alla verità.

2.4. La necessità della formazione

Il primo allargamento d'orizzonte è nella direzione della *formazione*. Leggendo il libro, si affacciano degli interrogativi formativi che però rimangono irrisolti. Si fa leva sulla grazia: «La comunità cristiana si concentrerà quindi di più su quello che per grazia ha da offrire che sulle condizioni che le persone devono avere» (p. 90). Di conseguenza si scommette anche sulla libertà delle persone («Camminiamo verso un tempo nel quale le persone, proprio perché immerse in un pluralismo culturale e religioso, sempre di più sceglieranno se essere cristiane o meno», p. 19) e sulla necessità di liberare la pastorale ecclesiale da assilli e atteggiamenti unilaterali.

2.4.1. Per rispondere positivamente alla grazia

Tuttavia l'apertura alla grazia non è così scontata, come la lettura del testo lascia pensare. È scontata la grazia (questo sì) ed è bene far leva su di essa, come anche sulla libertà dei soggetti; ma non è scontata *l'apertura* alla grazia. Tale apertura va di fatto accompagnata. Ma qual è il senso e il modo di questo accompagnamento? Il testo insiste molto su una relazione di reciprocità, ma non emerge a sufficienza una dinamica formativa dell'accompagnamento. Va chiarito poi il rapporto tra crescita spirituale e crescita umana, senza darlo per scontato. In rapporto a questo bisognerebbe chiedersi perché tanti cristiani sono *tristi* (come si afferma più di una volta). Non basta il richiamo a non esserlo.

2.4.2. Per educare gli atteggiamenti

E inoltre, sempre in ottica formativa: perché i meccanismi del rinnovamento ecclesiale si inceppano? Il testo punta molto sugli atteggiamenti; fa vedere quanto sono decisivi, ma rimane aperta la questione di come educare gli atteggiamenti. Il libro non tocca questi problemi; sarebbe peraltro difficile trattarli tutti, ma sono deboli anche le allusioni ad essi. Credo che incida anche il fatto (apprezzabile) di volersi mettere in una prospettiva positiva e di speranza. Ciò è particolarmente importante oggi, ma è anche vero che c'è un forte bisogno di concretezza e di verità, e che le prospettive troppo ireniche rischiano di portare a delusioni e a ulteriori frustrazioni (sia per le persone che accostano la proposta cristiana, sia per gli operatori pastorali).

La comunità cristiana si concentrerà di più su quello che per grazia ha da offrire che sulle condizioni che le persone devono avere.

2.5. Il rapporto con la cultura contemporanea

Una seconda direzione di approfondimento riguarda *il rapporto con la cul-*

tura contemporanea. In realtà, dal testo, sembrerebbe quasi scontato l'incontro col Vangelo da parte dell'uomo di oggi (compreso il cristiano triste chiamato a riscoprire il Vangelo stesso). A volte i toni sono entusiasti: «Si apre la possibilità per un annuncio nel segno della grazia, della sorpresa, della scoperta gratuita del tesoro della fede e della perla del Vangelo» (p. 107). La sensazione è di un ottimismo eccessivo, che non si misura con le grandi sfide culturali. Si insiste sulla forza umanizzante del Vangelo, ma... per *quale* umanità?

La grazia è intricata con la verità della nostra umanità, ed è intricata quindi con la conversione. Non si può sottovalutare la conversione.

Non si tiene conto delle condizioni umane esigite dal Vangelo perché possa risuonare come lieta notizia. Anzi, talvolta, tali condizioni sembrerebbero sottovalutate o indifferenti rispetto alla grazia della fede, come quando si afferma che «i cristiani di domani sentiranno la loro fede come una grazia in più rispetto al loro percorso umano» (p. 19). La grazia, in realtà, è intricata con la verità della nostra umanità, ed è intricata quindi con la conversione. Non si può sottovalutare la conversione. Il mettersi sinceramente in gioco, con coraggio, è necessario a una vera comprensione del Vangelo. Il libro scommette sul fatto che l'uomo d'oggi può trovare o ritrovare interesse per il Vangelo; magari il suo interesse è assopito, ma può essere risvegliato. E tuttavia c'è la sensazione che il mettersi in gioco sia un po' scavalcato, o pensato solo come conseguente all'accoglienza del Vangelo.

C'è da chiedersi, poi, se si tiene conto a sufficienza del processo di secolarizzazione e dell'indifferenza nei confronti della fede e della Chiesa, che impongono di cercare dialogo e incontro non tanto sull'interesse per la fede, ma sul terreno dell'umano. Al di là del maggiore o minore interesse per il Vangelo, è possibile (deve essere possibile) un'interazione sull'umano (che è il terreno di tutti), sulla *qualità* dell'umano, sulla *differenza* tra ciò che è davvero umano e ciò che non lo è. Non bisognerebbe far leva sulla verità dell'umano o sulle tracce di rivelazione e di redenzione iscritte nell'umano? Non bisognerebbe riflettere sulle condizioni di umanità del parlare di Dio e del Vangelo? Non c'è, oggi, un problema, a volte, di un parlare *invano* di Dio e di Gesù Cristo?

2.6. La questione della verità

L'altra linea di approfondimento riguarda *la questione della verità*. Il testo sostiene l'idea che l'evangelizzazione, prima che questione di comunicazione è questione di spiritualità («l'evangelizzazione non è una questione di strategie comunicative, ma di spiritualità», p. 107); e che la questione pastorale è, innanzitutto, questione di grazia. Ciò è vero e aiuta a non enfatizzare l'ottica delle strategie comunicative, senza con ciò sottovalutarla.

Ma la questione della grazia è legata alla questione della verità. C'è un certo timore, in alcuni ambiti catechistici, a riproporre questa questione che potrebbe prestare il fianco a irrigidimenti dottrinali e a ritorni nostalgici al passato. Tuttavia c'è davvero, oggi, una questione della verità, che attraversa la nostra cultura. Fanno parte di questa questione: la possibilità stessa di parlare di verità, la possibilità e il senso di una verità del cristianesimo, la necessità di evidenzia-

re la verità dell'umano, la necessità di mostrare la verità umana (esistenziale) della domanda su Dio e della ricerca di Dio.

Interrogativi su questi temi attraversano la mentalità di tante persone, pur se non vengono molto esplicitati. Ignorarli o lasciarli troppo sullo sfondo, non è saggio. La questione della verità è essenziale all'annuncio di Gesù Cristo; va perciò ripresa, in ambito catechetico, senza paura. Ciò va fatto anche in rapporto al senso della Parola, di cui la catechesi è *eco*. Interessante l'indicazione di Biemmi di pensare la catechesi nel rapporto tra Scrittura e i quattro pilastri (credo, liturgia, morale, preghiera) che fanno da contrappunto. «Al centro dell'annuncio ci sarà sempre l'incontro con le Scritture, perché l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo. Esse sono il "canto fermo" della fede. Accompagneremo sempre questo canto con il "contrappunto" dei quattro fondamenti della catechesi: il Credo, i sacramenti, i comandamenti, la preghiera. Perché la polifonia della fede sia piena» (p. 108). È necessario ridare centralità alla Scrittura, ma ponendola (secondo anche l'insistenza dell'Esortazione apostolica *Verbum Domini*) in rapporto con l'evento della Parola. La verità cristiana, infatti, è dell'ordine dell'evento.

3. IL DIALOGO *(Salvatore Currò e Enzo Biemmi)*

Viterbo, 26 luglio 2011

Caro Enzo,

nei giorni scorsi ho letto con piacere il tuo libro sul secondo annuncio. Congratulazioni! Mi ha stimolato molto a riflettere. Mi andavo segnando qualche annotazione, mentre leggevo. Alla fine ho raccolto le annotazioni e ho aggiunto qualche ulteriore riflessione dal mio punto di vista. Ti mando questa specie di recensione (non so ancora cosa farne... fondamentalmente l'ho fatto per me). Mi fa piacere se mi mandi qualche osservazione.

Intanto un carissimo saluto e buona estate.

Salvatore

Verona, 18 agosto 2011

Caro Salvatore,

sono di ritorno da una lunga assenza e ho trovato la tua mail. Ti ringrazio molto per l'attenzione che hai riservato al mio piccolo libro, un'attenzione e una cura di valutazione forse superiore al suo valore. Il libro mi è stato chiesto dalle EDB in vista del Convegno dei direttori UCD di Pesaro. Come dico nell'introduzione è rivolto ai catechisti e ai parroci e non ha la pretesa di una trattazione sistematica di tipo catechetico. Sono però consapevole che non è un testo innocuo, ha una sua visione di fondo che riflette le mie convinzioni profonde e la mia sensibilità non solo di catechista, ma anche di religioso fratello. Questa mia condizione religiosa laicale, libera da eccessive preoccupazioni istituzionali ma nel contempo segnata da amore ecclesiale e per il Vangelo, incide molto sul mio modo di vedere le cose. Ti ringrazio per aver colto che sotto la semplicità del testo si nasconde una visione di Dio, della Chiesa, della fede, della cultura…

Non intendo riprendere sistematicamente le tue osservazioni positive e i tuoi rilievi più critici. Mi limito a rinviarti, con gratitudine, alcune mie considerazioni.

– Hai colto perfettamente nel segno quando rilevi che l'obiettivo del libro è la cura degli atteggiamenti. Il contatto di molti anni con catechisti e parroci mi ha fatto toccare con mano che le soluzioni pastorali sono da innestare su un terreno di sguardo "bonificato", segnato da speranza e da fiducia, nello Spirito e nelle persone. L'intento del libro è su questa strada, per allontanare da letture depresse dell'attuale situazione e per abituare a guardare in avanti piuttosto che indietro. Di questa iniezione di speranza hanno bisogno in molti.

L'appello alla conversione e il giudizio sono un giudizio di salvezza e si basano sull'affermazione di fondo che ogni cultura è adatta al Vangelo e ogni uomo è "capax Dei".

– Questo può dare l'impressione di un eccessivo ottimismo nei riguardi dell'attuale cultura. Sono consapevole di quello che dici, e cioè che l'attuale cultura porta in sé molti elementi disumanizzanti sui quali il Vangelo ha una parola di giudizio e un invito alla conversione. Il tuo richiamo alla conversione è quanto mai pertinente. Avrebbe anche potuto essere, e l'avevo pensato, un capitolo del libro. Ma nello stesso tempo l'appello alla conversione e il giudizio sono un giudizio di salvezza e si basano sull'affermazione di fondo che ogni cultura è adatta al Vangelo e ogni uomo è "capax Dei". Le letture negative dell'attuale cultura, presenti anche nei documenti del magistero, che sono molto generosi nell'elencare gli "ismi" e quasi incapaci di rilevare i punti di leva positivi dell'attuale cultura per una riformulazione del messaggio, lasciano vedere una Chiesa che non è nella linea del dare-ricevere della *Gaudium et Spes*. Questo atteggiamento di non speranza, che è molto diverso da un più che necessario atteggiamento di non ottimismo, paralizza l'annuncio e soprattutto l'accoglienza. Il mio intento, senza fare trattazioni sistematiche su questo tema, è stato quello di invitare a fidarsi dello Spirito e a scommettere sugli elementi umanizzanti dell'attuale cultura. Sono infatti convinto che solo appoggiandosi sulla cultura il Vangelo potrà salvarla. Resta aperto qui tutto il campo, che tu sottolinei e del quale sei competente, di questo dialogo sull'umano che costituisce il punto di appoggio tra Vangelo e cultura. Mi trovi su questo in perfetta sintonia.

– Un punto centrale delle tue osservazioni riguarda l'approccio della sorpresa, con i suoi limiti o con gli aspetti che lascia scoperti. Concordo sulle tue osservazioni, in particolare su quella che la sorpresa richiede, per andare a segno, la disponibilità della persona. La richiede, ma non la condiziona. Questo è il punto su cui ho voluto insistere. La sorpresa precede la disponibilità e in qualche modo la rende possibile, pur non ottenendola automaticamente. La sorpresa è dunque volutamente limitata dalla risposta, ma non condizionata da essa. Ho voluto dire che la comunità cristiana deve concentrarsi sul dono del Vangelo, che ha in se stesso la capacità

La sorpresa precede la disponibilità e in qualche modo la rende possibile, pur non ottenendola automaticamente. La sorpresa è limitata dalla risposta, ma non condizionata da essa.

di far risplendere il suo valore, di concentrarsi sullo stupore, il proprio, per il dono ricevuto, e questo è decisivo per tutti i passi successivi. In questo senso è "un'operazione spirituale", la quale poi si deve tradurre in percorso, cura formativa, appello alla conversione.

Mi piacerebbe un confronto sulla questione dei "cercatori di Dio". Sono personalmente convinto che la ricerca non condiziona la grazia e che la ricerca spesso comincia o si approfondisce nell'incontro con la grazia. Non considero la ricerca come determinante nell'accoglienza al Vangelo. La disponibilità, quella sì. La disponibilità ad aprirsi e convertirsi quando la grazia ha fatto irruzione nella propria vita. C'è chi cerca esplicitamente (pochi), chi cerca implicitamente (molti), chi non ricerca affatto (più di quanti forse pensiamo). La grazia è per tutti e può sorprendere tutti, nella loro ricerca o non ricerca. Quanto alla disponibilità (alla libertà che si apre) essa non è competenza dell'evangelizzatore, se non nel senso che questi si prende cura delle condizioni per favorirla. Essa è competenza dello Spirito (effuso in tutti i cuori e quindi che precede l'evangelizzatore) e della libertà misteriosa dell'uomo.

Le tre dimensioni della fede come atto (fiducia), contenuto (dimensione veritativa), atteggiamento (conversione) sono indisgiungibili. Si onora la verità solo se si tengono insieme le tre.

– Non sono quasi mai entrato in merito al "come", in particolare al come formativo, che giustamente segnali come decisivo: la cura da mettere in atto per creare la disponibilità nel cuore delle persone. Questa attenzione formativa è praticamente la mia competenza principale. Il mio precedente libro (*Compagni di viaggio*), anche lì senza dichiarazioni di principio, è un esempio di come la formazione non sia altro che mettere in atto le condizioni e togliere gli ostacoli perché la grazia possa agire nella libertà delle persone. È questa la mia idea di formazione e praticamente lavoro da una vita su questo punto e su questo ho scritto molto. Sono dunque in piena sintonia con te su tale questione. Non ne ho voluto parlare in questo libro, sia perché doveva essere un libro breve, sia perché su questo ho già scritto e operato tanto. In fondo sono conosciuto in Italia e in Europa per la mia attenzione alla formazione e per le sperimentazioni formative che da anni porto avanti. Ho contribuito a introdurre nella catechesi italiana un modello formativo di accompagnamento, di cura per creare le condizioni dell'agire della grazia e dell'apertura disponibile della libertà umana. Mi sono volutamente allontanato da ogni modello formativo che si limiti a trasmettere o si esaurisca nell'animare.

– Sono molto attento alla questione della verità. Su questo ho anche scritto. Tutto il mio impegno attuale di coniugare la Scrittura e i quattro fondamentali della catechesi, e quindi anche di coniugare i catechismi CEI con il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, senza lasciare quest'ultimo in mano ad un uso prettamente dottrinale o tradizionalistico, è in questo momento prioritario. L'esperienza che porto avanti con una équipe di 20 persone e che trova a Siusi ogni anno una settimana di sintesi e sperimentazione, occupa una parte importante delle mie energie. Come tu dici, la verità cristiana è dell'ordine dell'evento. Su questo mi pare che il libro non abbia evaso la questione, anche

se non l'ha affrontata sistematicamente. Nella mia formulazione, le tre dimensioni della fede come atto (fiducia), contenuto (dimensione veritativa), atteggiamento (conversione) sono indisgiungibili. Si onora la verità solo se si tengono insieme le tre: l'"affectus fidei", l'"intellectus fidei", e la disponibilità a cambiare la propria vita secondo le esigenze del Vangelo. La riduzione della fede a uno di questi aspetti (emozioni, nozioni, morale) ne costituisce la morte. E la riduzione della verità al sapere, uccide la verità. Su questo penso che siamo concordi.

Ecco, caro Salvatore, alcuni miei pensieri che il tuo scritto mi porta a riformulare. Sono lieto di questo confronto, e spero che ci siano altre occasioni per portarlo avanti. Ti rinnovo il mio grazie per l'attenzione che hai nei confronti del mio scritto.

Ti saluto fraternamente.

Enzo

Viterbo, 27 agosto 2011

Caro Enzo,

ti ringrazio della tua risposta e di questo dialogo tra di noi. Mi sento in sintonia con molte delle tue preoccupazioni. Condivido, ad es., l'ottica della speranza, come anche la necessità di scommettere sugli elementi umanizzanti della cultura attuale, che non significa essere ingenui di fronte ai problemi. È importante, inoltre, tener vive, nell'evangelizzazione, dinamiche di reciprocità, di vero dialogo, di dare-avere, sulla scia della *Gaudium et Spes*.

Condivido anche il mettere al centro l'evento (la grazia) e la disponibilità del cuore, rispetto a dimensioni più intellettuali, come ad es. la ricerca, senza che ciò significhi svalutazione dello sforzo di comprensione. Mi sembra, poi, molto importante lo sforzo che stai facendo di dare centralità alla Scrittura, articolando in rapporto ad essa i quattro fondamentali della catechesi.

Sento che alcune mie preoccupazioni non sono alternative ma complementari con le tue. Esse muovono dalla percezione, che sento molto forte, che la sfida attuale per la Chiesa sia su un piano radicale, non solo sul piano degli atteggiamenti e delle condizioni pastorali. Il terreno del dialogo (o della possibilità del dialogo) si sposta, secondo me, sull'umano e sulla sua verità; la questione di far incontrare con il Vangelo è ricondotta alla questione della capacità del Vangelo di ispirare vera umanità. Mi sembra, poi, che bisogna ancora imparare a riconoscere nell'umano le tracce della presenza di Dio e della redenzione di Gesù Cristo, che invece il più delle volte sembrano, nella nostra catechesi, come delle sovrastrutture rispetto all'umano, ad es. quando ci si ingolfa nella preoccupazione di raccordare fede e vita. La questione è di aprire gli occhi e il cuore sulla verità della vita e di tenerci disponibili su tutte le sue risorse; e questa è una sfida per tutti, credenti e non credenti. Se ci sentiamo in cammino con tutti, se sentiamo, con tutti, il dono e l'appello che si nascondono nella trama della vita, il Vangelo e le ricchezze della Chiesa appaiono sempre più, a noi e agli altri, risorse di vita vera.

È importante tener vive, nell'evangelizzazione, dinamiche di reciprocità, di vero dialogo, di dare-avere, sulla scia della Gaudium et Spes.

Per un approfondimento di queste piste mi sembra importante che la riflessione catechetica si misuri con una approfondita riflessione teologica sul

senso della Rivelazione (mi sembrano molto interessanti, in questo senso, alcune prospettive della *Verbum Domini*) e con una riflessione antropologica (filosofica e teologica) che metta in luce una comprensione dell'umano in termini di dono, appello, vocazione, legame con l'altro…, liberandoci sempre di più delle categorie antropologiche oggi prevalenti, quali ad es. la ricerca, il progetto, la libertà, il bisogno di autenticità.

Queste ultime categorie, quando diventano le categorie centrali di comprensione dell'umano (ed è così in tanta catechesi e pastorale di oggi) smentiscono e il senso vero dell'umano e il senso vero della Rivelazione cristiana. Mi sembra che la pastorale, a volte, sia attraversata da una dinamica di smentita della fede, proprio mentre la propone, proprio perché l'orizzonte difetta di umanità e di senso della Rivelazione.

Siamo chiamati a sorprenderci (ad aprire gli occhi) prima di tutto per il "già" di dono che attraversa la vita e il nostro stesso esserci: siamo donati a noi stessi, viviamo di dono (di grazia).

Il tema della sorpresa, che a te è caro, mi fa pensare. Mi sembra che la prima attenzione vada posta sul "già" piuttosto che sul "non ancora". Siamo chiamati a sorprenderci (ad aprire gli occhi) prima di tutto per il "già" di dono che attraversa la vita e il nostro stesso esserci: siamo donati a noi stessi, viviamo di dono (di grazia). Mi pare che ci sia un grande bisogno oggi di riconciliarci con questo "già"; in altre parole, di riconoscersi amati e creature. Il Vangelo, che è il "non ancora" per tanti nostri contemporanei (ma deve esserlo, in certo senso, anche per noi cristiani), sprigiona il suo senso (di grazia) a partire da questo riconoscimento del "già". Questo riconoscimento (o questa sorpresa, come tu dici) non è, di fatto, facile: è difficile lasciarsi amare, è difficile sentirsi in debito.

Tuttavia è questo il terreno di un vero progetto di vita, ed è questo il terreno in cui il messaggio di Gesù Cristo può significare per quello che è. Il Vangelo ci sorprende mentre siamo già su una traccia di Rivelazione e di Redenzione.

Queste mie riflessioni, come anche quegli allargamenti di orizzonte che ho proposto nella recensione, sono scaturite, di fatto, dal tuo libro che effettivamente, al di là della semplicità e pacatezza dell'esposizione, pone delle questioni grandi su cui è bene che la riflessione continui. In questa riflessione l'attenzione sulle condizioni e sui processi formativi si integra con un'attenzione sul senso (umano e di Rivelazione) del Vangelo e della grazia cristiana; si intrecciano anche la prospettiva più attenta all'osservazione-interpretazione delle realtà pastorali o delle sperimentazioni e la prospettiva più teoretica. Mi sembra che il momento attuale richieda, allo stesso tempo, un più forte slancio e coraggio di sperimentazione e una ripresa di riflessione teoretica sui grandi temi della fede. Ciò non può che avvenire nel dialogo, nell'interazione e integrazione delle diverse prospettive, in un grande sforzo di inter- e trans-disciplinarità; e forse, prima di tutto, nello riscoprire che il dialogo e l'incontro sono segni grandi, oggi, a tutti i livelli, di testimonianza cristiana.

Un caro saluto e a presto.

Salvatore

Verona, 28 agosto 2011

Caro Salvatore,

ti ringrazio molto per il tuo messaggio. Quello che dici in questa seconda chiacchierata mi raggiunge profondamente, incontra la mia sensibilità, mi fa pensare. In particolare la tua riflessione sul "già" mi sembra decisiva. La grazia del Dio di Gesù Cristo lavora già nel cuore di tutte le persone, di tutte le culture, di tutte le fedi, di tutte le filosofie e saggezze. Quando Filippo, nell'episodio paradigmatico del cap. 8 degli Atti, sale sul carro dell'eunuco, egli si imbatte in questo "già" e riconoscendo questo già che lo ha preceduto (lo stesso Spirito che lo ha spinto a salire sul carro) egli porta l'eunuco a riconoscerlo a sua volta nel contatto con le Scritture. Io penso che l'evangelizzazione sia fondamentalmente questa operazione di riconoscimento, di svelamento e di rivelazione. Noi non potremmo annunciare il Signore Gesù se Egli non ci avesse già preceduto, tramite il suo Spirito, nel cuore delle persone.

La sorpresa, dunque, è duplice: è prima di tutto dell'evangelizzatore, che "riconosce" di essere stato anticipato; è del destinatario dell'annuncio, che si scopre abitato e custodito da una Presenza ("svelamento"), grazie alla testimonianza dell'evangelizzatore e al dono delle Scritture ("rivelazione"). In questo gioco di riconoscimento - rivelazione - svelamento avviene il miracolo di una evangelizzazione vicendevole: la Chiesa, incontrando l'uomo sulla sua strada e annunciando il Signore Gesù viene essa stessa evangelizzata da quella parola di Vangelo da tempo scritta per lei nel cuore delle persone che essa incontra. Mi sembra questo, caro Salvatore, il vero motivo per cui dobbiamo essere felici del tempo che viviamo. Se finisce il tempo del cristianesimo sociologico e inizia il tempo del cristianesimo della grazia e della libertà, allora è un buon tempo per la Chiesa, allora davvero questa cultura è una grande opportunità di ricominciamento per una comunità ecclesiale che mostra i segni dell'abitudine e della stanchezza.

Grazie di tutto.

Fratel Enzo

L'ANNO DELLA FEDE

THOMAS RUSTER

IL CREDO

Questo libro si rivolge a cristiani, uomini e donne, che vogliono riacquistare la certezza e la gioia della loro fede, che vogliono comprenderla, che vogliono testimoniarla apertamente. E anche a tutti quelli che vogliono semplicemente sapere che cosa afferma la fede cristiana, anche se personalmente sono forse lontani da essa.

Pagine 216. € 19,00

ELLEDICI

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

DIRE DIO NEL SIMBOLO

Zelindo Trenti

Alla ricerca di un linguaggio efficace e credibile per parlare di Dio, il simbolo[1] sembra offrire una pista privilegiata.

Questo intervento tende a richiamare considerazioni molteplici che ne raccomandano e ne suggeriscono la piena valorizzazione anche e soprattutto in ambito educativo. Sottolinea il valore del simbolo nella consuetudine del linguaggio quotidiano. Rileva nel simbolo una singolare risorsa interpretativa in grado di attraversare il mistero in cui è avvolta l'esistenza e di lasciar affiorare la trascendenza, che la abita.

Ne prendono atto la stessa riflessione razionale e soprattutto le recenti ricerche sul linguaggio. Per quanto concerne l'educazione cristiana in particolare il simbolo biblico della Terra Promessa ne illustra la straordinaria forza evocativa.

Il simbolo rappresenta di fatto una delle figure più rivelative e di conseguenza più studiate del linguaggio; nell'ambito specifico religioso è riferimento fondamentale per dare volto al mistero. Può quindi costituire una pista privilegiata per dire Dio; per sua natura muove da un'esperienza immediata per parlare di una realtà altra e addirittura trascendente.[2] La sua stessa costituzione sembra aprire una breccia proprio nella realtà empirica, da cui muove, per la forza evocativa con cui la supera: vi apre lo scarto per dire il mistero, per «dire l'indicibile senza privarlo della sua indicibilità».[3]

Il simbolo è un segno che rimanda ad una realtà invisibile, con la quale esso mette in comunicazione l'uomo facendo passare la sua intelligenza dal visibile all'invisibile.

J. Ries sintetizza chiaramente il valore del simbolo e la sua rilevanza religiosa, sulla base di quella vastissima documentazione che qualifica la ricerca fenomenologico-storica attuale: «Il simbolo è un segno che rimanda ad una realtà invisibile, con la quale esso mette in comunicazione l'uomo facendo passare la sua intelligenza dal visibile

all'invisibile. Il simbolo realizza un'apertura al di là dello spazio e del tempo immediati: esso inizia all'invisibile. Esso quindi possiede una struttura di significante che conduce al significato. Il significante appare al mondo visibile: albero, volta celeste, sole. Ogni simbolo ha una base visibile, un aspetto identificabile. Il significato è la parte invisibile e sconosciuta, il contenuto che l'uomo deve scoprire».[4]

1. IL SIMBOLO NELL'ESPERIENZA UMANA

1.1. Nella percezione immediata

La voce umana può emettere suoni. Quando ad un suono viene data un'intenzione comunicativa, quel suono è già articolato in linguaggio.[5]

Precisamente l'intenzione comunicativa caratterizza il gesto umano, come ha perfettamente intuito il passo biblico illuminante e profondo della Genesi.[6] Le cose non hanno un volto fino a quando l'uomo non ve lo conferisce.

Ogni affermazione è anche un'elaborazione di un confronto operato sulla realtà. Le ricerche sul linguaggio hanno fatto scuola, a cominciare dalla lucida consapevolezza che ne offre già Vygotskij:[7] la parola che noi diciamo è già frutto di un processo interiore attraverso il quale il pensiero si esprime, proprio nel senso che si realizza nella parola.

Ogni parola è già un simbolo che ha un significato primario, avvertito da tutti coloro che fanno parte di un determinato contesto.

Sotto questo aspetto ogni parola è simbolo che interpreta la realtà.[8] Per cui la comunicazione avviene attraverso simboli significativi. La consuetudine culturale ha dato un senso ad un simbolo-parola che è diventato patrimonio comune: cosicché ogni parola è già un simbolo che ha un significato primario, avvertito da tutti coloro che fanno parte di quel determinato contesto.

Ciò che resta singolare nel linguaggio umano è che al valore comunicativo immediato, primario, è possibile aggiungerne un altro, secondario che indica una realtà ulteriore. Una freccia posta all'inizio di una via è prima di tutto un grafico, ma può essere anche un segno: può indicare una direzione obbligata per il traffico.

Altra volta il linguaggio si esprime in forme più complesse e indefinite: un anello all'anulare di una sposa nella cultura occidentale assurge a simbolo in quanto può indicare promessa, appartenenza, fedeltà; evoca un'esperienza complessa e in un certo senso la definisce; accanto al significato immediato, un piccolo cerchio d'argento o d'oro, ne sottende un altro, non espresso in parole, ma richiamato nella consuetudine, nel ricordo, nell'evocazione. Sollecita un orizzonte di comprensione impreciso e indefinito: ma carico di suggestione, stimolo all'intuizione, aperto all'approfondimento.

Il simbolo è un nuovo orizzonte interpretativo conferito ad una cosa precisa, per lo più materiale, che viene caricata di nuovo significato e valore.

Anche le esperienze più semplici e profonde che si vivono ogni giorno si

raccolgono in gesti carichi di significato allusivo. Una stretta di mano accompagna una promessa; ci si siede alla stessa mensa in segno di fraternità; un sorriso può esprimere la gioia dell'incontro, anche quotidiano...

Alcuni gesti, semplici in sé, hanno assunto un significato singolarmente impegnativo: entrano in una cornice pressoché rituale; celebrano momenti di pienezza dell'esistenza. La stretta di mano fra due giovani che suggella un reciproco "sì", il banchetto condiviso con gli amici, la festa che canta la gioia, son tutti gesti che rappresentano un rito carico di evocazione e di promessa. L'imposizione dell'anello sponsale ne porta il simbolo: piccola cosa in sé; evoca un'esperienza d'incontro e proietta un auspicio di solidarietà e comunione per sé definitive.

Proprio a questo punto si innesta l'interpretazione religiosa. Gli stessi gesti possono caricarsi di una singolare valenza religiosa, trasfigurare una situazione anche consueta in rappresentazione visibile dell'invisibile.

1.2. Il simbolo dice la trascendenza

In ambito religioso l'analisi del simbolo può consentire un'autentica ri-interpretazione delle varie manifestazioni della religione, raccogliere esperienze umane che fin dagli albori della coscienza hanno dato figura al sacro.

M. Eliade, in particolare, ha analizzato nel simbolo una straordinaria risorsa interpretativa dell'atteggiamento religioso primordiale. Ha definito come ermeneutica la propria metodologia, situandosi in un alveo di ricerca straordinariamente fecondo. Il suo apporto merita di venir segnalato. Sul piano storico-fenomenologico la sua ricerca documenta la lunga marcia dell'incontro con l'*homo religiosus*; ha offerto stimoli preziosi alla comprensione del simbolo. Ha letto nelle manifestazioni concrete, specialmente dove risultano sorprendenti, un richiamo al sacro costitutivo della realtà materiale: la roccia, il mare, il cielo… Sono cose che si propongono prima di tutto come realtà empiriche, da misurare nella loro durezza, vastità, immensità. Sottendono, tuttavia, anche proprio attraverso queste caratteristiche che le definiscono, un richiamo tenace ad alcunché di sacro, di trascendente…

I gesti possono caricarsi di una singolare valenza religiosa, trasfigurare una situazione anche consueta in rappresentazione visibile dell'invisibile.

La roccia non è solo dura: nella sua stabilità, resistenza, impenetrabilità richiama alcunché di diverso, non visibile; il mare nel suo inquieto ed infaticato agitarsi supera l'esperienza del mutamento consueto, che pure non si placa; il cielo nella sua immensità, nell'ordine che ne scandisce i ritmi, è richiamo ad un ordine definitivo, cui sembra aneli l'esistenza.

Per Eliade il cielo «simboleggia di per sé la trascendenza, la forza, l'immutabilità semplicemente con la sua trascendenza. Costituisce una suggestione primordiale al riconoscimento di una realtà trascendente».[9]

La ricerca archeologico-storica, fin dai suoi primordi, raccoglie segni molteplici che indicano un atteggiamento specifico e qualificante, di attenzione e di disponibilità al sacro; non di rado tali segni si trasfigurano in simbolo di una intuizione di trascendenza che accompagna l'intera vicenda umana.

2. IL SIMBOLO NELL'ORIZZONTE ERMENEUTICO

2.1. Il significato del simbolo

Il simbolo nell'interpretazione tradizionale, proposta da Aristotele e seguita nell'epoca classica (*sun-ballo*: getto, metto assieme, unisco), faceva riferimento alla percezione interiore e alla sua manifestazione in suoni e in parole.

Agostino porta l'attenzione sul fatto che i segni sono propri o trasporti; rileva quindi una dilatazione possibile – trasposizione – ad altra realtà significata attraverso il simbolo.

Tommaso con la consueta chiarezza rileva: «Il simbolo è una cosa che, oltre all'apparenza che presenta ai nostri sensi, fa venir in mente qualcosa d'altro da sé, come la traccia lasciata da un animale ci ragguaglia sul suo passaggio».[10] Tommaso sottolinea un aspetto centrale che fonda la funzione del simbolo religioso.

«Il simbolo è una cosa che, oltre all'apparenza che presenta ai nostri sensi, fa venir in mente qualcosa d'altro da sé».

Fino ad epoca recente l'interpretazione del simbolo era legata alla concezione del linguaggio, inteso come "strumento" di comunicazione del pensiero, deputato a lasciar trasparire la "conformità" fra pensiero e realtà.

Nella riflessione attuale il simbolo, come espressione peculiare di linguaggio, è l'orizzonte stesso del pensiero e del processo interpretativo della realtà. La novità si delinea netta nella riflessione heideggeriana. Per la tradizione l'uomo ha la capacità di conoscere – *λόγον ἔχον* –, per Heidegger l'uomo *è* in quanto conosce. La comprensione non è una funzione conoscitiva, è il modo stesso di essere dell'uomo.[11]

La sensibilità ermeneutica, che conferisce al simbolo una vitalità e novità singolari, suggerisce anche una considerazione fondamentale. Il simbolo parla a chi lo fa parlare. In ambito religioso specifico: bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere.

Il cerchio sembra chiudersi ed avvertire un'ambivalenza non superabile. Il problema c'è e si impone con una provocazione riconosciuta.[12] Soprattutto dove l'affermazione suppone un'appartenenza molto stretta e coinvolgente, l'interpretazione in definitiva attinge non dall'ermeneutica ma dalla fede. I racconti evangelici documentano di fronte a miracoli clamorosamente evidenti l'adesione appassionata di alcuni, il rifiuto categorico di altri.

Il simbolo, come ogni espressione linguistica, e anche più palesemente di questa, suppone un orizzonte interpretativo, dice una appartenenza culturale; che tuttavia non è categorica; anzi lascia affiorare qualche breccia che consente mediazione su un doppio versante.

– I reperti, i fatti, le situazioni rappresentano la sponda oggettiva. La ricerca di Eliade ha tenacemente sottolineato che il richiamo sacro è iscritto nella visione immediata dell'immensità del cielo, nello stupore della vastità del mare, della maestà della montagna…

– Il presagio della trascendenza che attraversa la vita dell'uomo appena tenta di interpretarsi, di dare senso alle proprie azioni, di misurare le proprie aspirazioni; la risorsa interiore della persona in grado di far parlare la natura.

2.2. La risorsa rivelativa della trascendenza

Le conclusioni cui approda la ricerca storico-fenomenologica documentano l'affiorare del sacro nell'esperienza umana fin dai primi reperti.

La consapevolezza del sacro è attestata nei simboli più diversi, con una singolare ricchezza di espressioni. Portano l'attenzione al fatto che la realtà parla all'uomo di tutti i tempi e lo richiama all'esigenza di passare dal visibile all'invisibile, a cogliere il senso del sacro, a prendere atto della trascendenza. Esigono l'approfondimento delle funzioni del simbolo ben sintetizzate nella riflessione di Ries: «Occorre partire dall'apparato simbolico costituito da tutti i possibili gesti dell'uomo e delle immagini prime e universali (volta celeste, sole e così via). Provenendo dagli oggetti, le immagini destano la coscienza dell'uomo e vi introducono un elemento di unità che genera una dinamica. Tutta la cultura e tutte le culture del mondo sono creazione le cui radici affondano nell'immaginazione simbolica dell'uomo. La creatività dello spirito umano (artistica, poetica, letteraria e architettonica) si basa su questa funzione *biologica* dell'uomo.

Il simbolo svolge un ruolo essenziale anche nel funzionamento della *vita psichica* dell'uomo. Esso stabilisce una relazione fra la coscienza e il subcosciente, una zona molto ricca sulla quale la coscienza non fa presa senza il simbolo…

Una terza funzione è stata rilevata di J. Vidal:[13] il simbolo offre alla coscienza la possibilità di allearsi con le energie della "subcoscienza", grazie all'apertura sull'archetipo del divino. Per l'uomo questa è la scoperta dell'esistenza di una Trascendenza, di un Totalmente Altro con cui egli può far alleanza».[14]

Considerazioni puntuali come queste aprono anche nella ricerca empirica una breccia a dare risonanza a quella più vasta riflessione filosofica ed ermeneutica che è attentamente impegnata sul versante dell'essere, della trascendenza, di Dio.[15]

A partire da reperti archeologici, anche remotissimi, viene esplorata e riconosciuta una risorsa interpretativa specifica propria della persona umana, in grado di trasferire nella realtà il richiamo di una presenza trascendente, che la caratterizza.[16]

3. ACCESSO A DIO ATTRAVERSO IL LINGUAGGIO

La ricerca antropologica in un tentativo vasto e ormai sufficientemente manifesto consente di risalire alla matrice del sacro. Ci sono scuole di orientamento fenomenologico, esistenziale, personalista che hanno esplorato la matrice del sacro, l'istanza di trascendenza che attraversa l'esistenza. Lo stesso fondatore dell'antropologia moderna, Max Scheler, si è impegnato in un'esplorazione della dimensione religiosa straordinariamente avvertita e consapevole.

Specificamente sull'ermeneutica religiosa del simbolo hanno portato la propria riflessione alcuni pensatori che meritano particolare considerazione; a cominciare da Buber per l'applicazione originale e spontanea del simbolo nella esplorazione, più che del volto, della stessa presenza di Dio.

Notevole anche l'apporto di Pareyson che legge nell'esperienza un richiamo irriducibile alla trascendenza. «Secondo Pareyson il trascendente è per l'uomo ciò che supera i suoi limiti e gli resiste, è

l'alterità di cui si sente circondato, è l'inoggettivabile. Come è possibile allora farne esperienza? Il linguaggio astratto non è d'aiuto perché rende oggettivo ciò di cui parla: l'immagine simbolica invece si presta allo scopo: la sua natura fisica sensibile concreta è, per il filosofo, adatta ad esprimere la divinità, perché riconosce la propria inadeguatezza e, così facendo, la riscatta».[17]

«Il simbolo dà da pensare», secondo l'osservazione acuta di Ricœur.[18] Indicazioni preziose sulla forza interpretatrice del simbolo vengono da lui raccolte nell'analisi del peccato e nel processo interiore che suscita. Meritano attenzione alcuni passaggi, incentrati sul simbolo del male,[19] perché rilevano la dinamica del simbolo, la sua vitalità, la sua continua evoluzione. Lo stesso cambiamento di simboli che documenta la progressiva consapevolezza del peccato risulta indicazione preziosa.

3.1. L'intuizione del mistero che avvolge la realtà

Del resto anche solo pochi accenni alla tradizione religiosa evidenziano il versante su cui questa si pone, fin dai primi documenti, di cui disponiamo.

Il fedele indù, ai primordi della storia che siamo in grado di ricostruire, è affascinato dallo splendore della natura; ne ammira la suggestione e s'interroga su colui che l'ha fatta: «A qual Dio dovremmo fare omaggio con l'oblazione?». Con più perentoria consapevolezza il salmista che guarda il cielo stellato esclama: «I cieli narrano la gloria di Dio» (Sal 19,2).

L'interrogativo non è iscritto nell'acqua limpida dei ruscelli e non è tracciato dal brillare delle stelle: è suscitato dall'ammirazione; può trasfigurarsi in contemplazione. Un passaggio che la natura non impone: sollecita. «Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono» (Sal 19,4) rileva giustamente il salmista.

È tuttavia un suono che non s'impone; non obbliga. Annuncia una presenza arcana e definitiva che si nasconde dietro il loro prepotente quanto suggestivo manifestarsi. Una presenza inscritta nella natura; ma altra dalla natura. L'occhio e lo strumento abilitati a misurare la natura non percepiscono; l'intelligenza abilitata ad interpretare la natura intuisce: può accoglierla o rifiutarla quella presenza.

Il richiamo del mistero rappresenta la via maestra per restituire dignità all'uomo e avvertire lo spessore insondato della natura.

Lo sguardo portato sul mondo può appagarsi del suo splendore; può trovarsi sconcertato appena cerca di darsene spiegazione. L'universo è avvolto di mistero; quest'arcana presenza che fa trasalire vi si annuncia in maniera così labile e insidiata che qualunque resistenza la mette a tacere; e tuttavia s'impone con tale perentoria autorità che nessuna resistenza è in grado di cancellarla. E dove incontra disponibilità può appassionare con la maestà dell'ultimo ricorso.

Ancora una volta non è la natura né la totalità dell'universo che s'impone alla vita dell'uomo. Le si propone perché l'uomo la chiami per nome. Perché conferisca volto alla pienezza di cui è tacita testimone; dia volto e nome alla presenza di cui è segno fragile e opaco.

Forse mai come quando si esplora il versante ultimo e in definitiva trascendente della realtà ci si rende conto dell'autorità dell'uomo; della forza deci-

siva del suo linguaggio: delle possibilità di appello e di rifiuto che gli appartengono.

In questo senso la riflessione più recente ha spostato l'attenzione dalla natura all'uomo che la interpreta e la chiama per nome.

Ciò che pare stranamente riduttiva è la tendenza a fermarsi alla superficie. Perfino la ragione, da sempre sospinta all'interpretazione, sembra lasciarsi irretire dal fascino della descrizione, dalla rivendicazione di dominio e di possesso. Scienza e tecnica tengono il campo con una pretesa di esaurire il reale e di monopolizzare le risorse dell'uomo con una presunzione sconcertante, che solo una pensosa riflessione sull'esistenza è in grado di smascherare.

Il richiamo del mistero rappresenta in realtà la via maestra per restituire dignità all'uomo e avvertire lo spessore insondato della natura.

3.2. Il simbolo può dire Dio?

Sì, può dirlo, sia pure nel limite che il simbolo stesso manifesta. In questo senso il riferimento alla metafora mette a fuoco e l'apporto e il limite del simbolo. Ne consente un approfondimento ulteriore proprio a partire dall'elaborazione di un aspetto peculiare del linguaggio: la sua metaforicità.[20]

La stessa rivelazione, nei suoi vertici, con uno dei grandi profeti, Isaia, che pure aveva di Dio una concezione vertiginosa, rivela: «*davvero Tu sei un Dio nascosto*»; e ammonisce con l'apostolo Giovanni: «*Dio nessuno l'ha mai visto*».

Perciò il linguaggio religioso è interamente metaforico; il simbolo gli è per così dire connaturale. Possiamo parlare di Dio, ma non direttamente, solo indirettamente, metaforicamente. È legittimo dire qualcosa su di Lui e tuttavia sempre attraverso un linguaggio velato, fatto di allusione, di metafora, di simbolo.

L'analisi che Jüngel propone di una metafora attinta dalla tradizione classica mi pare efficace.[21] Se dico che Achille è un leone, mi riferisco ad una realtà che con Achille non ha niente da spartire; e tuttavia mi rendo conto che il linguaggio ha introdotto un accostamento interessante, che il leone dice qualcosa che è proprio di Achille, ne interpreta l'ardimento, la vigoria, il coraggio. Anche se non conoscessi Achille, quella metafora mi rivelerebbe qualcosa di vero circa l'eroe greco.

Il linguaggio religioso è interamente metaforico; il simbolo gli è per così dire connaturale. Possiamo parlare di Dio, ma non in termini diretti; solo indirettamente, metaforicamente.

In modo anche più efficace prendiamo atto che alcuni accostamenti, alcune immagini – soprattutto nelle parabole – risultano rivelativi. L'immagine biblica del re (Mt 22,1-14), la maestà sovrana e definitiva dei suoi interventi, la novità che l'incontro con lui garantisce a tutti gli invitati, la condanna senza appello che incombe sull'unico che ne disattende le disposizioni, sottendono una singolare risorsa creativa del simbolo. Progressivamente siamo trasferiti dall'immagine di un re, quale l'esperienza normale ci fa conoscere, alla maestà di un re che nessuno ha mai incontrato e che tuttavia si impone con una forza di singolare credibilità: la narrazione ci ha progressivamente trasferiti dalla modesta statura di un re terreno alla figura alta e grande dell'unico re, Dio.

Fra l'immagine del re, quale l'esperienza ci fa conoscere e l'immagine di Dio c'è un margine per quanto piccolo in cui le due realtà si fondono: l'attribuzione della regalità e il conseguente alone di maestà, vale per l'uno e per l'altro.

Possiamo dire Dio, sia pure in termini molto parziali e approssimativi; e tuttavia possiamo designare realmente qualcosa che gli appartiene in proprio: fra la figura del leone e il coraggio di Achille ce ne passa; eppure in qualche modo l'immagine del leone ci ha consentito di capire qualcosa che qualifica la figura di Achille… L'esempio mi pare calzante e allo stesso tempo scadente. Fra il leone e Achille c'è una certa proporzione; fra il re terreno e il re celeste non c'è alcuna proporzione. E tuttavia la Bibbia stessa ci sostiene nella… presunzione di poter parlare legittimamente di Dio dove dell'uomo afferma che «*a sua immagine e somiglianza lo creò*».

Il simbolo offre una mediazione singolarmente efficace nell'esplorazione di questa somiglianza.

4. QUALE VOLTO DI DIO ATTRAVERSO IL SIMBOLO

4.1. Il simbolo biblico della terra promessa

Secondo la più remota tradizione biblica è la parola di Dio che snida Abramo dalla sua terra; forse prima ancora dalla sua acquiescenza, dalla rassegnazione. Dio lo chiama senza preavviso; lo incammina senza garanzia.

Ridotta al suo nucleo essenziale, la promessa comprende il possesso della terra; un possesso stabile, perciò garantito dall'erede e dalla posterità.

Chi fosse Abramo non lo sappiamo. Né abbiamo ragioni per ritenere che gli fosse familiare la consuetudine con Dio: suo padre «serviva altri dei» (Gs 24,2; Gdt 5,6). Sappiamo che quel richiamo ha dilatato l'orizzonte della sua esistenza: gli ha dato futuro. La storia di Abramo, quella significativa, comincia dalla promessa.

1. Ridotta al suo nucleo essenziale, la promessa comprende il *possesso della terra*; un possesso stabile, perciò garantito dall'erede e dalla posterità.[22] Forse Abramo ha presagito implicita nel primo annuncio una totalità di beni. Più che alla terra ha creduto a Colui che gliela prometteva; e l'ha sentito grande al punto da riempire la propria vita e quella di un'innumerevole posterità.

Perciò lui e quanti sono stati dopo di lui depositari della promessa l'hanno percepita come uno stimolo piantato al di là delle realizzazioni concrete delle successive conquiste. Da nomadi hanno lottato per insediarsi stabilmente sulla terra dei loro padri, con una tenacia che ancor oggi stupisce. Abramo è invitato ad entrare in pieno possesso della terra (Gn 13,14ss.); ma ancora i patriarchi vi si muovono da stranieri (Gn 17,8; 28,4; 36,7). Il loro lungo pellegrinare sulla terra della promessa, che resta ancora possesso dei Cananei (Gn 12,6), è segno di tutta l'umana fatica per la conquista. Per lungo tempo un minuscolo possedimento – il cimitero di Macpela

presso Ebron (Gn 23) – fonda e testimonia la fermezza della loro speranza. Pellegrini in attesa di una patria per l'intera esistenza, almeno nella morte riposano non più da stranieri.

2. Per sé la promessa trova compimento col primo insediarsi in terra a cultura dei progenitori premosaici d'Israele. Ma la vicenda fortunosa di questa piccola cerchia di adoratori del Dio dei Patriarchi (Gn 15,18) è ancora sovrastata e fermentata dall'antica promessa.

Israele, asservito all'Egitto, si desta improvvisamente alla voce del Dio dei Padri. L'intera intrapresa dell'Esodo è sorretta dall'assicurazione del possesso della terra per le dodici tribù.

La promessa ha originariamente maturato la solidarietà e l'iniziativa caparbia d'un gruppetto di nomadi per un possesso stabile, per un vivere più umano. La promessa ha sprigionato, dopo generazioni, una speranza nuova: ha forgiato Israele come popolo. Dalla ribellione al faraone, alla conquista sanguinosa delle città cananee, Israele si raduna, si batte, si consolida. È la promessa che orienta la vittoria e la rende più luminosa; che rinfranca nella disfatta – non infrequente – ed evita la dispersione. L'intera vicenda acquista in intensità ed umanità. Conferisce un che di magnanimo al susseguirsi intricato e vario degli eventi.

3. Israele potrà in seguito celebrare nell'Esodo la propria esperienza privilegiata ed unica di popolo eletto, fedele, pur nei cedimenti, alla promessa, impegnato a realizzarla. L'esperienza dell'Esodo ha così dilatato enormemente il contenuto della promessa. Ha indicato con eccezionale forza dimostrativa la fecondità inesausta che la Parola di Dio sottende, lo stimolo alla crescita, personale e comunitaria, individuale e collettiva che comporta.

Sarebbe interessante seguirne l'apporto a sostegno delle mire imperialistiche dei primi re d'Israele e del primo emergere delle ambizioni universalistiche: soprattutto analizzare quel cambiamento radicale di prospettiva che va maturando progressivamente nell'annuncio profetico: con Geremia e con la figura perentoria e paradossale del «Servo di Jahvè», presentato dal Deuteroisaia. Fino a scoprirvi il fermento della speranza escatologica in Cristo, nella sua morte desolata e ignominiosa. La croce di Cristo si erge a denuncia radicale di ogni possesso terreno. Ma ripropone con accorata nostalgia l'attesa d'una terra, posseduta stabilmente, nella quale l'ansia dell'esule si plachi.

Il contenuto della terra, e più profondamente il suo significato si sono progressivamente dilatati. La promessa insita nel simbolo della terra ha assunto contorni nuovi e imprevedibili: da realtà materiale è diventata realtà definitiva.

Il loro lungo pellegrinare sulla terra della promessa, che resta ancora possesso dei Cananei, è segno di tutta l'umana fatica per la conquista.

La vicenda che l'Esodo sottende è una progressiva e profonda interpretazione del Regno di Dio. Dio stesso si erge man mano a protagonista della vita di un popolo. La sua presenza si manifesta in situazioni innumerevoli, talora personali e consuete, tal'altra collettive e straordinarie. La sua figura, o addirittura come la Bibbia preferisce, il suo volto manifesta via via i tratti sorprendenti di umanissima premura per il povero e l'indifeso, di potente e sovrana signoria sulla vicenda di Israele e delle nazioni.

Il simbolo dell'Esodo, della terra promessa, si impone come straordinaria e appassionante alleanza con l'uomo; dice in parole singolarmente efficaci chi è Dio.

4.2. Il volto di Dio manifestato e velato dal simbolo dell'Esodo

Attraverso il simbolo la trascendenza s'innerva nella vicenda terrena. La rivisitazione degli eventi storici risulta singolarmente evocativa della presenza di Dio che li conduce.

1. L'Esodo rappresenta una delle matrici dell'esperienza biblica. Come fatto storico è vicenda abbastanza consueta: descrive il progressivo e laborioso compaginarsi di nuclei dispersi della stessa stirpe in un popolo. Lo scontro vittorioso con una grande potenza politico-militare – l'Egitto – ne esalta la fierezza e ne definisce l'identità; che va man mano rinsaldandosi, impone compattezza e disciplina nella rude conquista di una terra che possa considerarsi la patria.

La fede tenace di questo nucleo in espansione ha alimentato incessantemente la fiducia in un destino migliore; ha sorretto nei momenti non infrequenti dello scacco e della disfatta.

Ma il ricordo, la rievocazione ricorrente, personale e collettiva, della propria storia, vissuta alla luce di un'antica promessa divina, che assicurava il possesso di una terra, rivendicata come propria, ha ben presto trasfigurato fatti, sempre più remoti ed evanescenti, in una vicenda epico-religiosa singolarissima, che ha parlato con intensità unica ad intere generazioni di ebrei.[23] L'esperienza dell'Esodo con il possesso della terra di Palestina è stata innalzata a simbolo: si è iscritta nella vita e nella cultura di un popolo, ne ha alimentato la rivendicazione alla libertà; resta ancor oggi per chi ripercorre l'esperienza biblica un simbolo che parla con straordinaria forza evocativa.[24]

La fede religiosa ha contribuito in maniera determinante all'elaborazione di un simbolo, che, a sua volta, ha potuto tener viva per generazioni la stessa fede: ha consentito di attraversare momenti di sventura, di oppressione, di deportazione in massa senza perdere la speranza.

2. Nel racconto dell'Esodo il simbolo interpreta ed esprime la verità di una presenza misteriosa che attraversa e trascende l'esperienza: la "rivela" a profondità altrimenti inaccessibili. Dice lo spessore e la novità di un evento in cui Dio è all'opera; in cui esperienza personale e vicenda collettiva sono portatori di una straordinaria manifestazione del suo disegno di salvezza.

Il simbolo dell'Esodo, della terra promessa, si impone come straordinaria e appassionante alleanza con l'uomo; dice in parole singolarmente efficaci chi è Dio.

È evidente che il simbolo – come ogni manifestazione del linguaggio – è una cosa viva che nasce in una certa situazione, la interpreta e la fa parlare. Naturalmente ha bisogno di alimentarsi continuamente in uno scambio significativo con l'esperienza concreta.

Il simbolo è la raffigurazione unitaria di un cumulo di aspirazioni e di attese: può alimentare progetti e iniziative della persona, ma anche orientare la solidarietà e l'intrapresa di un popolo.

Conserva la sua forza evocatrice fino a quando nel rapporto con l'esperienza

permane uno scambio fecondo e autentico: il simbolo, nel caso richiamato, alimenta l'esperienza proiettandola sullo sfondo della speranza; ma contemporaneamente dà spessore concreto alla speranza, situandola in un preciso itinerario di libertà.

L'intensità e l'efficacia con cui il simbolo opera sul doppio versante sono imprevedibili e possono risultare incomparabili: dipende dalla passione con cui il singolo e la comunità si lasciano interpellare; in quella proporzione lo rendono operante.

Il simbolo raccoglie man mano una molteplicità di riferimenti: fonda una storia condivisa, incalza una vicenda sempre insidiata, elabora una dimora comune, amata con passione.

La religione se n'è resa conto da sempre. Si è perciò preoccupata di conservare i propri simboli, di trasmetterli, di rimodellarli per restituirvi efficacia. Il rito è spesso portatore di grandi simboli. Tende a riproporli e a farli parlare alle successive generazioni.[25] Una funzione che gli rimane caratteristica anche nella religione cristiana.[26]

4.3. Il volto dell'uomo e di Dio nella trasparenza del simbolo

Rimane nell'interpretazione insita nel simbolo un margine di eccedenza, di indicibilità rispetto alla comprensione razionale. Anche perciò l'uso del simbolo nella ricerca di Dio è sorprendentemente rivelativo.

È stato sopra rilevato che la ricerca storico-fenomenologica documenta ampiamente l'intuizione della sua presenza nello sguardo al cielo dell'uomo arcaico. Le considerazioni appena esposte sulla vicenda storica, di cui l'uomo biblico è testimone, mettono in risalto un modo diverso e straordinariamente più profondo di leggere la sua presenza.

Il simbolo del cielo parla immediatamente all'uomo arcaico; il simbolo della terra parla esistenzialmente all'uomo biblico. A differenza del primo l'uomo biblico ha vissuto un'esperienza drammatica e appassionata e si è sentito accompagnato da una misteriosa potenza che l'ha garantito: assume perciò di questa stessa presenza una interpretazione incomparabilmente più ricca.

Il simbolo della terra dilata straordinariamente i propri orizzonti man mano che la vicenda si snoda, parla sempre della stessa presenza, ma progressivamente vi conferisce uno spessore ed una consistenza man mano umanissima e appassionante.

I salmi sono una testimonianza alta del volto che un popolo ha saputo dare al proprio Dio. Mette in atto un singolare processo di riflessione e di progressiva comprensione. La promessa che Dio fa ad Abramo lo riempie di speranza: la Parola di Dio è il sostegno nella lunga ed estenuante marcia verso la patria: prepara ed affina un'esperienza di solidarietà e di intimità singolare, in grado di rivelare progressivamente il volto di Dio e dell'uomo.

Il simbolo cresce con il dilatarsi della speranza: da terra di coltura diventa esperienza di patria che parla alla vita. Il simbolo raccoglie man mano una molteplicità di riferimenti: fonda una storia condivisa, incalza una vicenda sempre insidiata, elabora una dimora comune, amata con passione.

Nella narrazione storica il simbolo della terra si è straordinariamente arricchito: rappresenta il cammino, man

mano esplorato in risvolti impreveduti e in rapporti umanizzanti. Da cui tuttavia l'antica promessa non è assente: resta il substrato che alimenta l'intrapresa e sostiene il coraggio. Approfondisce la percezione sempre più consapevole e riconosciuta di una misteriosa presenza che opera «con braccio disteso»; che s'impone alle difficoltà apparentemente insormontabili, che si manifesta risolutiva anche nello sbando e nella tragedia collettiva.

L'uomo biblico impara a leggere la vicenda storica, a capirla. La interpreta sullo sfondo di quella certezza tenace che lo accompagna. Il simbolo della terra non descrive più solo la vicenda storica, la legge nella logica di chi si sa accompagnato e protetto: guarda alla storia con occhi di fede.

La riflessione biblica ha progressivamente maturato un'ermeneutica della vicenda terrena. Dio vi risulta grande e invisibile protagonista, il grande «actant» come lo chiama giustamente Ricœur. Il simbolo non ha solo trasfigurato il significato della terra: ha rivelato in forma straordinariamente efficace il volto di Dio.[27]

E tuttavia questa più consapevole riflessione che è in grado di interpretare la presenza di Dio non elimina il simbolo; anzi proprio il simbolo della terra resta a grande richiamo di ulteriore e più avvertita comprensione dello stesso disegno di Dio; in parte svelato, ma in tanta parte ancora da esplorare e da far parlare in dimensioni imprevedibili anche alle attuali generazioni. Il simbolo risveglia la nostalgia di una patria verso cui queste generazioni sono incamminate; soprattutto evoca la presenza di Dio che le sospinge e le attende in quella terra che è finalmente la… Patria.

5. IN SINTESI

Il simbolo costituisce una straordinaria traccia evocativa. Già la consuetudine offre una singolare documentazione della sua forza espressiva.

La dimensione religiosa è più sottile e interiore: ha bisogno di penetrare le pieghe segrete dell'esistenza, di presagirvi l'orma impercettibile della trascendenza. Il simbolo sottende una risorsa intuitiva straordinaria, capace di dare volto ad una presenza arcana, di conferire visibilità all'invisibile.

La forza evocatrice della terra promessa nella tradizione biblica è dimostrativa. Costituisce un riferimento esemplare per riconoscere nel linguaggio dell'uomo la risorsa rivelatrice dell'orma e, chissà, del volto di Dio.

[1] Per una corretta collocazione dell'intervento e il suo significato nella ricerca attuale, cf il saggio: Z. Trenti, *Dire Dio*, Roma, Armando 2011, pp. 115ss.

[2] Si tenga presente la forza evocativa e allusiva delle realtà create nel riconoscimento di Dio. Cf Z. Trenti, *La secolarità nell'orizzonte della creazione,* Torino-Leumann, Elledici 2009.

[3] F. Lenoir - Y.T. Masquelier, *Encyclopédie des Religions*, 2 voll., Lonrai, Bayard 1997, p. 2143.

[4] J. Ries, *Simbolo,* Milano, Jaca Book 2008, p. 1.

[5] E. Cassirer, *Saggi sull'uomo*, Roma, Armando 1971, p. 214.

[6] «Poi il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile". Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome» (Gn 2,18-19).

[7] Il linguaggio comporta un processo, al cuore stesso di ogni consapevolezza che la persona va man mano assumendo. Cf L.S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza 2001, p. 334.

[8] Una più puntuale elaborazione distingue l'aspetto concettuale e simbolico per tutta una qualificante differenziazione. Cf, ad es., J. Ries, *Simbolo*, pp. 152ss.

[9] Ibidem, p. 93.

[10] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, IIIa, 60, ad 2.

[11] M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 1970. La riflessione recente conosce piste molteplici. Il simbolo assurge ad elemento qualificante e rivelativo della forza del linguaggio: viene analizzato da varie discipline e reca l'accentuazione specifica che le caratterizza; ad esempio nell'ambito della psicanalisi come espressione del subconscio (P. Diel); o come manifestazione di archetipi (K.G. Jung). Singolare attenzione vi è dedicata dall'antropologia. Per J. Lacan il simbolo consente al singolo di organizzare una comprensione unitaria e organica del mondo che gli è proprio; Lévy-Strauss a sua volta raccoglie l'intera visione culturale sotto i segni simbolici che la rendono significativa. Con Cassirer il simbolo viene situato a perno dell'interpretazione della stessa cultura. Cf E. Cassirer, *Saggi sull'uomo*.

[12] F. Lenoir - Y.T. Masquelier, *Encyclopédie des Religions*, p. 2160.

[13] J. Vidal, *Symboles et religions*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions - Paris, Institut de science et théologie des religions 1990.

[14] J. Ries, *Simbolo*, p. 2.

[15] È stata richiamata la posizione di Heidegger e di altri pensatori; avremo modo di rilevare le annotazioni di Ricœur specialmente a proposito del simbolo del male.

[16] «Partendo da una ricerca di semantica storica realizzata da un gruppo di specialisti e di storici delle religioni, noi abbiamo potuto intraprendere una seconda fase di ricerche, cioè un'antropologia del sacro… La storia delle religioni aveva esordito con gli umanisti, venendo a trovarsi di secolo in secolo, in presenza di un patrimonio religioso sempre più ricco, grazie alle scoperte operate dall'archeologia, dall'epigrafia, dallo studio dei testi. Si sono ritrovate civiltà sepolte e religioni dimenticate, ma lungo la via, si perdeva di vista l'uomo. Gli storici delle religioni dimenticavano l'*homo religiosus*, che invece è onnipresente perché è lui il creatore dei templi, l'autore delle iscrizioni dei testi, dei riti e dei miti… Dei pionieri stanno per segnare una nuova via nella storia delle religioni che conduce alla scoperta dell'*homo religiosus*». J. Ries, *La storia delle religioni*, in I.P. Couliano - M. Eliade (edd.), *Religioni*, Milano, Jaca Book 1992, pp. 41-69.

[17] N. Spineto, *I simboli nella storia dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2002, p. 12.

[18] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'erméneutique*, Paris, Seuil 1969, p. 284.

[19] a. Una situazione peccaminosa viene percepita inizialmente come contaminazione; l'azione cattiva sentita come macchia che va lavata; donde i vari riti di purificazione, presenti in tutte le religioni. b. Più responsabilmente può essere man mano avvertita come deviazione, bersaglio mancato, strada errata… che distoglie dalla meta; la persona stessa si sente menomata; non raggiunge la meta; fallisce l'incontro: da condizione esteriore diventa consapevolezza di fallimento personale, suscita la coscienza morale. c. Coscienza acuita dalla presenza dell'altro; delle relazioni che instaura, degli obblighi che sollecita. L'esperienza biblica della fedeltà alla promessa pone le basi per una acuta percezione di rapporto interpersonale: Israele si sente di fronte a Dio. Il peccato è rottura di un patto, è tradimento… d. L'infedeltà all'alleanza viene misurata non solo come fallimento dell'esistenza individuale, ma anche quale ragione di drammatiche condizioni comunitarie, di catastrofe politica. Vicende storiche successive riducono l'intero popolo in schiavitù, inducono ad una riflessione, ad un ripensamento che scava nella coscienza collettiva e nell'interiorità personale: dalla condizione esteriore spingono a misurare la situazione interiore, a cercarne la causa, a misurare la responsabilità personale e comunitaria: maturano progressivamente una coscienza acuta del peccato personale e collettivo come schiavitù avvilente: cf P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et reflexion philosophique*, in Id., *Le conflit des interprétations*, pp. 283ss.

[20] L'interesse che Gadamer mostra per la risorsa metaforica del linguaggio ne dice tutta l'importanza: «La genialità della coscienza del linguaggio vivente consiste proprio nel fatto di saper dare espressione a tali somiglianze. È ciò che chiamiamo la sua fondamentale metaforicità»: G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 1995, p. 492.

[21] P. Ricœur - E. Jüngel, *Dire Dio*, Brescia, Queriniana 1978, p. 167.

[22] G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., Brescia, Paideia 1972; qui vol. 1, p. 196.

[23] Cf ibidem, le pp. 207ss su *L'esodo dall'Egitto*.

[24] L'attuale nascita dello Stato di Israele si rifà ancora in parte a quell'antica rivendicazione.

[25] Ancor oggi nella celebrazione della Pasqua la famiglia ebraica riunita rievoca quell'antica vicenda.

[26] Un accenno al rito che la qualifica è dimostrativo. Gesù è l'evento del Cristianesimo. Il momento più alto della sua vita è preannunciato nella cena di addio, consumata in una piccola cerchia di amici: i fedelissimi, quelli che erano stati con Lui fin dall'inizio. In quella sala, messa a disposizione da un gesto ospitale (Mt 26,18), Gesù interpreta e rivela il senso della sua vita e dell'offerta con cui si appresta a suggellarla. E invita a farne memoria. È una consegna. Quel rito eloquente e misterioso si scolpisce nella memoria del piccolo drappello. Lo porteranno dovun-

que: lo tramanderanno come il "testamento" del Signore. Per farne "memoria" i credenti di ogni lingua e di ogni tempo si ritrovano; proclamano la comunione con il Signore, ne attendono il ritorno, ne propongono il messaggio; vi trovano la ragione di unità, più grande e definitiva delle differenze che li distinguono. L'Eucaristia, specialmente nella celebrazione domenicale, è il rito della comunione fra i cristiani: il simbolo più alto della partecipazione alla sorte e all'eredità del loro Signore, della sua presenza fra loro: perenne richiamo all'unità e alla disponibilità operosa.

[27] Interessanti le annotazioni di Ricœur a sfondo di queste riflessioni: cf il suo cit. *Le conflit des interprétations*, pp. 292ss.: *De la symbolique à la pensée réfléhissante.*

COLLANA «LA CHIESA NEL TERZO MILLENNIO»

Antonio Meli – Daniela Ziino

COME LEGGERE LA BIBBIA OGGI

Questo libro dimostra come il linguaggio biblico rimane significativo anche per l'uomo d'oggi, e mette in evidenza il carattere assolutamente originale e unico del modo di operare del linguaggio biblico.

Pagine 72. € 7,50

Nicola Di Bianco

EDUCARSI ALLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Quali valori della post-modernità e della secolarizzazione vanno incorporati nel nuovo millennio, e che significato dare all'aggettivo nuova? "Nuova" perché riannunciata all'Occidente, o "nuova" perché si ha la consapevolezza che il mondo è radicalmente mutato e che urge adeguare l'annuncio ai cambiamenti storici?

Pagine 72. € 7,50

Giuseppe Galli

VIRTÙ SOCIALI

In questo libro viene proposta l'analisi psicologica di alcuni comportamenti quotidiani: la dedizione, la speranza, la fiducia, la gratitudine, la meraviglia, il pentimento e il perdono, la sincerità. Sono definite "virtù sociali" perché hanno un valore costitutivo per il legame interpersonale.

Pagine 128. € 9,50

Enos Rota

COME E PERCHÉ HO ABBANDONATO LA FEDE (ma forse la Fede non ha abbandonato me)

Da una recente ricerca, si dichiara apertamente cattolico solo il 52% dei giovani tra i 18 e i 29 anni contro il 67% di appena 5 anni fa. Il volume analizza questa "fotografia", che per la Chiesa di oggi rappresenta una sfida formidabile.

Pagine 128. € 9,50

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 III

CATECHESI ED EDUCAZIONE MORALE

Gli *Orientamenti* pastorali della CEI in tema di educazione sottolineano che scopo dell'educazione è portare a vivere «la vita buona del Vangelo», è «formare alla vita secondo lo Spirito» (n. 22), e riproporre a tutti la «"misura alta" della vita cristiana ordinaria» (n. 23). Realisticamente, però, gli stessi *Orientamenti* evidenziano le sfide cui va incontro chiunque voglia impegnarsi in un tale lavoro educativo: eclissi del senso di Dio, scetticismo, relativismo, offuscamento della dimensione dell'interiorità, proposte educative non-direttive, molteplicità di riferimenti valoriali, ecc. (cf nn. 9-13). In un quadro siffatto emerge ancor più nettamente l'importanza dell'educazione della dimensione morale della persona, specie del minore. Sull'argomento riflette il teologo moralista ***Paolo Carlotti***, puntando la sua attenzione sui ragazzi. Il suo contributo, dopo aver richiamato il contesto post-moderno che segna anche l'odierna esperienza morale, illustra il significato etico dell'età giovanile e il contributo offerto da L. Kohlberg alla comprensione dell'evoluzione che si registra in questo àmbito specie nella preadolescenza. Successivamente, lo studioso esamina quali siano i paradigmi etici attivi nell'educazione morale e conclude la sua analisi evidenziando lo specifico cristiano di essa. L'argomento sarà ripreso da un altro autore nel prossimo fascicolo, ma dalla prospettiva dell'insegnamento religioso nella scuola.

PUNTI SALIENTI DI EDUCAZIONE MORALE DEI RAGAZZI

Paolo Carlotti

Il presente articolo riporta la relazione tenuta nel corso dell'XI Forum Catechetico che ha avuto per tema "Il catechista educatore. Alla luce degli Orientamenti Pastorali CEI sull'educazione 2010-2020"[1] ed ha avuto come destinatari adulti che svolgono attività catechetica con i ragazzi o preadolescenti.

L'esperienza e il discorso morale oggi è questione e questione talora radicale per l'adulto stesso, non escluso il credente. Nonostante alcuni approcci pedagogici esageratamente "puero-centrati", è da riconoscere che il "custode" della progettualità morale del ragazzo è l'adulto veramente tale, senza il quale non è possibile essere veramente ragazzi.[2] Ora l'attuale contingenza culturale trova l'adulto in emergenza educativa, un passaggio delicato anche a riguardo della moralità e della morale, bisognosa di chiarezza, quella chiarezza di cui ha bisogno anche il ragazzo.

Perciò si cercherà, in questo articolo, da una parte di contestualizzare il discorso morale nell'attualità, di evidenziare poi la rilevanza dell'età preadolescenziale della vita in ordine al fatto morale ed infine di offrire una interpretazione, plurale ed ordinata, dell'esperienza morale e dell'esperienza morale cristiana, da cui si possono evincere elementi decisivi per un serio itinerario pedagogico.

Proprio a riguardo della vita morale cristiana si sono plasmati stili di vita e vissuti di alto profilo umano e cristiano, dove proprio i ragazzi hanno dato un contributo eccellente: basti pensare tra i molti a sant'Agnese, a santa Maria Goretti o a san Domenico Savio e molti altri ancora.

1. IL CONTESTO POST-MODERNO DELL'ESPERIENZA ETICA

L'esperienza morale e il suo pensiero avvengono in una cultura e in un particolare momento della sua continua evoluzione. Il passaggio post-moderno della cultura occidentale possiede alcuni elementi di diretta incidenza sulla

nostra tematica, che, per questo, val la pena di rilevare.

È noto il progetto di enucleare un'etica civile secondo il famoso *etsi Deus non daretur* – come se Dio non esistesse – ratificando così una netta separazione tra il dato religioso e il dato etico, che altre culture non conoscono. Oltre a ritenere molto implausibile una sospensione permanente circa l'esistenza di Dio, che si risolve praticamente nella sua negazione, è da chiedersi se l'etica possa fondarsi da se stessa o non ecceda oltre se stessa sulla dimensione trascendente. Ci si può ragionevolmente domandare se è sufficiente la convenzione, il consenso, la necessità logica a fondare un obbligo per un soggetto volontario, o se la sua configurazione non rimane precaria e incompleta.

Non c'è catechista che non veda la ricaduta di questa prospettiva per l'etica cristiana e la sua educazione e come essa implichi una sfida, quella che esige risposte piene e consistenti, pena l'ulteriore conferma dell'irrilevanza precedentemente ipotizzata.

L'esperienza morale e il suo pensiero avvengono in una cultura e in un particolare momento della sua continua evoluzione.

La centratura post-moderna sul soggetto ha svolgimento plurimo. Conosce il bisogno acuto e, per certi versi, promettente di vivere una vita che sia autenticamente la propria – non quindi una vita vissuta per delega o per procura –, propria anche nella piena disponibilità di tutte le sue forme. Il rischio è la devoluzione autoreferenziale, talora sostenuta in termini riflessi dalla tendenziale risoluzione nella coscienza del soggetto della conoscenza dell'oggetto.[3] Nasce la preferenza individuale e la propria verità, di cui non importa più di tanto sapere se è vera, basta che funzioni e serva. La verità è ciò che l'individuo ha scelto ed è vera perché lui l'ha scelta, non per altro.[4]

Il "custode" della progettualità morale del ragazzo è l'adulto veramente tale, senza il quale non è possibile essere veramente ragazzi.

In quest'ottica la possibilità e il significato di una Rivelazione di Dio, di un dato, di un dono, che precede e costituisce la persona, è di difficile acquisizione. La stessa relazionalità interpersonale e la sua qualità per esempio caritativa, ovunque e comunque avvengano, rimangono in questa logica ostacolate o impedite.

L'epoca post-moderna è l'era della tecnica e l'adozione della conseguente razionalità è un dato scontato. Questa, così pervasiva tanto da catalizzare ed omologare a sé ogni altra, compresa quella morale, è una razionalità da prestazione, con cui si misura la 'bontà' dello strumento in base alle sue prestazioni, alle sue esternalità, alle sue effettività consequenziali. La tecnica, come la morale, è guidata da una razionalità pratica, con una grande differenza: mentre con la tecnica un soggetto perfeziona un oggetto, con la morale il soggetto volontario perfeziona se stesso, con intenzioni e motivazioni dell'agire. Se nella nostra azione di promozione delle persone adottiamo una razionalità da prestazione ci troviamo ad operare con una concettualità impropria e inadeguata, perché non tiene in giusto conto dell'originalità e dell'eccedenza della persona su ogni altra realtà

oggettuale e mondana. La persona, così promossa, avrebbe un profilo inevitabilmente impersonale o burocratico, sarebbe educata come se fosse una macchina, sarebbe un uomo senza qualità.

Non può essere certo questo l'obiettivo di una morale, specialmente se intende essere biblica e cristiana.

Concludo queste brevi note, con l'accenno alla figura debole, adolescenziale, sperimentalistica del soggetto morale, che è soggiacente a molteplici orizzonti etici odierni. Lo faccio con le parole stesse di colui che ne ha proposto, ormai da diversi anni, la riflessione. «Il soggetto sperimentalistico non agisce a procedere da persuasioni previe che lo autorizzino in tal senso; cerca invece le proprie persuasioni esattamente attraverso le forme dell'agire. Il suo agire assume di conseguenza, almeno in prima battuta, la forma di un semplice esperimento: non scommetto su quello che faccio, agisco senza impegno, riservandomi di adottare o meno il mio comportamento alla luce dei risultati che ne conseguiranno. Quando manchi l'evidenza previa di ciò che è degno, appare inevitabile che l'agire assuma la forma del semplice tentativo. Ma quando l'agire sia senza impegno, d'altra parte, quando esso non implichi alcuna promessa di sé, neppure può offrire al soggetto alcun messaggio univoco; esso rimane esperienza vaga, staccata dalla storia personale del soggetto stesso».[5]

L'evidente incompatibilità biblica e quindi cristiana del soggetto sperimentalistico ne permette il facile ritrovo anche a livello semplicemente umano. E del resto è però vero che non è un adulto di questo genere che possa essere promozionale dell'esperienza etica del ragazzo, incontrando il quale moltiplica senza risolvere i suoi problemi.

2. L'ETÀ DEL RAGAZZO E IL SUO SIGNIFICATO ETICO

«La sete di conoscenza e di relazioni amicali caratterizza i ragazzi, che accolgono l'azione educativa quando essa è volta non solo al sapere, ma anche al fare e alla valorizzazione delle loro capacità. L'esperienza cattura il loro interesse e li rende protagonisti: è riscontrabile quando sono coinvolti come gruppo in servizi verso gli altri. Il processo educativo è fortemente legato alla sfera affettiva, per cui è rilevante la qualità del rapporto che l'educatore riesce a stabilire con ciascuno. Per crescere serenamente, il ragazzo ha bisogno di ambienti ricchi di umanità e positività».[6] Così il documento dei vescovi italiani presenta, insieme alle altre, l'età del ragazzo.

Naturalmente questa non intende essere una descrizione esaustiva e per esserlo occorre la correlazione con altri dati più immediati, quali quelli che le scienze empiriche possono offrire. Essa tuttavia ha la sua forza nell'essere emblematica dell'intento di valorizzare l'età della vita in quanto tale e forse dell'ulteriore intento di cogliere la persona nella sua situazione e nella sua concretezza, evitando dell'etica la figura intellettuali-

«I ragazzi accolgono l'azione educativa quando è volta non solo al sapere, ma anche al fare e alla valorizzazione delle loro capacità».

stica ed anacronistica, quella figura che la confina nell'astratto e la pone fuori dal tempo.

Quello dell'età, che distingue l'adulto dal ragazzo, non è l'unico criterio che permette quest'avvicinamento. Vi è anche quello del genere sessuale, che distingue il ragazzo dalla ragazza; quello dell'appartenenza culturale, che distingue il ragazzo di origine italiana da quello di origine araba; quello fisico, che distingue il ragazzo sano da quello handicappato; quello sociale, che distingue il ragazzo povero da quello ricco, intellettualmente o fisicamente dotato da quello che non lo è. E continuare non sarebbe difficile. Ognuna di queste dimensioni personali attiva una specifica prospettiva ed una specifica cura nell'itinerario educativo al bene morale. Esse sono ancora generalizzazioni e tuttavia meno generali dei fondamentali e delle determinanti dell'essere persona, quali la libertà o la volontà.

Il processo educativo è fortemente legato alla sfera affettiva, per cui è rilevante la qualità del rapporto che l'educatore riesce a stabilire con ciascuno.

Naturalmente, per incontrare effettivamente la persona nella sua unica concretezza c'è bisogno di altro, e precisamente dell'incontro reale, che può essere preparato certamente dalla riflessione previa, ma non da essa sostituito. Nessuna relazione potrà dire in anticipo l'originalità di quell'incontro, che porta il segno indelebile dell'identità biografica di ciascuno e del contesto umano in cui è inserito. È una delle dimensioni dell'insuperabile diversità tra il teorico e il pratico; diversità che coinvolge lo stesso bene morale che è al modo pratico, ed è quindi conosciuto nella pratica e non tanto nella teoria, è conosciuto praticandolo non teorizzandolo.

Per incontrare effettivamente la persona nella sua unica concretezza c'è bisogno dell'incontro reale, che può essere preparato certamente dalla riflessione previa, ma non da essa sostituito.

Nell'affrontare la tematica delle età della vita è d'obbligo il riferimento a Romano Guardini e alla recente ripresa del suo pensiero al proposito. D'altra parte questa ripresa è comprensibile in un quadro di riferimento antropologico dinamico e non statico. Implica un pensiero che si faccia seriamente carico della storicità dell'uomo e della sua rilevanza in ordine all'esperienza etica e alla realizzazione di sé.

R. Guardini ha tematizzato il rapporto tra le singole età della vita e l'esperienza morale, per cui l'età è una specifica figura e forma che la vita assume e che dà luogo ad una figura di valore, ad una specifica forma di perseguire e realizzare il bene morale, che presente in quel preciso segmento biografico è stata o sarà assente in quello immediatamente precedente o seguente.

«Le forme di vita, inoltre, costituiscono figure di valore… Nelle figure emergono determinati valori che, contrassegnati da precise note dominanti, costituiscono gruppi caratteristici. Esse segnano le possibilità e i compiti morali di una determinata fase della vita».[7] E precedentemente così si era espresso: «Ogni segmento della vita umana rappresenta propriamente

qualcosa di nuovo. … In verità, ogni ora, ogni giorno, ogni anno sono vive fasi della nostra esistenza concreta; ciascuna di esse accade una volta sola, venendo a costituire, nella totalità dell'esistenza, una parte che non si lascia scambiare con le altre. … ogni fase della vita è nuova, non era mai accaduta prima, è unica, e poi passa per sempre».[8]

Pur essendo possibile essere saggi in ogni età della vita, la saggezza dell'anziano, che sa per esperienza della vita che cosa è l'essenziale della vita stessa e che cosa non lo è, è possibile solo in quell'età, mentre la saggezza del bambino sarà espressa in modo radicalmente diverso, cioè nel segno della fiducia innata nei confronti della bontà della vita e del suo mondo. È quindi non solo pertinente ma anche necessaria una lettura preadolescenziale del bene morale, cioè indicare i modi con cui il ragazzo lo percepisce e lo pratica.

Propiziare un cammino etico educativamente fecondo per il ragazzo equivale a delineare e a proporre questi contorni, con i quali si costruisce la sintonia del ragazzo col bene morale e se ne facilita l'interiorizzazione e la realizzazione. Un ragazzo non solo non potrà mai praticare il bene morale al modo dell'adulto e se è questa l'aspettativa dell'adulto è una aspettativa impertinente, ma ha problemi, difficoltà, sfide che sono tipiche di quest'età e non di un'altra. Il cammino di autonomia dalla famiglia per un adulto dovrebbe essere concluso, mentre per un ragazzo è in corso, come pur la fatica di capirsi, mentre la sessualità supera il periodo della latenza.

Del resto, come avverte molto acutamente R. Guardini, le età della vita, pur tra loro coordinate, hanno delle prerogative che le fanno valere per se stesse. L'infanzia non è solo un'attesa o un passaggio necessario per divenire adulti, ma possiede scopi suoi propri, che valgono per se stessi e che, se ben affrontati e risolti, preparano un buon sviluppo successivo.

3. IL CONTRIBUTO DEL MODELLO EVOLUTIVO DI L. KOHLBERG

Sarà pure utile offrire qualche indicazione più concreta circa le problematiche etiche inerenti alla fase preadolescenziale: le ricavo dal modello cognitivista di L. Kohlberg. Questo psicologo americano ha delineato un modello di sviluppo morale, dando per altro consistenza a quella "legge di gradualità",[9] che a tutt'oggi è ancora un segmento interessante di educazione morale, ma che in assenza di specifiche concretizzazioni rischiava di perdersi nel nulla e divenire evanescente. Sopratutto i primi due livelli – su tre esistenti – e i primi tre stadi – su sei prospettati – possono eticamente sostanziare gli obiettivi e graduare le tappe di un itinerario educativo compatibile col ragazzo.

Kohlberg ha delineato un modello di sviluppo morale, dando per altro consistenza a quella "legge di gradualità", che a tutt'oggi è ancora un segmento interessante di educazione morale.

In modo preliminare è molto opportuno notare che per L. Kohlberg la comprensione del valore morale è assicurata soprattutto da uno stile di vita ad esso abbastanza vicino, a tal punto che il sogget-

to morale può capire il senso di un'indicazione etica solo fino a due stadi ulteriori a quella in base alla quale si comporta e praticare solo fino ad uno stadio immediatamente successivo. Esemplificando, un soggetto che si trova allo stadio uno può capire un comportamento morale solo fino allo stadio tre, ma non oltre e praticarne uno incluso nello stadio due, ma non oltre. È inutile spiegare al ragazzo che si trova allo stadio uno il senso della giustizia che è dello stadio sei o addirittura invitarlo a praticarla: sono tentativi che cadono oltre la sua portata e quindi non solo sono destinati al fallimento, ma possono nuocere, ingenerando scoraggiamento senza reale motivo.

3.1. Il primo livello: preconvenzionale

Il primo livello, quello preconvenzionale, è connotato dalla bassa qualità relazionale del singolo rispetto alle sue diverse appartenenze, verso le quali – quasi a continuazione della vita uterina – tende a nutrire quell'atteggiamento parassitario, che utilizza le risorse senza contribuire a ricrearle. L'individuo in questa fase di sviluppo è marcatamente autoreferenziale, stenta a riconoscere l'alterità soprattutto personale e stenta ad ammettere interessi e prospettive diverse dalle proprie. Anzi, a questo punto il bene e il male sono per lo più identificati col perseguimento del proprio interesse. È facile quindi prevedere anche l'obiettivo etico corrispondente, per esempio, della corresponsabilità se non ancora della gratuità, che potrebbe essere eccessivo e quindi passibile di rifiuto. È altrettanto utile introdurre all'incontro con chi è uguale nella dignità umana e diverso nel suo modo di essere persona: il bene allora non potrà essere autistico ed egotico.

In questo livello poi il bene e il male sono realtà essenzialmente eteronome, vengono dall'esterno, hanno la loro origine nei numerosi altri – i genitori, gli insegnanti, i vigili ecc. – che si impongono con la forza o con il ricatto affettivo. Per questo, sfuggire a loro è sentita come una liberazione. Iniziare ad una graduale interiorizzazione del valore morale, scandito secondo il metodo dell'induzione e compatibile con l'età, è far capire il diretto coinvolgimento ed interesse del ragazzo nella condotta morale, è segnare un'ulteriorità rispetto ad un mondo che tende a divenire autoreferenziale.

Al livello preconvenzionale l'individuo è marcatamente autoreferenziale, stenta a riconoscere l'alterità soprattutto personale e stenta ad ammettere interessi e prospettive diverse dalle proprie.

Il primo e il secondo stadio di questo livello preconvenzionale sono caratterizzati da alcune note sulle quali l'educatore morale può utilmente porre attenzione e cura. Per esempio al fatto che il bene e il male sono sovente e semplicemente equiparati con l'assenza o la presenza di danni materiali arrecati; non si pensa per esempio che il male possa essere tale perché si lede o si altera la qualità di una relazione, venendo meno alla parola data o indebolendo la fiducia.

Sempre in questi stadi, in continuazione col carattere eteronomo dell'esperienza morale, il bene e il male sono identificati con ciò che di fatto viene premiato o punito, per cui carpire il premio ed evitare studiosamente il rimprovero è obiettivo precipuo di alcuni

comportamenti tipici di quest'età, comportamenti di cui l'adulto percepisce la precarietà e sa svolgere positivamente aprendo alla considerazione reale ed oggettiva di ciò che è avvenuto.

Anche il vissuto della coscienza morale è molto determinato dalla semplice paura della punizione, che è vista soprattutto come fisica. Naturalmente vi sono ben altri contenuti coscienziali a cui iniziare, senza tuttavia dimenticare di muovere dal suo problema attuale, che attende una sovvenzione educativa: senza questa attenzione al vissuto concreto del ragazzo il suo raccordo col valore morale è a rischio.

Il secondo livello, quello convenzionale, è caratterizzato dal passaggio ad un soggetto relazionato, capace di riconoscere e di tenere in conto le logiche e le dinamiche del gruppo cui appartiene.

Più direttamente tipico poi del secondo stadio è il perseguimento intelligente del proprio interesse. Progressivamente si dovrà ammettere l'esistenza di molteplici interessi – talora tanti quanti sono le singole persone – come pure ammettere che la loro contestuale realizzazione crea in modo crescente non pochi ostacoli e difficoltà, che abbassano notevolmente l'auspicata massimizzazione. È giocoforza venire a patti con l'altro, non a motivo della sua dignità, ma a motivo della sua capacità di ostacolare il felice raggiungimento dei propri scopi. È venuto il tempo di porre in atto delle "regole del gioco", di un gioco però che rimane lo stesso. Ad esempio, se ad un incrocio tutti intendono passare nello stesso momento, si crea un ingorgo e nessuno passa. Sarà conveniente porre un semaforo – "la regola di gioco" – che stabilendo un'alternanza permette il passaggio di tutti. Naturalmente questa regola è importante che la osservi la maggioranza: è possibile l'esistenza di una quota di evasione che non turba il sistema. È questo un passo avanti rispetto ad un individualismo – come dire – selvaggio ed indiscriminato, ma la qualità etica conosce altre mete e tappe, che tuttavia potranno essere utilmente proposte al preadolescente, che vive questa fase, se si è in grado di proporre linee solutorie ai suoi dilemmi, che per la sua età non sono da sottovalutare.

L'adulto poi sa che la buona moralità non garantisce l'abbondanza dei beni della vita – la salute, la ricchezza, il potere, il piacere –, anzi dovrà educare a capire e a vivere il significato della vita in assenza della gratificazione che i suoi beni premorali forniscono, per ricercare il bene morale, l'unico che assicura in verità la realizzazione della persona. Questo cammino, già umanamente molto significativo, è decisamente trasparente al significato cristiano dell'esperienza morale, che accetta il sacrificio per conseguire la fedeltà e la coerenza morale.

3.2. Il secondo livello: convenzionale

Il secondo livello, quello convenzionale – che forse concerne più l'adolescente che il preadolescente e a cui appartiene il terzo stadio – è caratterizzato proprio dal passaggio da un soggetto irrelato ad un soggetto relazionato, quindi ad un soggetto capace di riconoscere e di tenere in conto le logiche e le dinamiche del gruppo in cui ora si pensa e si accetta come pienamente appartenente: si pensi solo all'importanza del gruppo dei "pari" per i ragazzi. Verso il gruppo, ma tendenzialmente solo verso di

esso, il ragazzo sente di dover impegnarsi, essere leale, osservare le norme interne e differire la realizzazione dei propri interessi immediati. «Lo *stadio tre* segna l'abbandono del materialismo caratteristico dei due precedenti e si apre verso la qualità delle relazioni e delle mutue aspettative interpersonali: agli altri si cerca di piacere e di rendere servizio e degli altri si ricerca l'approvazione. La soddisfazione di *standards* sociali stereotipi è criterio morale, mentre si assiste ad una progressiva considerazione dell'intenzione delle persone, verso cui si riconosce di dovere lealtà, rispetto e gratitudine. Il passaggio dall'interazione interpersonale, limitata a gruppi ristretti quali la famiglia o gli amici, verso l'attenzione alla globale articolazione della società, considerata come un sistema organico e coerente secondo una gerarchia valoriale, inaugura lo *stadio quattro*».[10]

Il rischio insito in questa fase di sviluppo è che l'orizzonte etico venga a coincidere con l'ethos esistente in un determinato gruppo o in una determinata società.

Il rischio insito in questa fase di sviluppo è che l'orizzonte etico venga a coincidere con l'ethos esistente in un determinato gruppo o in una determinata società, con tutte le conseguenze del caso, soprattutto se i parametri etici dovessero risultare scadenti.

Termino questo paragrafo ricordando che se il modello di L. Kohlberg ha dominato incontrastato il campo negli anni passati, oggi è accompagnato anche dal modello della *Character-education*.[11] Molto diffuso negli ultimi anni Cinquanta è oggi nuovamente ripreso. Concerne l'esistenziale passionale ed affettivo, dispone di prospettive interessanti e di risorse ineludibili per l'etica e per la sua educazione. Si intercetta qui l'emergenza e l'urgenza di un pensiero concernente le emozioni, in un tempo di insorgenza emotiva istintiva ed indistinta, per un soggetto chiamato anche a "sentire" in modo etico.

La considerazione di quest'ultimo aspetto ci dà l'occasione per rilevare una condizione importante per l'individuazione e per la pratica morale in genere e virtuosa in specie, e di quella dei ragazzi in particolare: la presenza di una comunità di virtuosi, cioè la presenza di una rete di relazioni umane educativamente positive e moralmente eccellenti, al cui interno si conservi e si promuova un profilo teorico e una condotta pratica della moralità e della virtù. L'effettiva disponibilità e l'effettivo incontro con questo patrimonio di pensiero e di vita è non solo auspicabile, ma necessario alla vita morale dell'uomo, specie se ragazzo, che intende essere buono e virtuoso. Di qui scaturisce la perdurante importanza della comunità ecclesiale, nelle sue diverse espressioni, dal famoso "gruppo dei ragazzi" alle comunità religiose, anche contemplative.

La conferma non proviene soltanto dalla scienza empirica con la psicologia del *social learning*, ma anche dalla filosofia morale. È interessante sotto questo risvolto il dibattito ancora in parte attivo tra *communitarians* e *liberals*, circa la necessità di una comunità e specifi-

È da evidenziare la perdurante importanza della comunità ecclesiale, nelle sue diverse espressioni, e in particolare del famoso "gruppo dei ragazzi" .

catamente di figure genitoriali di riferimento, affinché il singolo possa rintracciare, nel suo contesto esistenziale, pratiche e condotte buone, diversamente irreperibili nell'isolamento individualista o nella fragilità relazionale.

4. I PARADIGMI ETICI ATTIVI NELL'EDUCAZIONE MORALE

Sarà necessario offrire qualche nota sui paradigmi etici contemporanei che possono essere attivi nel percorso educativo morale, di cui fanno – come si suol dire – la differenza. Infatti, è la stessa realtà etica a lasciare tracce inequivocabili sul modo più proficuo con cui può essere realizzata. I percorsi etici si differenziano notevolmente a seconda se l'etica è concepita come un fine da raggiungere, o una legge da osservare, o una conseguenza di cui tener conto, o una convenzione da rispettare.

Sono queste le risposte più rilevanti che l'interrogativo sull'identità dell'etica riceve. Sempre che si consideri possibile il perseguimento della verità in campo morale; diversamente abbiamo un'etica senza verità, un'etica quindi che di fronte a questo fatto attiva delle procedure per rendere compatibile la convivenza sociale, cioè ricerca dei patti e delle convenzioni, che hanno il solo scopo di accordare, non importa come, le varie agenzie operative. Se questo è il compito e in questo è risolta l'etica, ben si percepisce che coloro che rivendicano delle verità sono scomodi. È certo che l'etica cristiana è un'etica con e non senza verità, è quindi un'etica sostanziale e non procedurale, è un'etica che regola l'agire umano rifacendosi ad un criterio veritativo.

I percorsi etici si differenziano notevolmente a seconda se l'etica è concepita come un fine da raggiungere, o una legge da osservare, o una conseguenza di cui tener conto, o una convenzione.

4.1. Le etiche di terza o di prima persona

L'etica cosiddetta consequenzialista è tale perché presceglie di osservare il fenomeno etico dall'esterno, cioè non attenendosi alla coincidenza del soggetto agente coll'osservatore, coincidenza che permette la visione anche dall'interno dell'agire umano. Osservando dall'esterno non potrò che vedere l'esternalità dell'azione, la consequenzialità, ciò che avviene al di fuori del soggetto personale. È forse tutto? O non si è dimenticato qualcosa di importante? Per esempio, il furto è sì danno ad altri in quanto si sottrae loro la fruizione di un bene; è anche alterazione di una relazione di fiducia, ma dall'esterno non è possibile scorgere altro, soprattutto l'evento più rilevante e cioè che compiendo un furto una persona è diventata un ladro. La determinazione della bontà o della malizia dell'azione consegue dalla conta matematica dei vantaggi e degli svantaggi – *costs and benefits* – che l'azione produce e dalla loro prevalenza consegue la valutazione morale.

L'etica consequenzialista è molto diffusa oggi per la rispettiva diffusione della tecnica, che inclina a vedere tut-

to e purtroppo anche tutti in termini di prestazione e di efficienza, col rischio di avvicinare le persone in modo molto impersonale, quasi come se fossero macchine. Non so se quest'ottica incontra felicemente quella educativa, ma certo non quella morale, per la sua drastica riduzione del fenomeno etica a fenomeno tecnico. È ben vero che tecnica ed etica tradizionalmente riferiscono alla stessa razionalità pratica, con una sostanziale differenza, quella che passa tra un soggetto che perfeziona un oggetto e quella di un soggetto volontario che perfeziona se stesso.

In un'etica consequenzialista, la determinazione della bontà o della malizia dell'azione consegue dalla conta matematica dei vantaggi e degli svantaggi che l'azione produce.

Se l'etica è compresa come un'etica da prestazione, la sua educazione non potrà che essere da prestazione. Questa è comunque un'etica che si regola secondo verità, seppur una verità riduttiva. La critica ad essa rivolta è quella che abbiamo costatato, quella di dimenticare la persona nel delineare la mediazione pratica alla piena realizzazione di sé. E tuttavia quest'approccio etico segnala dell'agire una dimensione importante, quella appunto della consequenzialità, che però non è la sola e neanche la prima, come vorrebbe invece il consequenzialismo.

L'osservazione dell'agire umano dal punto di vista del soggetto agente permette di percepire il cambio della persona quando compie un'azione piuttosto che un'altra. In fondo, nell'agire e solo nell'agire la persona sceglie liberamente se stessa e solo tramite di esso può costruirsi e realizzarsi. L'agire procede dalla persona che ne è il suo autore e il suo attore e per questo agisce prima di tutto sull'agente, plasmandone l'identità personale.

Infatti, la libera scelta di sé, da cui solo può conseguire l'identità di sé, avviene solo nel decidere di sé nelle decisioni morali. Solo così la persona progressivamente si identifica, diventa se stessa, perché la persona non è ciò che si è trovata ad essere senza sua propria libera scelta, ma ciò che liberamente, consapevolmente e responsabilmente ha scelto di essere, nel disporre dei dati di sé. Per questo, del proprio agire la persona è radicalmente responsabile e, per lo stesso motivo, l'eventuale modificazione dell'agire deve far leva su di essa e non tanto su agenzie ad essa esterne, che possono molto meno sulla persona di quanto non possa essa stessa su se stessa.

Lo illustra bene e con autorevolezza un passo della *Veritatis splendor*: «È proprio mediante i suoi atti che l'uomo si perfeziona come uomo… Essi non producono solo un mutamento dello stato di cose esterne all'uomo, ma, in quanto scelte deliberate, qualificano moralmente la persona stessa che li compie e ne determinano la fisionomia spirituale profonda, come rileva suggestivamente san Gregorio Nisseno: "Tutti gli esseri soggetti al divenire non restano mai identici a se stessi, ma passano continuamente da uno stato ad un altro mediante un cambiamento che opera sempre, in bene o in male... Ora, essere soggetto a cambiamento è nascere continuamente... Ma qui la nascita non avviene per un intervento estraneo, com'è il caso degli esseri corporei... Essa è il risultato di una scelta libera e noi siamo così, in certo modo, i nostri stessi ge-

nitori, creandoci come vogliamo, e con la nostra scelta dandoci la forma che vogliamo"».[12] Quest'etica è anche detta etica di prima persona, a differenza della precedente che è detta etica di terza persona.

4.2. L'etica della norma e l'etica della virtù

L'etica di prima persona ha poi a sua volta molteplici figure ed emerge un altro dato da segnalare: la differenziazione paradigmatica dell'etica della norma e l'etica della virtù, tra un'impostazione deontologica, come potrebbe emblematicamente essere quella kantiana (che pone al centro dell'etica un imperativo da adempiere) e un'impostazione teleologica, come potrebbe emblematicamente essere quella aristotelico-tomista (che pone al centro dell'etica un fine da perseguire).

L'etica orientata alla virtù e l'etica orientata alla norma sono guidate da paradigmi, argomentazioni e percorsi diversi, cioè da modi di intendere l'etica tra loro diversi.

4.2.1 Diversità tra etica della norma ed etica della virtù

È senz'altro da ammettere che l'etica orientata alla virtù e l'etica orientata alla norma sono guidate da paradigmi, oggetti, argomentazioni e percorsi diversi, cioè, in altre parole, da modi di intendere l'etica tra loro diversi; e tuttavia mi sembra non solo possibile ma anche necessaria una loro minimale coniugabilità.

Infatti, si può affermare che al progressivo e pieno discernimento del fine delle singole azioni contribuisce l'insieme delle norme morali, che è un insieme sistematico, coerente e sperimentato, che offre un'informazione sul contenuto intenzionale delle svariatissime azioni che l'uomo può compiere, offrendo così un qualificato patrimonio di pensiero che ha l'età e l'esperienza dell'umanità. Esso è un raffinato sistema di raccolta di esperienze che continuamente verifica la tenuta nel duro confronto con la nuda realtà, in soggetti individuali, in posizioni sociali, in contesti culturali, in periodi storici e in sistemi teorici tra loro molto disparati.

Ora questo patrimonio è necessario alla vita morale dell'uomo che intende essere virtuoso. Infatti, se questo compito dovesse essere preso in carico da ogni singolo uomo, partendo da zero, risulterebbe impraticabile e sarebbe molto esposto all'insuccesso: «…la vita è una sola e finisce; per non perderla occorre che tu ne disponga prima che il tempo te la porti via» e il disporre di un abbozzo di progetto esistenziale, in quest'ottica, è determinante, anche se oggi forse «...la vita è pensata e poi anche vissuta come una possibilità sempre aperta e senza scadenze, senza morte».[13]

Naturalmente tra norma e virtù si danno anche notevoli differenze, che è bene rimarcare.

4.2.2. Norma come istruzione esterna. Virtù come istruzione interna

Una delle differenze più evidenti tra la norma e la virtù consiste nel fatto che la prima è un'istruzione esterna, cioè istruisce il soggetto morale sul proprio agire dall'esterno di sé, mentre la seconda è un'istruzione interna, cioè istruisce il soggetto morale sul proprio agire dall'interno di sé. Inoltre, a ben vedere, la prima è di prevalente indole eterono-

ma, mentre la seconda è, all'opposto, caratterizzata più dall'autonomia: l'*input* procede e muove dal soggetto stesso.

Infatti, con la virtù, il soggetto non può non interiorizzare il bene, perché questa implica un'educazione della mente, del cuore e dell'agire, che porta il soggetto a plasmare il proprio intimo in modo tale da renderlo buono e quindi da riconoscere per connaturalità il bene da farsi. L'abilità a riconoscere il bene viene dal fatto che la persona è diventata, per libera scelta, buona e quindi ha istituito una sintonia, una vicinanza, una familiarità tra la propria natura di persona e la natura del bene, in modo che si riconoscono immediatamente, quasi istintivamente, nelle diverse situazioni e vicende della vita. Con la virtù è il soggetto stesso che sa cos'è e dov'è il bene, che sa che il bene è ciò di cui ha bisogno e non lo viene a sapere da una norma che lo informa dall'esterno. «A questo livello la conoscenza pratica morale è particolare, anzi singolare. È il livello decisivo, ma non del tutto argomentabile. È il sapere esercitato dal saggio, dal virtuoso nell'atto di scegliere. A questo livello egli funge da criterio, misura e modello di vita veramente buona».[14]

4.2.3. Norma come conoscenza generale. Virtù come conoscenza generale e specifica

Sotto un altro aspetto poi, la differenza tra virtù e norma emerge in modo rilevante. La norma infatti è conoscenza solo generale, mentre la virtù è conoscenza generale e specifica: è generale perché la virtù presuppone l'osservanza della norma, e specifica perché è ad essa ulteriore e rende disponibile ciò di cui il singolo necessita per realizzarsi come singolo. La norma morale è ciò che attiene alla natura comune ad ogni uomo, ottenuta tralasciando ed astraendo da ciò che è unico e tipico di ogni singolo uomo. La legge morale naturale che da essa scaturisce, tiene conto di una dimensione della realtà della persona, cioè della sua natura, ma non di ciò che essa è come persona unica e irrepetibile. Ciò non può essere conosciuto in modo universale, ma solo in modo concreto e particolare. Tale conoscenza non può perciò essere offerta dalla legge ma dalla virtù: solo il virtuoso è legge a se stesso, perché dispone di quella conoscenza operativa di cui proprio lui ha bisogno nelle situazioni uniche che proprio lui vive.

La legge morale naturale che scaturisce dalla norma, tiene conto di una dimensione della realtà della persona, cioè della sua natura, ma non di ciò che essa è come persona unica e irrepetibile.

Questa conoscenza specifica e particolare non è facoltativa o opzionale, ma indispensabile e necessaria per il singolo, che vuole realizzarsi come tale, anche se in quanto singolare – è ovvio – non è vincolante per ogni singolo, proprio perché è diverso l'uno dall'altro. Per questo la legge assolve al compito dell'istruzione in modo parziale, fornisce ciò che è indispensabile alla realizzazione morale del soggetto, ma non tutto ciò che il singolo uomo necessita. È il classico rapporto che va sotto il titolo di natura e persona. Infatti, la singola persona ha il compito di realizzarsi non solo come 'uomo', ma anche come questo 'uomo qui', singolo ed unico, esistente qui e ora. L'osservanza delle

norme morali non esaurisce il compito morale dell'uomo, ma solo lo inizia. La sua prosecuzione ha un profilo insopprimibilmente personale, un vincolo che scaturisce dal modo proprio a ciascuno di essere persona.

4.2.4. Il diverso valore vincolante di norma e virtù

La norma, a differenza della virtù, assicura il minimo morale e lo richiede in modo vincolante e a raggio universale. In altre parole, al di sotto della norma morale si ha la negazione del valore morale stesso, si cade nell'immoralità, per cui ogni persona che la disattende e la trasgredisce, persegue la propria distruzione e non invece la propria costruzione: si odia invece di amarsi. Questo minimo vincolante è richiesto ad ogni uomo, qualunque sia la condizione personale, sociale e culturale a cui appartenga: ha valenza universale, perché come abbiamo già accennato, procede dalla natura umana, in base alla quale ogni uomo è quello che è, appunto un uomo.

La norma, a differenza della virtù, assicura il minimo morale e lo richiede in modo vincolante e a raggio universale. Al di sotto della norma morale si ha la negazione del valore morale stesso.

La virtù invece è vincolante in diverso modo, cioè senza poter determinare in modo preciso, come la norma, i comportamenti da compiere. Infatti, passando appunto «…dall'astratto semplice al concreto composto…»,[15] composto perché ricco di molteplici circostanze, non si può – mi sembra giustamente – «… determinare nei particolari tutte le scelte e le azioni virtuose… ma solo indicare come l'attore stesso debba essere disposto per poter far lui queste applicazioni al particolare operabile».[16] Se la virtù è vincolante, i suoi modi concreti sono facoltativi in quanto dipendenti dalla singolarità della persona e dalla particolarità della situazione. La virtù, meno della norma, è imitabile ma non ripetibile. Certo l'appello alla pratica della virtù è vincolante, ma la sua pratica si snoda secondo il modulo personale dell'impegno morale.

Inoltre, se è vero che più l'esperienza morale rimane a livello minimale, più è uguale e comune ad ogni uomo, è altrettanto vero che più essa si spinge verso il livello ottimale, più si personalizza, più diventa specifica del singolo uomo. L'ottimale è perseguibile più al modo della persona che al modo della natura. La giustizia, l'onestà hanno il volto del giusto e dell'onesto. Le virtù hanno i volti delle persone che le hanno praticate in modo originale. La povertà e la spogliazione di sé davanti a Dio richiama Francesco d'Assisi; la carità verso gli ultimi e i poveri madre Teresa di Calcutta; la testimonianza della verità nella propria coscienza un Tommaso Moro; la dedizione alla pace un Mohandas K. Gandhi.

4.2.5. Norma come etica orientata all'atto. Virtù come etica orientata alla persona

Concludendo, l'*optimum potentiae,* l'ottimale realizzazione della potenzialità della persona è la virtù, un agire eccellente, degno della dignità della persona umana. Se la norma tende a vincolare ad una prestazione operativa – ad una azione – a prescindere dal modo con cui una persona è persona, in altri termini dal suo stile di vita, la virtù invece, dopo

aver assicurato questo, punta a garantire la qualità personale dell'azione posta, cioè non si accontenta di garantire una prestazione operativa, ma mira a garantire una persona, il più possibile qualitativamente buona.

Potremmo dire che l'etica della norma è un'etica atto-orientata, mentre l'etica della virtù è un'etica persona-orientata. Per questo la norma è propedeutica alla virtù e questa non può essere ricondotta a quella come un semplice suo sussidio facilitatore. In ogni caso l'inizio dell'itinerario virtuoso implica un cambio paradigmatico, quello che ha cura non solo delle singole azioni ma dell'intera persona. È questo ciò che è implicato nell'affermazione di sant'Agostino: «Cambia il tuo cuore e la tua opera sarà cambiata».[17]

Questa mi sembra la diversità sostanziale che distingue le due etiche, che le rende tra loro certo coniugabili, ma in fondo inconciliabili. L'etica della virtù si distanzia dall'etica della legge che, mirando ad assicurare solo una prestazione operativa buona, induce una riduzione prospettica incompatibile con l'etica della virtù, che punta a formare persone buone, soggetti unificati nel bene e perciò resistenti nel male, personale e strutturale. Ne è ulteriore segnale il fatto che solo la virtù richiede una condotta, cioè un coordinamento intelligente delle varie azioni personali, mentre la norma molto meno.[18]

5. LO SPECIFICO CRISTIANO DELL'ETICA CRISTIANA

Un contributo teologico-morale non poteva essere teologico se non in modo esplicito. Per questo ci si interroga sulla migliore compatibilità teologica dei due paradigmi di etica, quella della norma e quella della virtù, sopra presentati. Entrambi sono stati autorevolmente riconosciuti praticabili in ordine a dare ragione scientifica della morale cristiana. Essi sono compatibili con l'etica cristiana, e per alcuni risvolti sono anche tra loro compatibili, ma in radice rimangono tra loro alternativi.

È anche da riconoscere che hanno una loro differenziata priorità, a seconda dello stadio di sviluppo della vita morale, sia per l'individuo sia per la società. Ed un sano realismo potrà difficilmente rinunciarvi, anche da un punto di vista educativo.

Etica della virtù ed etica della norma sono compatibili con l'etica cristiana, e per alcuni risvolti sono anche tra loro compatibili, ma in radice rimangono tra loro alternative.

E tuttavia il fecondo vincolo biblico, a cui il Vaticano II ha voluto ricondurre la teologia morale, pur confermando il pluralismo, mostra una spiccata corrispondenza tra l'etica cordiale che la caratterizza nei due Testamenti e alcuni tratti significativi dell'etica della virtù. La critica profetica all'adempimento della legge da parte del popolo della antica Alleanza l'accusava di essere sotto riserva cordiale, cioè di essere una pratica senza cuore, cioè senza il coinvolgimento della persona. Ma i profeti e il popolo progressivamente comprendono che

per amare Dio con tutto il cuore occorre un altro cuore, un cuore nuovo. Gesù, nel mistero pasquale, compie la predicazione profetica, che era destinata alla sterile lamentela, e dà il cuore nuovo necessario per amare Dio come Dio vuole. Gesù, nella sua predicazione riprende sovente la predicazione profetica, ma non vi si limita, invita non solo ad amare con tutto il cuore, ma invita ora all'amore nuovo che procede dal cuore nuovo e pasquale.

Gesù, nella sua predicazione, invita non solo ad amare con tutto il cuore, ma invita all'amore nuovo che procede dal cuore nuovo e pasquale.

Infatti, nel mistero pasquale, Gesù ama con tutto il cuore fino alla fine, nonostante il dilagare di tutte le risorse e le iniziative del *misterium iniquitatis* e stabilisce la vittoria dell'amore sull'odio, della vita sulla morte, del bene sul male e rende possibile quest'amore per tutti. L'affidamento radicale all'amore non sarà più un'illusione né una perdita di qualcosa o addirittura di sé. Tutto ciò non può non avere quella ricaduta per la vita morale del cristiano, da costituirne il fondamento. È questa continuità "morale" del Crocifisso Risorto il fondamento della morale cristiana. Solo il confronto aperto col male, mosso da una logica positiva, può vincerlo, solo la disponibilità a portarne il peso può togliere e sopprimere la sua presenza.

Tutti i racconti delle apparizioni del Risorto documentano la sorpresa e la difficoltà dei discepoli nell'accogliere la risurrezione del Signore, un evento che esulava dal loro orizzonte e che ora nella sua dirompente novità richiedeva, non solo d'acquisire un'informazione in più, ma di ripensare tutta la vita a partire dal fatto che il Cristo è veramente risorto. In altre parole, se il Cristo è risorto allora la possibilità storica e biografica dell'amore è vera e reale, allora occorre reimpostare tutta la vita – i pensieri, i sentimenti, le azioni, i progetti – a partire da questa realtà.

Questa novità vincola l'etica cristiana ad un amore non solo senza riserve cordiali, ma anche con quelle modalità proprie che sono sprigionate dalla Pasqua di Cristo. Il paradigma virtuoso, così come l'abbiamo brevemente abbozzato, mi sembra risulti maggiormente compatibile e consono a dare ragione della morale cristiana nel suo fondamento pasquale, che è compreso ed accolto soltanto nella globale e non parziale disponibilità della persona.

Si noti inoltre che pregevole e apprezzata connotazione dell'etica e dell'educazione è l'autonomia personale, che il riferimento religioso è accusato di indebolire o sopprimere. In realtà, nella morale cristiana, autonomia e teonomia sono compossibili senza per questo aprire all'eteronomia. Infatti la novità della morale evangelica è l'inabitazione dello Spirito dell'Amore nel cuore del credente, Spirito che istruisce e vivifica dall'interno e non dall'esterno, come necessariamente farebbe un'altra legge.

[1] Cf Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Bologna, Dehoniane 2010. Per un commento: P. Carlotti, *La morale nel progetto educativo della Chiesa italiana*, in *Rivista di Teologia Morale* 43 (2011) 177-183; Id., *Paradigmi etici e relazione educativa*, in *Prendersi cura. Percorsi fra etica, servizio e dipendenze*, Roma, Bulzoni 2006, pp. 60-76.

[2] In questa prospettiva mi sembra interessante riferire il giudizio che l'Agostino adulto dà dei suoi insegnanti, poco educatori e molto formatori soltanto. È un Agostino rigoroso: «Non amavo lo studio – così si esprime – e odiavo esservi costretto: vi ero però costretto e per il mio bene, ma io non compivo il bene perché non avrei

studiato senza costrizione, ed evidentemente chi agisce suo malgrado non compie il bene, per quanto sia bene quello che compie». Gli obiettivi dei suoi educatori erano giudicati così: «Essi non vedevano altro scopo cui poter rivolgere quanto mi costringevano ad imparare se non l'appagamento delle brame inappagabili di una miseria che sembra ricchezza e di un'infamia che sembra gloria». In che cosa consistesse quella miseria che sembra ricchezza e quell'infamia che sembra gloria, lo lascia intuire quando ricorda la scuola di eloquenza. «Quale vantaggio mi recavano, Dio mio, gli applausi tributati alla mia recitazione più che a quella dei molti miei coetanei e condiscepoli?... Sulla soglia di una simile moralità, io povero fanciullo, ero disteso; e in una tale arena si svolgeva il mio addestramento, dov'ero più timoroso di cadere in un'improprietà di linguaggio che attento ad evitare, nel cadervi, l'invidia verso chi non vi cadeva». Il temperamento di Agostino ragazzo non doveva essere dei più facili, come lui stesso ammette: «…nel gioco stesso, dominato dal vano desiderio di eccellere, spesso carpivo arbitrariamente la vittoria con la frode. Eppure nulla era. Redarguivo così aspramente negli altri, se li sorprendevo, ciò che facevo loro; mentre se ero sorpreso e redarguito, preferivo infierire piuttosto di cedere» (Agostino, *Le Confessioni*, 1, 12. 19, 30).

[3] Cf, al proposito, la chiara posizione di G. Vattimo, per esempio, in R. Rorty - G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milano, Garzanti 2005, p. 62s.: «… non importa che cosa siano di per sé le cose, più importante è che cosa significhino per noi o che cosa ne possiamo fare… le cose non hanno un'essenza propria, ma appaiono, vengono all'"essere" alla maniera di qualcosa che entra in un progetto, un progetto condiviso… non siamo d'accordo perché abbiamo trovato l'essenza della realtà, ma diciamo che abbiamo trovato l'essenza della realtà perché siamo d'accordo».

[4] Per lo più al singolo è lasciato il carico, talora gravoso, del discernimento del profilo etico del proprio progetto esistenziale, attesa la crescente equidistanza e neutralità etica di varie agenzie, tra cui la famiglia, ma soprattutto le società e le democrazie deliberative occidentali. Queste, abbondando in liquidità – cf Z. Bauman, *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza 2009[5]; Id., *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza 2002 –, cioè versando in uno stato in cui non è agevole percepire le incompatibilità – tra cui quella tra il bene e il male – si ritirano ed offrono semplicemente la regolamentazione giuridica e pubblica delle conflittualità che sorgono dal confronto delle molteplici preferenze dei cittadini.

[5] G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa 1999, p. 50.

[6] Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 31.

[7] R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale* Milano, Vita e Pensiero 1992[2], pp. 38s.

[8] Ibidem, pp. 32s.

[9] Cf Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, 34: «…l'uomo, chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita» e di poi sottolineava come «…la cosiddetta "legge della gradualità", o cammino graduale, non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse...». Cf anche: Id., *Millennio ineunte*, 31. Cf E. Anscombe, *Gradualness in a law, and a law of Gradualness*, in *Anthropos* 2 (1986) 183-186; G. Irrazábal, *La ley de la gradualidad como cambio de paradigma*, in *Moralia* 27 (2004) 167-190; A. You, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?. Fondements théologiques et applications*, Paris, Lethielleux 1991.

[10] Cf P. Carlotti, *Le opere della fede. Spunti di etica cristiana*, p. 18.

[11] Per alcuni riferimenti bibliografici, cf Ch. Peterson - M. Seligman, *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*, Washington, D.C. - Oxford, American Psychological Association - Oxford University Press 2004; G. Lapley - D. Power - F. Clark, *Character Psychology and Character Education*, Notre Dame, Notre Dame University Press 2005.

[12] Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, 71.

[13] G. Angelini, *Le età della vita e la figura dell'uomo*, in *Teologia* 32 (2007) 168.

[14] G. Abbà, *La costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale 2*, Roma, LAS 2009, p. 250.

[15] Ibidem, p. 257.

[16] Ibidem, p. 201.

[17] Agostino, *Sermoni*, 72, 4, PL 38, 468.

[18] Cf G. Abbà, *La costituzione epistemica della filosofia morale*, p. 222: «Narrare infatti, è descrivere azioni particolari in modo che diventino comprensibili come momenti d'una vicenda nella quale l'attore è coinvolto con i suoi progetti, i suoi affetti, le sue emozioni, le sue capacità cognitive e volitive; è coinvolto in intricate relazioni con gli altri attori, relazioni individuali o istituzionali; è coinvolto col proprio agire o non agire, col proprio subire o soffrire, nel prevedibile e nell'imprevedibile, nella necessità e nel caso, nella buona e nella cattiva sorte, in occasioni opportune o contrarianti, sfruttate o sprecate; è coinvolto con successi, con fallimenti, con perdite irreparabili; è coinvolto secondo le stagioni della vita e la storia del tempo in cui vive e del popolo fra cui vive».

Giuseppe Ruta, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, ITST, Messina - Torino-Leumann, Elledici 2010, pp. 448, €. 30,00.

Don Giuseppe Ruta, catecheta salesiano dell'Istituto Teologico "S. Tommaso d'Aquino" di Messina, è ben noto nel panorama scientifico degli studi di catechetica per la sua serietà professionale e il suo rigore scientifico. Il suo ultimo libro, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, è un lavoro poderoso (ben 448 pagine) e impegnativo, frutto di tanti anni d'insegnamento e d'intensa riflessione scientifica.

Il libro, che si colloca nel genere letterario dei "manuali", si articola in tre parti: a) la storia della catechetica, b) le sue fonti (Magistero, prassi e movimenti catechistici) e matrici (scienze teologiche, dell'educazione e della comunicazione), i modelli e i paradigmi, c) la sistematica epistemologica. Una mirata ed articolata bibliografia e un CD arricchiscono lo stesso manuale. La gran messe d'informazioni, e ancor più di riflessioni, lo rendono prezioso strumento per chi, sia da studioso sia da studente, fa il felice incontro con la catechetica.

A differenza con altri manuali, il suo scopo è chiaramente epistemologico. Si tratta di fondare il perché e non esibire solo l'articolazione e i campi della disciplina. La domanda centrale che, infatti, anima tutto il libro è in fondo molto semplice: cos'è la catechetica? Aldilà della sua apparente semplicità, essa nasconde un disagio contemporaneo della comunità accademica sulla possibilità e l'utilità del percorso epistemologico non solo per la catechetica, ma anche per le altre discipline. Ci vuole, pertanto, tutta la passione e – mi si passi il termine – la "testardaggine" del ricercatore, per sua natura sempre attirato dalla verità, per riuscire a superare le solite derive di diffidenza, se non di nichilismo. Il nostro autore è tra questi "testardi". La sua passione per la catechetica non si limita affatto a facili percorsi metodologici in vista di soluzioni pratiche, ma piuttosto tiene la barra dritta sulle domande di verità che fondano e ritmano questa disciplina, piccola e giovane, ma difficile e complessa per l'intrinseca struttura di dialogo interdisciplinare che la costituisce, come una sorta di *work in progress* permanente.

Per l'autore la catechetica (o le "scienze catechetiche", se si vuole rendere conto degli apporti pluridisciplinari che la compongono), una volta assodata la necessaria precedenza della catechesi che giustifica una propria scienza riflessiva, non è che il frutto di confluenza di tre grossi bacini disciplinari o matrici: la teologia,

le scienze dell'educazione e le scienze della comunicazione. La catechetica attinge appunto a questi tre bacini in vista del raggiungimento del proprio oggetto formale: lo studio dell'atto catechistico in quanto tale, cioè dal punto di vista della comunicazione educativa della Parola. A tal proposito afferma Ruta: «La fondazione scientifica della catechesi si articola, così, su nuove basi. Ancorata alla teologia, ricerca il dialogo con le scienze della formazione e con le scienze della comunicazione. Dall'incontro fra i tre rami scientifici nasce una quarta scienza, figlia delle Scienze teologiche, delle Scienze dell'educazione e delle Scienze della comunicazione. Non si confonde, però, con nessuna delle tre: *la sua identità è quella di essere scienza dell'azione catechistica, ossia della comunicazione ordinata e sistematica, intenzionalmente educativa, della Parola di Dio, in vista della maturazione di persone e di comunità adulte nella fede*» (p. 342). Esiste, allora, una prassi pluriseco-lare, che affonda le sue radici già nel NT, ed è quella catechistica. L'intenzionalità di questa prassi non è tanto nell'ordine del sapere della fede, magari distinto da quello teologico in vista di un sapere più semplice e più spendibile didatticamente. La sua intenzionalità è invece tutta sbilanciata sia verso l'atto di fede, sia verso tutta la vita cristiana, sia verso la singola persona sia verso la comunità cristiana. In questo senso, la scienza che nasce per la riflessione su questo atto non può soltanto autocomprendersi come solo interna alla teologia, da cui non potrebbe attingere per la riflessione sui fattori inerenti alla comunicazione e alla educazione. Essa ha, allora, bisogno di attingere alle scienze dell'educazione e della comunicazione nativamente e non per istanza di sussidiarietà o peggio ancora di ancillarità. Si tratta così di un sapere transdisciplinare più che interdisciplinare. D'altro canto, l'ancoraggio all'oggetto formale permette alla catechetica la propria unità scientifica e di non essere un mero insieme di nozioni sparse ed eterogenee tra loro. Quest'impostazione prende le mosse da una lunga storia, di cui Ruta accortamente traccia un preciso disegno (cf pp. 71-123). Dapprima, l'appartenenza alla teologia e, poi, alla teologia pastorale; quindi, il distacco progressivo da esse per un profondo e costitutivo dialogo con le scienze dell'educazione. Tutto questo è avvenuto per alcune precise ragioni. Due, tra le più importanti, sono: il passaggio da una concezione dottrinaria della catechesi ad una legata all'educazione della fede e l'insufficiente comprensione del ruolo delle scienze umane nel far teologia. Queste due ragioni, strettamente connesse tra loro, hanno portato appunto ad un progressivo "allontanamento"

– mi si passi il termine, sicuramente più forte rispetto a quello di "autonomia" – della catechetica dalla teologia. Il frutto di questo allontanamento è a tutt'oggi visibile: dalla parte della teologia è raro che si verifichi un riconoscimento di tipo teologico di opere catechetiche, da parte della catechetica è altrettanto raro che ci s'impegni a fondo nella comprensione teologica, rinviando per questa ad una sorta di dipendenza dai dati della teologia sistematica (si verifica così un curioso deduzionismo che in teoria si vuole evitare).

Il bello e stimolante libro di Giuseppe Ruta può, quindi, rappresentare un'ulteriore occasione per riflettere non solo sul senso di una disciplina, la catechetica, ma sulle aree del far teologia. Come teologo pastorale avverto la necessità di dover giustificare la mia disciplina non soltanto a partire da oggetto e metodo intrinseci ad essa, ma a partire dall'appartenenza, assieme ad altre discipline, ad una comune area. In questi anni di lavoro mi sono accorto che incertezze epistemologiche e metodologiche sono presenti non solo nei teologi pastorali e nei catecheti, ma anche nei teologi morali e nei teologi spirituali. Sui canonisti purtroppo non so dire. Forse sarebbe il caso di fare un tavolo comune in cui con pazienza ed intelligenza si riescano a dare le coordinate comuni del pensare teologico-pratico. La condivisione, infatti, di un comune metodo di lavoro potrebbe portare ad indubbi benefici e ad affrontare alcune questioni ecclesiali e teologiche aldilà del proprio giardinetto disciplinare. Ne verrebbe fuori una figura di teologi pratici molto rafforzata e un servizio teologico più qualificato nei confronti della Chiesa e del mondo. (*Carmelo Torcivia*, docente di Teologia pastorale fondamentale presso la Facoltà Teologica di Sicilia)

Giuseppe Alcamo, *Associazioni e Movimenti ecclesiali. Formazione, catechesi e dinamiche operative*, Milano, Paoline 2011, pp. 279, €. 17,00.

Una delle indicazioni più importanti degli *Orientamenti* pastorali della CEI in tema di educazione «riguarda la formazione e la catechesi degli adulti. […] Non vi è alcun dubbio che su questa frontiera, a partire dalla stagione del rinnovamento conciliare, nelle associazioni e nei movimenti ecclesiali, si è dato vita a veri e propri *laboratori della fede*, proprio perché ciascun aderente o simpatizzante potesse, nell'ottica propria della sensibilità spirituale di ogni realtà, maturare una fede adulta in vista della testimonianza cristiana». Così si esprime nella prefazione al volume mons. Crociata, segretario della CEI. Con le suddette espressioni il presule

indica con esattezza àmbito e finalità del testo dell'Alcamo che, in effetti, intende studiare la proposta formativa e catechistica avanzata in questi anni da associazioni e movimenti, illustrando le relative dinamiche educative messe in atto.

A livello introduttivo, l'Autore richiama la realtà dei movimenti ecclesiali a livello storico. Lo studio si focalizza poi sulla stessa realtà considerata però nel periodo postconciliare. Doverosamente, viene presentata anche l'evoluzione che nello stesso periodo ha avuto la catechesi a livello ecclesiale, in quanto con tale evoluzione movimenti ed associazioni hanno dovuto fare i conti.

Segue un'ampia raccolta di testimonianze. Esponenti delle aggregazioni più importanti illustrano la proposta catechistico-formativa delle rispettive realtà associative. Sono raccolte le voci di: Comunità di Sant'Egidio, Équipes Notre Dame, Focolarini, Rinnovamento nello Spirito, Comunione e Liberazione e Azione Cattolica.

Aa. Vv., *Iniziazione cristiana per i nativi digitali. Orientamenti socio-pedagogici e catechistici*, Milano, Paoline 2012, pp. 181, €. 15,00.

Nel momento in cui, nel campo della catechesi, la Chiesa italiana focalizza l'attenzione sull'iniziazione cristiana (IC) di ispirazione catecumenale e sulle sue possibili evoluzioni future, questo testo intende allargare la riflessione sui nuovi scenari che si delineano, e interrogarsi sia sui percorsi di IC messi in atto, indicati come "la" risposta alle difficoltà dell'evangelizzazione e della catechesi di oggi, sia sugli interlocutori, cioè i ragazzi "multimediali" del nostro tempo, i cosiddetti «nativi digitali».

La tematica è affrontata da diversi specialisti. Il catecheta U. Lorenzi apre la riflessione prendendo globalmente in esame l'ispirazione catecumenale dell'IC dei ragazzi, di cui segnala validità, limiti e potenzialità. Lo psicologo M. Diana studia le nuove "iniziazioni" poste in essere nell'attuale società; iniziazioni che hanno innegabili ricadute sull'IC proposta dalla Chiesa. Sempre nell'orizzonte dell'IC, la psicologa e catecheta F. Feliziani Kannheiser illustra la dimensione psico-pedagogica della religiosità del bambino. La docente di didattica F. Falcinelli analizza le sfide poste all'educazione dei giovani dalle nuove tecnologie. In un'ottica analoga si muove la catecheta M. Rosaria Attanasio che dedica il suo studio ai nuovi linguaggi e l'educazione della fede. Chiudono il volume le pagine del catecheta L. Meddi che tracciano le coordinate per un efficace itinerario indirizzato all'IC dei ragazzi.

Dai vari interventi emerge, imprescindibile, l'esigenza di far interagire, nel ministero catechistico, le nuove iniziazioni sociali e i nuovi tratti antropologici che caratterizzano i ragazzi di oggi, con gli apporti che vengono da psicologia, pedagogia e da tutto l'ambito della comunicazione, al fine di offrire itinerari di fede che intercettino effettivamente il loro vissuto e lo coinvolgano in vista di una effettiva ed integrale adesione a Cristo.

Mahmoud Hussein, *Pensare il Corano*, Padova, Messaggero 2011, pp. 197, €. 16,00.

In un momento in cui l'Islam, con tutto ciò che lo riguarda, è quotidianamente all'onore delle cronache, è doveroso segnalare questo volumetto che offre con chiarezza ma anche con serietà le chiavi di lettura del libro che è alla base della vita e della spiritualità di milioni di persone di fede islamica.

Mahmoud Hussein è lo pseudonimo normalmente usato da Bahgat Elnadi e da Adel Rifaat, politologi francesi di origine egiziana che all'Islam hanno già dedicato altre opere di successo.

Nel testo che presentiamo essi ricordano le origini del Corano e il suo significato assolutamente fondamentale nella fede islamica, per affrontare poi la spinosa ma imprescindibile questione su ciò che il Libro sacro effettivamente dice e ciò che gli viene fatto dire. Ci si accorge sempre di più, infatti, che la questione ermeneutica costituisce un punto nevralgico per la comprensione del messaggio di Maometto e anche per lo stesso dialogo islamo-cristiano.

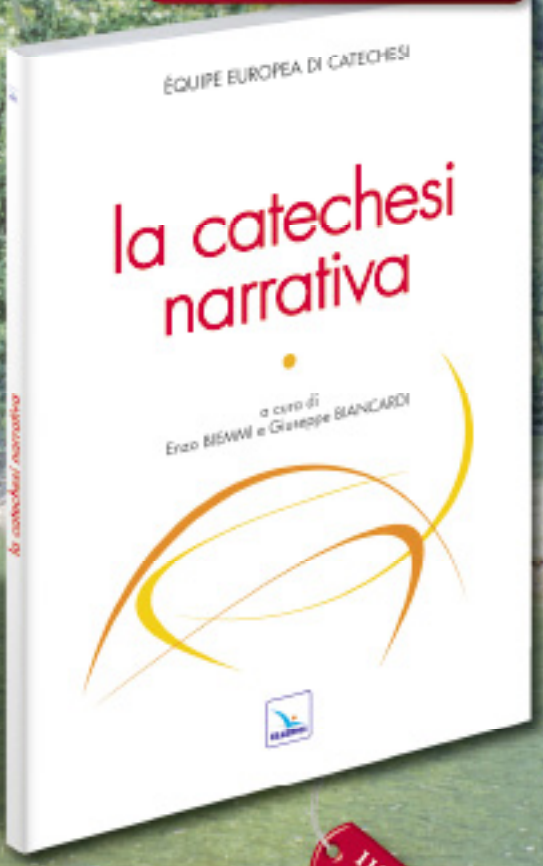
A chiarire la decisiva problematica di indole ermeneutica, i due Autori offrono il loro contributo ricollocando parecchi versetti del Corano nelle circostanze in cui furono rivelati. Ciò permette loro di chiarire elementi non più conosciuti all'epoca attuale, ma essenziali per una corretta comprensione del testo e dell'Islam.

Il volume è edito nella collana *Hiwâr - Dialogo*, che nasce dall'esigenza di approfondire in ambito non solo teologico, ma pure storico-critico, socio-politico, culturale e spirituale il dialogo islamo-cristiano. A questo dialogo, il testo qui segnalato può recare un indubbio contributo, così come può risultare certamente utile a chi, come il catechista, è chiamato a proporre la fede cristiana in una società sempre più segnata da un forte pluralismo culturale e religioso.

LA CATECHESI NARRATIVA

Novità ELLEDICI

La dimensione narrativa fondamentale della fede cristiana, la sua emergenza e la sua trasmissione: presentazione degli Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi svoltosi a Cracovia nel maggio 2010



112 pagine
14,00 €

Acquista on-line su www.elledici.org
o scrivi una e-mail a vendite@elledici.org
EDITRICE ELLEDICI Corso Francia 214, 10098 Rivoli TO
Tel. (+39) 011.95.52.111 Fax (+39) 011.95.74.048

LA CATECHESI E IL CONTENUTO DELLA FEDE

Novità ELLEDICI



Il volume raccoglie gli *Atti* del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, svoltosi a Parigi nel febbraio 2011.

Elementi utili di riflessione per catechisti e catecheti italiani, in un periodo in cui è tornata in primo piano l'esigenza di essere attenti sia ai contenuti dell'atto catechistico che alla vita, ai problemi e alle esigenze di quanti sono catechizzati.



Acquista on-line su www.elledici.org
o scrivi una e-mail a vendite@elledici.org
EDITRICE ELLEDICI Corso Francia 214, 10098 Rivoli TO
Tel. (+39) 011.95.52.111 Fax (+39) 011.95.74.048