6 LUGLIO-AGOSTO 2013-2014

CEC
DON BOSCO
a cura
del Centro
Evangelizzazione
e Catechesi
Don Bosco

Catechesi

Editoriale
ALLA FINE L'AMORE

Il tema I
EVANGELIZZARE OGGI.
PROSPETTIVE E STRUMENTI

ANNUNCIARE LA SALVEZZA
Che vuol dire "essere salvato"?
(G. Defois)

EVANGELIZZARE LA CULTURA
(F. Bousquet)

UNA FRATERNITÀ CHE SIA BUONA NOTIZIA
(E. Grieu)

L'ACCOGLIENZA DEL *CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA* NELLA CATECHESI
Esperienze e criteri per una piena ricezione
(J. Molinario)

Il tema II
CORRESPONSABILITÀ CATECHISTICA

COMUNITÀ CRISTIANA ED EDUCAZIONE NELLA FEDE / 2
Il Progetto Comunitario di Formazione: espressione della corresponsabilità in formazione
(S. Soreca)

Formazione. Spiritualità del catechista
ESISTENZA NEL TEMPO
(Z. Trenti)

Libri
TESTI PER APPROFONDIRE

Indice dell'annata 2013-2014

editrice ELLEDICI

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. TO - n. 3/2014 - Tassa Pagata/Taxe Perçue /Economy/C - Anno 2013-2014

Catechesi

LUGLIO-AGOSTO 2013-2014

1 **Editoriale**
ALLA FINE L'AMORE

2 **Il tema I**
EVANGELIZZARE OGGI.
PROSPETTIVE E STRUMENTI

3 **ANNUNCIARE LA SALVEZZA**
Che vuol dire "essere salvato"?
(G. Defois)

14 **EVANGELIZZARE LA CULTURA**
(F. Bousquet)

32 **UNA FRATERNITÀ**
CHE SIA BUONA NOTIZIA
(E. Grieu)

48 **L'ACCOGLIENZA DEL *CATECHISMO***
DELLA CHIESA CATTOLICA
NELLA CATECHESI
Esperienze e criteri per una piena ricezione
(J. Molinario)

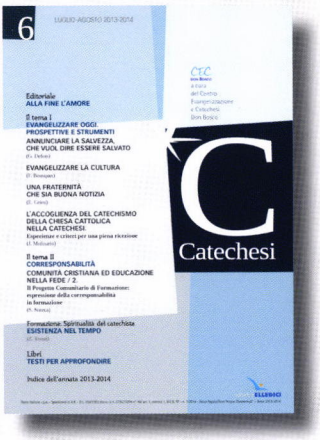
57 **Il tema II**
CORRESPONSABILITÀ CATECHISTICA

58 **COMUNITÀ CRISTIANA**
ED EDUCAZIONE NELLA FEDE / 2
Il Progetto Comunitario di Formazione:
espressione della corresponsabilità
in formazione
(S. Soreca)

68 **Formazione.**
Spiritualità del catechista
ESISTENZA NEL TEMPO
(Z. Trenti)

73 **Libri**
TESTI PER APPROFONDIRE

78 **Indice**
dell'annata 2013-2014



ANNO 83°

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

DIRETTORE
Giuseppe Biancardi

CONDIRETTORE
Ubaldo Montisci

tel. 011.95.52.111 - fax 011.95.72.900
e-mail: catechesi@elledici.org

REDAZIONE
S. Barbetta, A. Bozzolo, U. De Vanna, M. Filippi,
A. Fontana, A. Martelli

ABBONAMENTO 2013-2014
(6 NUMERI DI 80 pp.)
Italia: **€ 30,00**
numero singolo: **€ 7,20**
estero: **€ 42,00**

MODALITÀ DI ABBONAMENTO
- CCP n. 32691107 intestato a
Catechesi L.D.C. - 10093 Leumann TO
- 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
Higraf - Mappano (To)

Associata all'Unione Stampa
Periodica Italiana (USPI)

ALLA FINE L'AMORE

Abbiamo aperto la prima pagina di questa annata della rivista, ormai in fase conclusiva, col titolo *All'inizio l'amore*, per motivare l'impegno catechistico con un richiamo, mutuato da Sant'Agostino, appunto all'amore. Alla scuola dello stesso maestro ci piace ora titolare la prima pagina del fascicolo che chiude l'annata 2013-2014 con l'espressione *Alla fine l'amore.*

Tutta la catechesi – insegna il grande vescovo di Ippona – non ha che un fine: mostrare l'amore di Dio per l'uomo in Cristo, e suscitare una risposta di amore, indirizzata a Dio stesso ma anche ai fratelli.

«Ora, qual è il motivo più grande della venuta del Signore se non quello di mostrare da parte di Dio l'amore che ha per noi, raccomandandocelo sommamente? Perché *mentre eravamo ancora suoi nemici, Cristo è morto per noi.* E per ciò fine del precetto e pienezza della legge è la carità, così che pure noi ci amiamo l'un l'altro e, come egli ha dato la sua vita per noi, anche noi diamo la vita per i fratelli [...].

Se dunque Cristo è venuto perché l'uomo conoscesse quanto Dio lo ami e lo sapesse per infiammarsi d'amore verso chi per primo lo ha amato e per amare il prossimo secondo il precetto e l'esempio di lui che si è fatto prossimo dell'uomo [...]; se ciò che in seguito è stato tramandato per iscritto [...] narra di Cristo e insegna l'amore, è evidente allora che in quei due precetti riguardanti l'amore di Dio e del prossimo si raccolgono non solo tutta la legge e i profeti [...], ma anche tutti i restanti libri delle lettere divine [...].

Pertanto, dopo esserti proposto un tale amore come fine a cui orientare tutto ciò che dici, esponi ogni cosa in modo che chi ti ascolta ascoltando creda, credendo speri e sperando ami» (SANT'AGOSTINO, *Prima catechesi per i non cristiani*, a cura di P. Siniscalco, Roma, Città Nuova 1993, pp. 107, 109-111).

Le stesse indicazioni ci vengono riproposte oggi, nella *Evangelii Gaudium* di papa Francesco: «Sulla bocca del catechista torna sempre a risuonare il primo annuncio: "Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti"» (n. 164). Anche per papa Francesco, da questo annuncio che è «primo in senso *qualitativo*, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare» (n. 164) viene la sollecitazione a corrispondere all'amore di Dio e ad amare i fratelli: «Si tratta di "osservare" quello che il Signore ci ha indicato, come risposta al suo amore, dove risalta, insieme a tutte le virtù, quel comandamento nuovo che è il primo, il più grande, quello che meglio ci identifica come discepoli: "questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi" (Gv 15,12). È evidente che quando gli autori del Nuovo Testamento vogliono ridurre ad un'ultima sintesi, al più essenziale, il messaggio morale cristiano, ci presentano l'ineludibile esigenza dell'amore del prossimo: "Chi ama *l'altro* ha adempiuto la legge... pienezza della Legge è la carità" (Rm 13,8.10). "Se adempite quella che, secondo la Scrittura, è la legge regale: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*, fate bene" (Gc 2,8). "Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*" (Gal 5,14)» (n. 161).

Il tema I

EVANGELIZZARE OGGI
Prospettive e strumenti

Raccogliamo anzitutto, nel primo nucleo monografico di questo fascicolo di *Catechesi*, tre relazioni di esperti intervenuti al Colloquio organizzato a Parigi dall'*Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique* (ISPC), nel marzo del 2013, sulla nuova evangelizzazione. Trattandone, gli interventi ne indicano alcune importanti prospettive a livello di linguaggio, di àmbiti e di modalità operative. Il *dossier* si conclude con una relazione, presentata in altro contesto, a proposito del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) che, se correttamente valorizzato, può offrire un suo preciso apporto alla nuova evangelizzazione.

• Annunciare la salvezza

Il contributo specifico che la Chiesa può e deve offrire all'uomo è l'annuncio della salvezza recata a tutta l'umanità dal Cristo. Ma cosa vuol dire oggi "essere salvato"? E l'uomo d'oggi sente il bisogno di salvezza? Cosa significa e che cosa comporta per la Chiesa proporre instancabilmente la salvezza cristiana? A questi interrogativi intende rispondere mons. **Gérard Defois**, arcivescovo emerito di Sens-Auxerres, Reims e Lille, già presidente di *Justitia et Pax* europea e rettore onorario dell'ISPC.

• Evangelizzare la cultura

Una Chiesa «in uscita», che vuole incontrare l'uomo nel suo *habitat* esistenziale non può nel modo più assoluto ignorarne la cultura. Lo ricorda mons. **François Bousquet**, professore onorario di teologia fondamentale e oggi rettore di S. Luigi dei Francesi in Roma. Approfondendo la problematica, il relatore indica anche gli ambiti in cui appare oggi più necessario il lavoro di un'autentica inculturazione della fede cristiana.

• La fraternità come evangelizzazione

Come ha ampiamente ricordato anche papa Francesco in *Evangelii Gaudium*, una via obbligata e particolarmente efficace ai fini dell'evangelizzazione è quella della fraternità e del servizio all'uomo, soprattutto quello delle «periferie». Del resto, è "la" via di Cristo, come annota fin dalle prime battute **Étienne Grieu** SJ, docente di teologia pratica al *Centre Sévres* di Parigi e decano della facoltà di teologia[1].

• Quale posto per il CCC?

Se compreso nella sua vera natura e nel suo significato, anche il CCC può assicurare un utile contributo all'attuale processo di evangelizzazione. È la tesi che sviluppa **Joël Molinario**, docente all'ISPC, nella relazione presentata al Congresso Internazionale dei Catechisti del settembre 2013.

[1] I testi originali di queste e delle altre relazioni del Colloquio sono raccolti in *La catéchèse au service de la Nouvelle évangélisation. Actes du VIe Colloque International de l'ISPC (Paris, du 5 au 8 mars 2013)*, a cura di F. Moog e J. Molinario, Paris, Desclée de Brouwer 2013. Si ringraziano autori ed editori per aver gentilmente concesso di tradurre le pagine qui riportate.

ANNUNCIARE LA SALVEZZA
Che vuol dire "essere salvato"?

GÉRAD DEFOIS

1. Quando si sperava nella salvezza

«Che cosa vuol dire essere salvato?». La domanda che mi è stata posta è semplice e, insieme, "effervescente". Semplice, in quanto tutti i catechismi vi risponderanno che si tratta della purificazione dal peccato o della liberazione dalle nostre infermità, o anche dai nostri peccati per accedere al paradiso finale, alle «nozze eterne». Così, si sa che nel XIV secolo, quando le pestilenze, gli scismi e le guerre decimavano l'Europa e i popoli erano oppressi da un'angoscia abissale davanti alla vita e alla morte, i credenti facevano "dire" migliaia di Messe per avere la certezza di una vita eterna nella pace di Dio. Ed è per questo che venivano ordinati migliaia di preti per "dire" delle Messe che dovevano garantire la salvezza a coloro "che le facevano dire". Tutto porta a pensare che lo sviluppo delle cappelle e delle funzioni di *dicitori di Messe*, secondo il linguaggio allora corrente, per garantire la pace e l'avvenire, sia stato il punto di partenza di una Chiesa centrata sul prete, sul suo potere di salvatore, di colui che apre la porta del cielo. L'angoscia per la salvezza, tanto nella Riforma che nella Chiesa cattolica, proiettava nell'avvenire la pienezza e la realizzazione compiuta del destino umano. La salvezza divenne allora una risposta dall'Alto, attesa seguendo una logica del tempo indefinito che scorre. E la vita religiosa fu lo strumento di questa convinzione: essa fonda questa speranza e questa rappresentazione di un "altrove" al di là di un presente in cui il peccato, la debolezza e l'incertezza rendono fragile ogni destino.

2. Quando la salvezza spera nell'umanesimo si rivela fragile

Va da sé che con la modernità, quando l'"io" e la sua razionalità sono divenuti la misura di ogni verità, quando la padronanza dei valori da parte dell'individuo è stata eretta a istanza ultima di verifica del vero, il carattere eterogeneo della Rivelazione o della grazia, della salvezza in una parola, e l'attesa di questa stessa salvezza sono stati messi in discussione.

2.1. La salvezza come autorealizzazione

Perché – si pensava – la dignità dello spirito umano porta a prendere nelle proprie mani il nostro destino e dunque a rifiutare l'idea di una salvezza, di una parola o di una potenza che sarebbero esterne all'uomo e lo renderebbero dipendente da un Altro, in particolare da una trascendenza fuori di questo mondo verificabile e dominabile. «A ciascuno la sua verità, tutte le religioni si equivalgono». Queste affermazioni dei Lumi inducono il principio cartesiano di non riconoscere per vero se non ciò che mi appare «evidentemente essere tale».

Mi ricordo che nel 1964, avendo il pellegrinaggio a Chartres[1] preso come tema di riflessione la salvezza, i filosofi dell'epoca avevano ironizzato sulla stampa a proposito di una tale dismissione dell'intelligenza. Eravamo nell'epoca delle ideologie frutto di una soteriologia secolarizzata, come il marxismo ma anche l'esistenzialismo di allora, che si facevano eco di tutte le armoniche liberali degli spumeggianti "Trenta gloriosi"[2]. Althusser, Garaudy, Merleau-Ponty o Sartre dominavano gli spiriti. Ciò per dire che l'idea di essere salvati da un altro, di accedere alla propria pienezza e alla propria dignità per grazia, sembrava umiliante e contrario allo stesso umanesimo. Questa idea feriva – si diceva – la dignità e l'identità dell'uomo moderno.

2.2. La salvezza come grazia

È questo atteggiamento che faceva protestare Paolo VI: alla fine del Concilio Vaticano II, dalla tribuna dell'ONU, il 4 ottobre 1965, egli rivendicava di essere «esperto in umanità» e concludeva il Concilio con questi termini: «La religione del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro,

[1] Tradizionale pellegrinaggio che, a partire dal 1935, porta ogni anno a Chartres migliaia di giovani del mondo studentesco [*ndr*].

[2] Con l'espressione "Trenta gloriosi" si indicano i trent'anni circa che vanno dalla fine del secondo conflitto mondiale alla prima grave crisi energetica (1973), segnati da una costante ed evidente crescita delle economie occidentali, ivi compresa quella francese [*ndr*].

una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo»[3].

Ora, in tempi di fenomenologia dell'esistenza, poi della semantica strutturale se non di materialismo dialettico, le scienze dell'uomo parlavano già della «morte dell'uomo». L'uomo considerato come un oggetto, prodotto sociale o culturale. L'enunciato del papa, dunque, era già culturalmente datato. Allo stesso modo, potremmo evocare Giovanni Paolo II, secondo il quale, «l'eclissi del senso di Dio porta con sé l'eclissi del senso dell'uomo»[4], o Benedetto XVI che conclude la sua enciclica sociale con questi termini: «l'uomo non è in grado di gestire da solo il proprio progresso, perché non può fondare da sé un vero umanesimo. [...] La maggiore forza a servizio dello sviluppo è quindi un umanesimo cristiano, che ravvivi la carità e si faccia guidare dalla verità, accogliendo l'una e l'altra come dono permanente di Dio. La disponibilità verso Dio apre alla disponibilità verso i fratelli e verso una vita intesa come compito solidale e gioioso. Al contrario, la chiusura ideologica a Dio e l'ateismo dell'indifferenza, che dimenticano il Creatore e rischiano di dimenticare anche i valori umani, si presentano oggi tra i maggiori ostacoli allo sviluppo. L'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano»[5]. Affermazioni di questo tipo interessano non soltanto l'umanesimo cristiano, ma l'umanesimo inteso come concetto fondatore della vita culturale e sociale.

Fuori della fede della Chiesa si può essere salvati? Quale etica dell'uomo può ancora essere fondata sulla secolarità? Domande del nostro tempo.

[3] PAOLO VI, *Omelia* del 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1. *Documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna, Dehoniane 1976[10], pp. [272]-[291]; qui pp. [281] e [283].

[4] GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae* 21.

[5] BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate* 78.

3. Si possono conciliare la tradizione come protezione e la missione come rischio?

Facciamo allora riferimento a ciò che annota Joël Molinario in un articolo su *La Documentation Catholique*: il «consenso

antropologico [di ieri] riposava su una impregnazione culturale del cristianesimo che ha permesso alla secolarizzazione di installarsi, su un fondo di valori cristiani, nel paesaggio dell'Occidente e di stabilire una prospettiva umanistica comune. Ora, vari indici ci mostrano oggi che questo consenso antropologico va in frantumi. L'attuale ricerca sempre più diffusa di un'etica senza fondamento, di una esposizione artistica del disprezzo di sé e la rivendicazione di un post-umanesimo sono tra le cose che interpellano di più»[6].

3.1. La rottura nei confronti dell'umanesimo cristiano

Ne concludo: questo post-umanesimo non è forse espressione della rottura della nostra cultura nei confronti dell'umanismo cristiano e, insieme, una fuga verso l'anarchia dei desideri e delle relazioni?

Come volevano gli uomini di Chiesa del XVIII secolo, oggi l'appello alle radici cristiane della nostra cultura manifesta sovente l'attesa di un fondamento etico trascendente, in un mondo e in una cultura secolarizzati dalla modernità dei Lumi: ciò per fondare i valori sociali e le regole di comportamento sull'essenziale, quando sia la natura creata, sia la rivelazione cristiana come sorgente del diritto sono ricacciate nelle nubi simboliche di una rappresentazione sacrale del mondo. L'abbiamo visto per la sessualità e per il *gender*: se tutto è culturale, niente è assicurato: né regole né salvezza sono più possibili; l'uomo non è che «una passione inutile» diceva già Sarte; rassegnandosi alla solitudine etica e spirituale è ormai il solo responsabile dei suoi valori. E libero. Bernanos nel suo *Dialogo delle carmelitane di Compiègne* faceva dire alla vecchia superiora del monastero: «Non è la Regola a custodir noi, figlia mia, siamo noi che custodiamo la regola»[7]. La salvezza non è più un dato o un fondamento, ancor meno l'irruzione di una grazia imprevista; essa non è che un compito e un'esperienza davanti a noi. Una relazione a sé. Non c'è nulla da attendere dagli altri, né da qualche altra parte.

3.2. Una Chiesa al bivio

Mi ritrovo d'accordo con Molinario quando deduce da questo mutamento culturale una situazione tutta di ambiguità per la catechesi: «O la Chiesa non si rivolge più che ai giovani già cristiani, e nel qual caso potrà sperare (senza esserne sicura) in quel consenso che è già esistente; o essa conserva la sua attitudine missionaria e dovrà proporre la fede

[6] J. Molinario, *Mutations anthropologiques et transmission de la foi*, in *La Documentation Catholique* 94 (2012) 1000-1001; qui p. 1000.

[7] G. Bernanos, *Dialoghi delle Carmelintane*, Brescia, Morcelliana 1952, p. 41.

come un modo di essere un uomo o una donna speciale, cioè una opzione nella pluralità delle saggezze e delle antropologie contemporanee»[8].

Questa osservazione riproduce realmente le tensioni del movimento catechistico francese da cinquant'anni a questa parte, dal momento che gli uni vogliono adattare la dottrina al linguaggio abituale dei catechizzandi, mentre gli altri cercano di proporre in modo induttivo una nuova identità cristiana in risposta al Vangelo e al dato dottrinale della Chiesa. Da una parte, l'integrazione in una tradizione di antropologia cattolica che ha dato le sue prove; dall'altra, una ricerca di senso attraverso uno spiegamento progressivo dell'esperienza di salvezza annunciata nell'evangelizzazione storica di uomini e donne di questo tempo.

Quanto alla salvezza, le due proposizioni hanno una loro logica. Possiamo interpretarle in modo paradigmatico se osiamo uscire dalle categorie predeterminate del cambiamento e del conservatorismo. Meglio: dirò che le due proposizioni hanno una funzione sociale differente. Perché esse elaborano delle strategie specifiche in rapporto alla modernità.

3.2.1. Una Chiesa arroccata

Secondo la prima proposizione, il soggetto, reso fragile dagli squilibri derivati dal mutamento di riferimenti negli scambi sociali, erige un sistema di protezione per assicurare la sopravvivenza dell'«anima che bisogna salvare»; in tal modo la salvezza viene dalla permanenza di strutture che rendono invulnerabile l'*ego*; in altri termini, essa è portata dalle convinzioni collettive ricche di relazioni di appartenenza. La pedagogia catechistica che ne deriva si appoggia anzitutto sul quadro istituzionale e sull'adattamento del linguaggio alle parole, ai gesti, ai riti della maggioranza dominante. Il soggetto è confortato nella sua sopravvivenza e dalla protezione delle convinzioni acquisite. Egli conserva il suo potere e la padronanza dei suoi impegni.

3.2.2. Una Chiesa missionaria

La seconda proposizione, qualificata qui come "missionaria" privilegia, al contrario, la fede degli altri che occorre salvare "ri-facendo cristiani i nostri fratelli». La proposta della fede si indirizza all'altro come una possibilità a lui offerta di trovare la sua verità e di riconoscersi nelle convinzioni altrui. La cosa è tutt'altra. Come aveva sottolineato Lutero, è il contatto con la Parola di Dio che, con o senza la Chiesa, provoca l'esperienza spirituale del credente. La conversione non è

[8] J. MOLINARIO, *Mutations anthropologiques et transmission de la foi*, p. 1001.

ELLEDICI



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, che sembra aver ristretto la religione nella sfera privata o averla esclusa del tutto, o "nuova" perché urge adeguare l'annuncio ai cambiamenti storici?

Pagine 80. € 7,50

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

l'integrazione in un corpo sociale o l'attivazione di un'alleanza globale; essa è anzitutto un'identità interiore che porta ad aprirsi agli altri per mezzo di istituzioni mediatrici.

Il rapporto con il mondo è notevolmente differente, per il fatto che la salvezza non si riduce a un'appartenenza specifica, ma è assicurata con la scelta di riferimenti o di interdetti che si giustificano nella comunione allo Spirito del Cristo.

La pedagogia catechistica che ne deriva è quella dell'iniziazione in termini di senso e di ricerca sempre aperta della verità. La dimensione comunitaria, che nella visione precedente è elemento primordiale come spazio di vita e di sopravvivenza, qui diviene soltanto strumentale e ridotta al servizio di necessità funzionali.

È importante notare qui che questo movimento di rilettura del cristianesimo secondo un'ermeneutica della significazione e della professione di senso è stato particolarmente sviluppato in Francia alla fine del XX secolo, sulla scia dei lavori di Lévinas e dell'ermeneutica di Paul Ricœur. Socialmente parlando, questo linguaggio si riconnetteva all'*ethos* culturale delle classi medie della società in piena ascensione sociale nel contesto della crescita economica e culturale delle nostre società occidentali.

4. Il Sinodo sulla nuova evangelizzazione

Facendo riferimento alle *Proposizioni* dei vescovi del Sinodo sull'evangelizzazione, metterei in evidenza la proposizione 17, sottolineando: «Nel contesto contemporaneo di una cultura globale, molti dubbi ed ostacoli causano un esteso scetticismo ed introducono nuovi paradigmi di pensiero e vita. [...] È necessario non solo mostrare che la fede non si oppone alla ragione, ma anche di mettere in evidenza un numero di verità e realtà che appartengono ad una antropologia corretta, illuminata dalla ragione naturale. Tra questi, c'è il valore della Legge naturale e le conseguenze che ha per la società intera. [...] Tale sviluppo ed impresa intellettuale aiuteranno il dialogo tra fedeli cristiani e persone di buona volontà, aprendo un cammino per riconoscere l'esistenza di un Dio Creatore e il messaggio di Gesù Cristo Redentore». E i padri sinodali evocano la testimonianza, lo sviluppo umano, la bellez-

za e le arti sacre, l'accoglienza dei migranti, i diritti dell'uomo, la riconciliazione, la libertà religiosa come percorsi che aprono alla salvezza.

Quanto alla conversione alla fede in Colui che salva, è così descritta: «Il dramma e l'intensità dello scontro di sempre tra il bene e il male, tra la fede e la paura, devono essere presentati come lo sfondo essenziale, come un elemento costitutivo della chiamata alla conversione a Cristo» (*Proposizione* 22).

Più avanti (*Proposizione* 25), i vescovi, prendendo atto dell'urbanizzazione di numerose popolazioni, osservano: «La Chiesa sa anche che in molte città l'assenza di Dio si incontra nei molti attacchi alla dignità umana. Tra questi: la violenza legata al traffico di droga, la corruzione in varie forme e molti altri crimini. Siamo convinti che la proclamazione del Vangelo possa essere la base per restaurare la dignità della vita umana in questi contesti urbani». Non fa meraviglia il ritrovare qui le grandi linee della Costituzione *Gaudium et Spes*, secondo la quale la dignità dell'uomo e i suoi riferimenti etici sono la traduzione di una umanità salvata nella prossimità del Cristo e del suo messaggio. L'umanizzazione dell'uomo attraverso l'educazione, il rispetto della vita, l'etica e la stessa estetica, conducono a riconoscersi nel Cristo: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Tale e così grande è il mistero dell'uomo, questo mistero che la Rivelazione cristiana fa brillare agli occhi dei credenti. Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre!»[9].

[9] *Gaudium et Spes* 22.

[10] *Lumen Gentium* 9.

5. La Chiesa, sacramento di salvezza

Il Concilio Vaticano II ha insistito in termini significativi sul ruolo sacramentale dell'istituzione ecclesiale per significare la salvezza dell'uomo: da una parte, i membri della Chiesa sono quelli che Dio ha chiamato perché guardino «verso Gesù, autore della salvezza, principe di unità e di pace»[10]; dall'altra parte, è la sua umanità «nell'unità della persona del

verbo [che] fu strumento della nostra salvezza»[11]. La visibilità della salvezza venuta da Dio si esprime allora attraverso l'umanità di Gesù, manifestando così, in modo paradigmatico, il senso dell'umanità dell'uomo. Secondo questa percezione della Chiesa, fattore di unità e di pace nella società, la salvezza è il compimento in Dio della natura umana della persona, della sua dignità e vocazione. Non fa quindi meraviglia che la disumanizzazione dell'uomo sia il frutto della secolarità e dell'ateismo pratico.

Ciò induce il cristiano a proclamare la piena realizzazione dell'uomo nella sua relazione con la trascendenza personalizzata di Dio. Come ricordava Benedetto XVI ai Libanesi: «Sappiamo bene che la verità fuori di Dio non esiste come un *in sé*. Sarebbe allora un idolo. La verità non può svilupparsi che nell'alterità che apre a Dio che vuole far conoscere la sua propria alterità attraverso e dentro i miei fratelli umani. Così, non conviene affermare in termini escludenti: *io possiedo la verità*. La verità non è posseduta da nessuno, ma è sempre un dono che ci chiama ad un cammino di assimilazione sempre più profonda alla verità stessa». Essa è "altra" e viene da "altrove". La concezione dell'umanesimo evocata dal Concilio e dal papa è – come si vede qui – inscritta nelle relazioni umane: pace e unità evocano l'ordine e la coesione nella società, mentre l'alterità della verità svela un significato riferito alla trascendenza di Dio perfino sul piano orizzontale. Il fondamento della salvezza si trova nella fondazione della Chiesa come parola sociale e umanistica, origine di una socializzazione iniziata dall'alterità di Dio. Il senso della dignità dell'uomo prende corpo nell'Alleanza, ed è in questo spazio di relazione che la salvezza dell'uomo trova le "caparre dello Spirito", secondo il messaggio paolino. Scopriamo qui il legame radicale tra l'evangelizzazione secondo la Parola del Cristo e l'umanizzazione sulla linea della dignità che il Creatore ha attribuito all'uomo stesso.

Per ritornare alla distinzione operata dal Molinario, diciamo allora che, in campo catechistico, l'alternativa non è tra i sostenitori di un rifugio per giovani cristiani e quelli che accettano di essere ridotti a una «opzione nella pluralità delle saggezze e delle antropologie contemporanee»; l'alternativa è una proposta nuova delle parole della fede in una società che è tesa tra la protezione della sopravvivenza e il rischio ricorrente dell'apertura senza

[11] *Sacrosanctum Concilium* 5.

riferimenti in nome di una innovazione indefinita. In tutti i casi, le conseguenze sull'uomo diventano la posta in gioco del dibattito in cui la fede è messa alla prova di una esperienza o di una presa di coscienza. Ciascuno diventa così responsabile della sua identità; ciascuno è rinviato alla sua propria determinazione o alle opzioni ideologiche che gli sono più familiari perché dominanti. E ciò si applica alla durata di una storia e secondo un percorso inscritto nel tempo. La catechesi si svilupperà allora in termini di accompagnamento della maturità di una coscienza. La fede, qui, non si trasmette; la si condivide nell'esperienza relazionale o comunitaria.

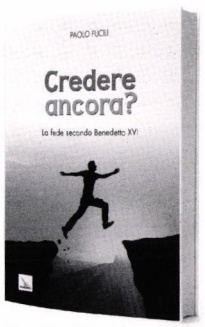
6. Che vuol dire essere salvati in una società secolare?

È la questione che ci viene posta dopo tre secoli dagli emuli della modernità intellettuale in Europa. Bisogna dire che lo schema di cristianità incessantemente reinterpretato, anche nelle comunità riformate, conferiva al cristianesimo un ruolo primordiale per fondare la vita sociale.

6.1. Il rifiuto del fondamento religioso

Lo sviluppo della secolarizzazione politica e culturale nelle filosofie politiche della laicità, reinterpretate ai nostri giorni sotto l'incalzare dell'Islam da cui si cerca di proteggersi, porta a rifiutare qualsiasi fondamento religioso alla vita delle società moderne e a escludere Dio dalle Costituzioni delle repubbliche moderne, come si è visto per l'Europa. Chi non ha notato il ritorno angoscioso di un laicismo ottuso sul terreno della marginalizzazione dell'espressione religiosa nei nostri paesi latini? È ciò che ha ispirato Benedetto XVI quando ha istituito il Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione, il 21 settembre 2010. Egli, in effetti, annotava allora «una preoccupante perdita del senso del sacro, giungendo persino a porre in questione quei fondamenti che apparivano indiscutibili, come la fede in un Dio creatore e provvidente, la rivelazione di Gesù Cristo unico salvatore, e la comune comprensione delle esperienze fondamentali dell'uomo quali il nascere, il morire, il vivere in una fami-

ELLEDICI



Paolo Fucili
Credere ancora?
La fede secondo Benedetto XVI
Sono pagine che con piglio accattivante ragionano di fede, bellezza, santità, infinito, verità, destino, cuore, inquietudine, gioia, razionale ed irrazionale, individuo e comunità, trionfalismo e umiltà, rivoluzione e conversione... Innumerevoli le citazioni dagli scritti e dai discorsi di Joseph Ratzinger.
Pagine 64. € 6,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

glia, il riferimento a una legge morale naturale. Se tutto ciò è stato salutato da alcuni come una liberazione, ben presto ci si è resi conto del deserto interiore che nasce là dove l'uomo, volendosi unico artefice della propria natura e del proprio destino, si trova privo di ciò che costituisce il fondamento di tutte le cose»[12].
Perdendo il carattere inglobante dell'elemento religioso cristiano come fondamento sacralizzato del legame sociale, la libertà così stabilita lascia ciascuno al suo dover-essere e alla sua scelta personale; tutto ciò che nutre l'uomo di ragioni di vita e di relazioni è rinviato al suo giudizio critico privato. Vi è rinviato ciò che riguarda la validità del riconoscimento di un diritto naturale, di una parola rivelata, di una morale che dà senso e spazio alla vita, all'amore e alla morte.

6.2. La salvezza come dono e dramma

È ciò che veniva già ricordato nella Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* nel paragrafo già citato: solo «per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre!»[13].
Appare così, che la salvezza non può essere considerata come uno stato stabile acquisito o una cosa posseduta, ma essa si dice attraverso una ricerca di equilibrio, la promessa di una pace, una unità di cui il Cristo – nel dono, nell'offerta e nel sacrificio – ci apre la via e la prospettiva.
La salvezza è un dramma, un combattimento, un'azione di liberazione spirituale, tra l'espressione narcisistica del sé e il dialogo, in vista dell'elaborazione di un senso nel rapporto con l'altro, tra la fame di consumare o di ottenere dei profitti e la coscienza di un bene comune fondato su un progetto umanistico.
Non sono dunque la società o lo sforzo personale che ci salvano, ma l'esperienza condivisa di un incontro con l'alterità ultima che fonda le differenze cristiane.
In questo senso, la catechesi deve proporre delle immagini, dei simboli, delle responsabilità culturali, delle alleanze che daranno vita a degli spazi di armonia, di unità e di pace nella memoria dell'unico Salvatore. Giovanni Paolo II parlava di «rifare il tessuto cristiano delle comunità ecclesiali» per rifare il tessuto cristiano della società umana[14].

[12] BENEDETTO XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper*, in *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010) 788-792; qui p. 789.

[13] *Gaudium et Spes* 22.

[14] Cf *Christifideles Laici* 34.

6.3. Due segni: il perdono e la promessa

Concludendo, vorrei richiamare le affermazioni di Hannah Arendt in *La condizione dell'uomo moderno,* dove la filosofa tedesca mostra delle vie di uscita dalle contraddizioni della modernità. Ella privilegia il perdono e la promessa.

Questi due simboli del giudaismo, ripresi dal cristianesimo, chiedono dei superamenti spirituali delle nostre ricorrenti cadute. La vendetta, spettacolarizzata dai media in inchieste giudiziarie per trovare un colpevole, rinchiude nell'universo morbido dello "sbaglio"; essa nutre l'angoscia di essere una vittima di ritorno. La promessa come apertura all'imprevedibile vuole essere una protesta culturale e morale in un tempo in cui tutto deve essere consumato immediatamente.

Ora, queste due componenti di una fede nell'umanità morale dell'uomo offrono alla catechesi le risorse di una lettura cristiana della resistenza contemporanea.

Il sacramento della Penitenza mette a disposizione di tutti uno spazio di gestione della colpevolezza; ciò permette all'uomo di andare oltre il narcisismo del rimorso in un mondo che non perdona nulla, perché il sacramento rimanda al di là dei semplici rammarichi umani. È Hannah Arendt a citare il Vangelo: «Le sono perdonati i suoi molti peccati perché ha molto amato». La messa in mora del rito simbolico non cura il disagio esistenziale presente in colui che riflette sulla sua caduta. La promessa è l'apertura della durata all'imprevedibile, all'iniziativa dell'altro. Significa che promettere ci obbliga a perdere la padronanza dell'azione e apre dunque la prospettiva di accogliere l'altro come il differente; la promessa salva la libertà da una chiusura che è il primo passo nell'ingranaggio della perdizione, tanto di sé quanto del proprio tempo e della propria relazione con il mondo.

Così, "essere salvato" nel contesto della secolarità delle nostre società occidentali, significa forse ritrovare la libera scelta di perdonare e promettere. Per accogliere una rivelazione del senso ultimo recata dal Vangelo, sperimentarla e collegarla all'alleanza di cui abbiamo l'audacia di crederci eredi e testimoni.

EVANGELIZZARE LA CULTURA

FRANÇOIS BOUSQUET

1. Premessa

"Evangelizzare la cultura": il soggetto è vasto come il mare. E la domanda che mi è stata posta è ambiziosa: che cosa vuol dire evangelizzare in una società in cui – come si usa dire – il cristianesimo è "esculturato"? La fede ha delle riserve per affrontare questa situazione? In effetti, dobbiamo affrontare insieme questa sfida dell'evangelizzare la cultura, senza paura, mobilitando la nostra esperienza credente e il saper fare della Chiesa. È un servizio non solo della nostra missione, ma della nostra umanità.

A modo di introduzione, fissiamo subito il tema di fondo: *di che cosa si tratta?*, mettendo in prospettiva ciò che deve essere messo perché l'interrogativo cominci a trovare una risposta.

Poi tenteremo di inventariare i dinamismi su cui possiamo appoggiarci, prima di considerare in modo un po' più ampio i punti nevralgici che richiedono un'azione graduale ma ferma, per poi concludere riconducendo tutta questa riflessione nell'ambito della preoccupazione dei catechisti.

2. Di che si tratta?

Evangelizzare e *cultura*: ecco due termini che sono di grande ampiezza ed esigono di essere precisati, senza dimenticare per un attimo che sia per l'una che per l'altra realtà siamo nel contesto di una straordinaria mutazione antropologica (ciò che del resto ci fa vivere un eccezionale momento della Chiesa, come non ce ne sono stati se non cinque o sei nei primi due millenni della fede cristiana).

2.1. Evangelizzare

Evangelizzare: partiamo da una definizione semplicissima. Secondo un primo approccio, evangelizzare è annunciare la Buona Notizia della salvezza per tutti, in Gesù Cristo. Ogni termine merita una esplicitazione.

2.1.1. Annunciare

Annunciare, avendo in testa la parabola del seminatore, ove si parla di terreno e di mettere radici, una volta eliminata la sterilità dei rovi e della poca terra. La necessità di un annuncio rinnovato si manifesta in tutta evidenza tanto nei paesi e continenti di antica evangelizzazione – posti di fronte a una secolarizzazione inedita e rapida che ha delle cause obiettive, come la tecnologia e una economia finanziaria (ed è per questo che ciò che avviene ora in essi toccherà anche le culture che finora ne sono preservate) –, quanto nei paesi e continenti di più recente evangelizzazione (ove si è vista riapparire la ferocia selvaggia in guerre terribili, malgrado l'evangelizzazione che vi era stata fatta, e si è compreso, perciò, che tale evangelizzazione non era penetrata fin nelle profondità della cultura e dell'inconscio). Distinguiamo dunque il primo annuncio, che semina, e il radicamento, che esige tempo e condizioni favorevoli.

2.1.2. Annunciare una Notizia-Novità

Certo, «la novità è vecchia come il mondo», secondo una famosa battuta del film *Les enfants du paradis*. Ma è appunto la novità che fa problema, tanto nelle culture in cui l'evangelizzazione è recente, quanto in quelle in cui è di antica data. In India o in Africa, questa notizia-novità è arrivata tramite i bianchi: ma in che cosa questa novità, dal punto di vista intrinseco o per come è stata recepita, ha trasformato le culture autoctone? D'altra parte, per le culture di antica evangelizzazione, fino a oggi cristiane per eredità, la questione della Buona Notizia si pone in altro modo. Non bisogna forse, invece di trasmettere il cristianesimo come una religione tradizionale (nel senso tecnico del termine utilizzato in storia delle religioni: una religione è "tradizionale" quando la risposta dell'usanza religiosa precede ogni interrogativo), ritrovare l'energia e l'ingegnosità degli apostoli che apporta qualcosa di veramente nuovo nelle culture sfiatate?

2.1.3. Una Notizia che sia buona

Certamente, la Notizia: «Dio c'è, egli ci ama, egli viene, è in mezzo a noi» è una Buona Notizia. (Sento ancora un giova-

ne dirmi: «Lo sai? Dio esiste. È incredibile!».) Ma la credibilità della bontà di questa Notizia si fonda sui credenti, nella misura in cui noi viviamo dello Spirito che ne è la fonte. Come cristiani, siamo noi stessi una buona notizia per il mondo? Quando si guarda il caleidoscopio di ciò che si presenta come cristiano nel mondo, e le divisioni che ci sfigurano ancora, senza parlare delle visioni del mondo indebitamente presentate come cristiane, sì, c'è materia di conversione.

2.1.4. Annunciare la Buona Notizia della Salvezza

La salvezza: non la negazione del male o qualche scappatoia alle nostre responsabilità; non più la magia delle religiosità non evangelizzate; ma una speranza fondata, e attiva. Ci sono troppi trafficanti del religioso che fanno dei soldi con la speranza della gente. Non abbiamo il diritto di ingannare i nostri contemporanei sulla speranza. La salvezza cristiana non è la prosternazione davanti a qualche potenza tutelare, che ci farebbe peregrinare di santuario in santuario per trovare in che modo mercanteggiare la nostra protezione in modo più sicuro.

La salvezza cristiana ha forma di croce. Anzitutto, essa è compiuta: noi abbiamo visto, sulla croce, com'è Dio nei nostri confronti, da allora e per sempre: è colui che, nell'umanità del suo Figlio, si è legato a ciò che noi diventiamo e non rinnegherà la sua parola.

Poi la salvezza è al crocevia della filiazione e della fraternità: vi si congiungono il modo di volgersi al Padre, creatore e sempre ri-creatore, e la necessità di aprire le braccia e di rimboccarci le maniche, perché il nostro desiderio e il nostro agire siano, come quelli del Padre stesso, restauratori di umanità. Anche in questo caso la salvezza si ritrova collegata alla certezza credente che l'ultima parola è per la vita; si ritrova l'imperativo che i segni effettivi della salvezza, secondo la logica tutta sacramentale e caritativa tipica della Chiesa, siano espressi dai cristiani nel loro modo di proporre il vivere-insieme nel mondo. La salvezza è credibile nella misura del nostro amore attivo, nella misura della carità che le conferisce il volto di Dio.

2.1.5. Una salvezza per tutti

Ciò che fa problema nella rappresentazione che noi ci facciamo della Chiesa, è anzitutto l'essere stesso della Chiesa. Abbiamo forse l'immagine di un'arca sul mare in tempesta, contenente una sola coppia di ogni specie, che abbandona la *massa damnata*, la massa dei dan-

nati, alla distruzione del mondo che il loro peccato ha generato? Oppure la Chiesa è, nel cuore del mondo, l'anticipazione di una umanità riconciliata che il Signore Gesù, alla fine, presenterà al Padre per la vita eterna? Nel qual caso, dobbiamo prendere sul serio la cattolicità della Chiesa, nella sua Pasqua del mondo verso l'Eterno, perché essa reca, a sua volta, come nuovo Popolo di Dio, la promessa della salvezza al cuore delle Nazioni. Così, la missione, o l'evangelizzazione, non consiste nel "riportare a noi", ma anzitutto nel "raggiungere", per indicare i cammini di una Chiesa cattolica, universale, più grande del nostro presente e dei nostri limiti.

2.1.6. La Buona Notizia della salvezza in Gesù Cristo

Infine, si tratta di annunciare la Buona Notizia della salvezza *in Gesù Cristo*. Il Vangelo è costantemente rapportato a Gesù il Cristo. La Buona Notizia è lui. Egli ha predicato il Regno, i discepoli hanno predicato lui. La difficoltà più forte di oggi mi sembra essere la predicazione puramente verbale di alcuni fondamentalisti che gridano: "Gesù, Gesù!", ma senza mostrare dov'è il suo corpo, il suo corpo di risurrezione, in particolare nel suo corpo mistico, riprova del corpo delle Scritture che l'attestano, e del corpo eucaristico nel quale è racchiuso il destino di tutti gli umani, a cominciare dai più poveri.
Sì, come attestare nella cultura contemporanea che Gesù è Signore, per la gloria di Dio e la salvezza del mondo?

2.2. Cultura

La cultura, ora. Ancora un termine inflazionato, che conviene precisare per sapere di che cosa parliamo. Scartiamo il termine dei Lumi, in cui l'uomo "coltivato" si oppone al selvaggio (prima che Rousseau lo riabiliti); l'uomo "coltivato" è allora colui che è caratterizzato dall'eccellenza, per il suo possesso dei codici sociali, soprattutto della lingua, vantaggio che lo destina a far parte dell'élite.
L'altra definizione, in cui si ritrova un filone di pensiero che si potrebbe rintracciare da Hegel al XIX secolo, passando per le scienze umane del XX fino al Vaticano II e alla *Gaudium et Spes*, è questa: la cultura è l'insieme delle mediazioni che permettono di umanizzare la natura, e che integrano l'uomo in gruppi differenziati nell'invenzione e nell'uso di tali mediazioni, che sono allora chiamate, al plurale, le culture. Lo si vede facilmente: non è più questione di eccellenza, ma di integrazione (due polarità che, d'altra parte, si ritrovano nella duplice richiesta, sempre in ten-

sione, presente nella scuola: l'eccellenza e l'integrazione).
Le scienze dell'uomo, soprattutto quelle etnologiche, si sono impegnate a interpretare la cultura a partire dalle pratiche sociali relative al corpo: il nutrimento, il vestiario, la nascita, il matrimonio, la morte e poi, ovviamente, il linguaggio.
A tutto questo, nell'immensità del campo della cultura, dobbiamo aggiungere tutto ciò che riguarda la sociabilità o i riti sociali: ciò che regola gli scambi (l'economia), ciò che genera violenza (la guerra, e la sua elaborazione pacifica nello sport), i riti iniziatici e i riti di riconciliazione. Infine, non si può dimenticare tutto ciò che concerne la creatività più gratuita, con le arti e in particolare la musica.
Per condurre a buon fine la nostra riflessione, cioè per non smarrirci in questo continente così appassionante da esplorare, trascureremo tutto ciò che, nella cultura da evangelizzare, si riferisce all'articolazione tra l'universale e il particolare. Coglieremo, invece, la suggestione che esprimeva poco tempo fa Fernand Dumont, un sociologo e teologo del Québec, che proponeva di comprendere la cultura come memoria condivisa e come distanza.
Ciò che egli intendeva per *distanza* è l'insieme dei giudizi e delle valorizzazioni che permettono a una cultura di conservare la propria identità in termini dinamici, allorquando essa è posta a confronto con altre culture o con l'inedito e l'imprevisto che ci riserva l'avvenire. A questo, con la preoccupazione del contemporaneo, aggiungerei l'importanza della comunicazione e dei suoi strumenti per far esistere una cultura, la quale, oltre che coscienza di sé, è sempre e contemporaneamente, qualcosa di relazionale.
La mia ultima annotazione riguarda il tempo: distinguiamo le culture e le opere che esse lasciano. Ma trattiamo anzitutto della cultura stessa, matrice di queste opere, la cui genesi richiede del tempo e dei talenti.

3. Su quali dinamismi appoggiarsi per evangelizzare la cultura?

Si potrebbe tirar su il morale di coloro che disperano di riuscire a evangelizzare la cultura prima ancora di provarci, con due annotazioni.

- La prima è che bisogna osservare la situazione con la misura del tempo della Chiesa, che è il

tempo lungo, e non con la durata di una generazione e ancor meno dell'immediato. E questo è ancor più importante là dove i cambiamenti di ampiezza e rapidità considerevoli sono avvenuti nello spazio della vita di un uomo, diciamo tra il 1925 e il 2000. Ne ho fatto l'esperienza scrivendo la storia del mio paese natale, diventato periferia urbana: gli anziani, nati con il secolo XX e interrogati nel 1970, raccontavano la vita nel paese della loro infanzia, prima del 1914, descrivendo ciò che io avevo letto negli scritti dei parroci del XVII secolo. Il ritmo delle stagioni; lo spazio, che è quello dei mercati, delle strade e delle fontane; la difficoltà e il ritardo nelle comunicazioni; l'estrema lentezza dei cambiamenti; i tipi di sociabilità: nulla era mutato fino al 1914. Invece, nel XX secolo – ed è un processo ben lontano dall'essere concluso – è tutta l'antropologia che cambia: il rapporto con il tempo, lo spazio, il proprio corpo, la comunicazione, la sociabilità, la mobilità delle funzioni, la globalizzazione: e tutto questo in appena settantacinque anni.

La mia seconda osservazione si riferisce alle risorse interne alla Chiesa, che è perfettamente equipaggiata fin dall'inizio alla situazioni di crisi; crisi che d'altra parte provoca essa stessa nelle culture evangelizzate. Le trasformazioni non sono qualcosa di leggero, e richiedono un lungo tempo di appropriazione. Penso al vissuto del tempo, che diventa il tempo della speranza; alla rappresentazione dello spazio, che non è più quello del primo gruppo di appartenenza, ma quello dell'umanità intera; al corpo, destinato non alla corruzione ma alla risurrezione; alla sociabilità che viene permessa dalla riconciliazione, da un Dio senza idoli e da una umanità senza esclusioni. Le prime generazioni cristiane, malgrado il loro piccolo numero, non avevano la nostalgia degli esclusi dalla cultura; condividevano invece l'audacia di una inculturazione da realizzare, piena di sfide inedite e varie.

Allora, su quali dinamismi appoggiarsi? Farò quattro considerazioni globali, prima di giungere, al punto seguente, agli ambiti concreti da dettagliare un po'.

3.1. Riconoscere

Prima proposizione: dar fiducia ai valori e rinnovare le sorgenti della speranza.

Evangelizzare consiste nel coinvolgere una cultura o una umanità concreta, in un duplice movimento congiunto: sposare ciò che nella cultura stessa è umanizzante, ciò che porta a contestare tutto ciò che disumanizza (è il momento della fede, della

ELLEDICI



Andrés Torres Queiruga

Quale futuro per la fede?

Le sfide del nuovo orizzonte culturale

La profondità del cambiamento culturale esige il ripensamento di una religione che conta la sua durata non più per secoli ma per millenni. Questo volume offre una sintesi stimolante su tematiche come la natura della rivelazione, il rapporto scienza-fede, il modo di intendere le religioni non cristiane...

Pagine 256. € 18,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

confidenza in Dio che vuole essere onorato nel dono che egli ci ha fatto della nostra natura); e liberare – secondo movimento – nell'intimo di ciò che si esprime in questa cultura, fin dentro le sue particolarità e i valori che essa fa predominare, uno spirito di risurrezione (è il momento della speranza).

3.2. Discernere

Seconda proposizione: discernere vedendo giusto e parlando veracemente.

Per evangelizzare, nella comunicazione o trasmissione, è necessario cominciare a raggiungere e discernere. Perché si abbia evangelizzazione, occorre che ci sia una cultura, identificata nella sua consistenza; il che vuol dire non solamente un mondo, un luogo, un modo di vivere, ma anche ciò che vi si trasmette, e ciò che vi viene trasmesso come insieme di valori, come ciò che è considerato meritevole di essere trasmesso. È il momento della carità, che domanda di vedere giusto e di parlare con verità. È il momento del Soffio, dello Spirito d'Amore. Così avviene nell'educazione: il meglio di ciò che si trasmette non è dato soltanto dai saperi e dai saper-fare, e nemmeno soltanto dai valori astratti, ma è il gusto di vivere.

Si vedrà subito, qui di seguito, tutto il discernimento che questo momento dell'evangelizzazione della cultura esige, per non demonizzare i suoi movimenti e i suoi valori, né per essere ingenui di fronte alle apparenze dei valori stessi.

3.3. Ancorare

Terza proposizione: ancorare nella cultura la dignità della persona umana.

Per evangelizzare la cultura è necessario non perdere mai di vista ciò che dà significato e orientamento a tutto questo lavoro: il senso della persona. Culture e persone si affermano e si trasformano nella misura esatta della consapevolezza che ciascuno è unico e che tutti sono solidali. Così, per esempio, una cosa è il relazionale, altra cosa è il solidale. C'è una vera comunicazione, e dunque qualcosa di più di un semplice scambio di informazioni, se posso manipolare l'altro e preservarmi dall'essere alterato o trasformato da lui?

Il paradosso dei tre schermi delle nostre vite lo illustra bene.

Nella nostra giovinezza, la domenica pomeriggio raccoglieva le famiglie nel cinema del quartiere. C'era un primo film breve, alcune attrazioni, un veloce cinegiornale e poi il grande film. In fondo, c'era molto poco su questo schermo, ma noi ne parlavamo molto e ci faceva anche sognare, piangere, avere paura, compatire.

Poi venne lo schermo della televisione. In questo caso molte cose ci raggiungevano attraverso trasmissioni elaborate, ma eravamo soltanto in famiglia.
Oggi il mondo intero e, più ancora, mondi virtuali giungono sullo schermo del nostro pc, ma ognuno è solo davanti a questa massa indefinita.
In che modo, a ogni invenzione tecnologica, economica, sociale e artistica, valorizzare ciò che umanizza le persone? Come permettere a ciascuno un vero riconoscimento di quanto in lui c'è di unico e, nello stesso tempo, favorire una accresciuta solidarietà che ci coinvolga in termini responsabili in ciò che diventiamo insieme? Come le realizzazioni delle arti, nella loro gratuità immaginativa, ci doneranno anch'esse la voglia di questa crescita armonica che unisce l'io e il noi? Ci sono delle musiche dalle quali ci si stacca con una voglia di agire come al primo mattino del mondo... Ognuno ha una profondità unica, e siamo tutti legati nell'avventura umana.

3.4. Preparare

Quarta proposizione: preparare le condizioni per l'accoglienza del Vangelo.

Cioè lavorare sulle «determinazioni intermediarie», come direbbe Kierkegaard, così decisive: «Le condizioni della cosa fanno parte della cosa», ci ripeteva Joseph Doré. E occorre lasciare tempo al tempo. L'illusione del seminatore sarebbe quella che è sufficiente gettare al volo la semente (l'annuncio diretto), senza preparare il terreno. È tutta una pazienza tenace che è richiesta: diserbare il terreno, togliere i sassi, vangare il terreno, concimarlo; e poi, dopo, innaffiare e prendersi cura di ciò che germoglia. Ritroveremo questa indicazione più avanti ove si specificherà il discorso con degli esempi: evangelizzare – quando si tratta di un insieme assai grande qual è la cultura – è attivare la lunga pazienza del lavorare il terreno.
Prenderei volentieri l'esempio dell'India, lontano da noi ma molto suggestivo. C'è, nella cultura indiana, una tendenza spirituale millenaria a pensare che il corpo renda difficoltoso l'accesso all'assoluto. Ciò fa pensare a Paolo, sull'Agorà di Atene: se in quella cultura molto elevata egli avesse parlato dell'immortalità dell'anima, non ci sarebbe stato alcun problema. Ma egli parla di risurrezione dei corpi, e a quel punto tutti si allontanano ridendo. Questo, perché all'epoca si è ben persuasi che il corpo è destinato alla corruzione. Ci vorranno circa quattro secoli, fino ai Padri cappadoci verso il 380, perché sia elaborata quella teologia dei corpi gloriosi che offrirà all'Ortodossia una pro-

spettiva molto bella in tema di trasfigurazione e per la pittura delle icone. In India l'evangelizzazione non è giunta attraverso i tentativi di Le Saux e Montchanin di elaborare l'*advaïta,* la teoria della non-dualità e la dottrina cristiana dell'Unitrinità; e i due si sono disperati[1]. Ma ecco che, ai nostri giorni, Madre Teresa si prende cura dei corpi sofferenti e raccoglie i morti; e le si fanno i funerali nazionali. Quanto tempo occorrerà agli stessi cristiani indiani per evangelizzare la loro cultura? Ci vorrà la preparazione delle condizioni che a poco a poco la trasformino, rendano credibile la Buona Notizia, e arrivino a mutare i comportamenti prescritti dalla cultura.

Tornando a noi, quanto tempo è occorso alla Chiesa medioevale per evangelizzare la cultura feudale, canalizzare la violenza, distinguere i diritti del temporale e dello spirituale, elevare le cattedrali, santuari di pietra e di luce, e le cattedrali di pensiero? Evangelizzare la cultura: ciò domanda tempo, ma c'è urgenza; perché i buoni frutti non devono né indurire né marcire, ma maturare.

3.5. In breve

Così, evangelizzare la cultura, secondo queste quattro proposizioni globali e le dinamiche che suppongono, sarebbe *ritrovare i cammini della confidenza nell'umano,* a partire dalle nostre risorse spirituali, sposando e nobilitando la cultura. Occorre molta stima e, prima di tutto, combattere le paure. Vorrebbe anche dire *discernere, vendendo giusto e parlando veracemente*, tutti insieme, ma cominciando da ognuno, là ove si è posti, secondo il proprio ambiente di vita e di competenza. Sarebbe, poi, il *porre come primo criterio ciò che attiene alla persona umana* nel contesto, in ciò che essa ha di unico e di solidale. È un qualcosa di molto concreto: le culture in cui il valore di una persona è stabilito sulla base della ricchezza o del potere che essa possiede sono in pericolo di perdere senso e, perdendo senso, di essere disorientate e di cadere nella violenza che generano. Quanto alle culture che, per riflesso o per paura, ripiegano sul loro particolarismo, etnico o storico, finiscono con il perdere di vista ciò che fa la ricchezza delle loro particolarità e, prima o poi, sacralizzano inevitabilmente ciò che diverrà presto oggetto d'idolatria, per esempio il territorio o la razza. Allora si innalzano dei muri o del filo spinato. Si è dimenticato che ciò che crea legame con l'universale è la verità del particolare che è vissuto. Infine, la più importante è forse la quarta proposizione: per evangelizzare occorre *lavorare a lungo e con tutte le proprie forze alle condizioni di ricezione dell'annuncio.*

[1] Henri Le Saux, benedettino francese (1910-1973) e Jules Monchanin, sacerdote anch'egli francese (1895-1957) sono figure di spicco nel dialogo tra cattolicesimo e induismo. Su di loro, cf: M. GIANI, *Un ponte tra cultura europea e cultura indiana, l'itinerario di Jules Monchanin (1895-1957)*, Milano, Jaca Book 2000; P. TRIANNI, *Henri Le Saux Svāmī Abhişiktánanda, un incontro con l'India*, Milano, Jaca Book 2011 [*ndr*].

4. Ma da dove cominciare?

Non posso rassegnarmi a ciò che un amico pieno di *humour* mi diceva: «Nello stato in cui siamo oggi, se arrivassimo a fare la campana, non sarebbe poi così male». Voleva dire: ricordi cosa rappresentava la campana del villaggio in altri tempi? Richiamava a fare attenzione agli avvenimenti, ritmava i tempi, costituiva un orizzonte familiare per la vita intera. Possiamo essere d'accordo: è già qualcosa risvegliare l'attenzione, suscitare dei buoni interrogativi, aiutare a decifrare ciò che si vede come capace di produrre senso.

Ma si può sperare di più e di meglio.

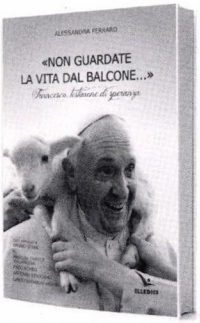
Ritorniamo su qualche punto nodale decisivo, parlando di ciò che concerne il corpo, poi toccando i modelli di sociabilità o i riti sociali, e infine la creatività, senza dimenticare la memoria, l'immaginario e la comunicazione.

Le condizioni dell'evangelizzazione fanno parte dell'evangelizzazione. Lo abbiamo detto: il lavoro del seminatore comincia quando prepara il terreno. I catechisti, i missionari, i predicatori della Parola vedranno i frutti dei loro sforzi quando le conversioni necessarie e progressive, non solo dei cuori ma anche delle strutture potatrici di umanità, permetteranno l'accesso al riconoscimento della fede, per nominare Colui che viene incontro a noi, e il cui Spirito lavora già il cuore di quanti cercano Dio nella dignità e nella nobiltà dell'umano. Ciò prende del tempo, perché gli insiemi culturali, che bisogna lavorare in profondità e non solo in superficie, hanno un bello spessore, ricco e nutriente, ma complesso.

Il missionario non agisce diversamente: anzitutto egli accosta e condivide la vita di coloro ai quali deve annunciare il Vangelo (il Signore stesso, volendo farci condividere la *sua* vita, dapprima ha cominciato col condividere la *nostra*). Poi ascolta molto e osserva molto; il buon Dio ci ha fatto due occhi, due orecchie e una bocca sola. Il missionario sposa una cultura e parla la sua lingua. Ma, allo stesso tempo, si prende cura della salvezza, cominciando col preoccuparsi dei correlativi umani della salvezza, la salute e la libertà: ecco allora l'ospedale e la scuola, là dove l'umanità è fragile o in un divenire fragile. La salvezza è guarigione, la salvezza è liberazione; deve inscrivesi nei corpi e nella storia.

Come arrivare alla conoscenza

ELLEDICI



Alessandra Ferraro

"Non guardate la vita dal balcone..."

Francesco, testimone di speranza

Queste pagine fanno scoprire al lettore curiosità, aneddoti, racconti, linguaggi che rivelano lo spirito di Papa Francesco, soprattutto verso i giovani. Il testo è arricchito dalle testimonianze di sacerdoti, giornalisti e operatori della comunicazione.

Pagine 128. € 9,90

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

di Dio, intendere la sua Parola se non si è sentito parlare di lui? E come accogliere positivamente la parola su di lui, se prima non si è stati salvati, cosa che è credibile se si è liberi e in salute? Allora il Nome di Colui attraverso il quale siamo salvati può essere pronunciato e celebrato, perché continui a donarci il Soffio che egli condivide con il suo Padre, e ad aggregarci al suo corpo che è la Chiesa, corpo di speranza e di risurrezione. Per evangelizzare occorre fare l'una cosa senza omettere l'altra.

Cerchiamo di cogliere ciò che un tale cammino potrebbe comportare nel tempo presente. L'idea semplice che dovrebbe guidarci è questa: evangelizzare, in concreto, è mutare lo spirito di ciò che si vive, è proporre un modo di fare e di vivere che sia anzitutto evangelico. La *métanoia*, l'inversione nel cammino, la conversione può ben essere progressiva e graduata: tutto ciò che va nella sua direzione appartiene all'evangelizzazione.

4.1. Evangelizzare ciò che concerne il corpo nella cultura

Con ciò intendiamo il corpo "parlante", tipico dell'umano, e non soltanto il corpo "produttivo". Alcuni studi interessanti, in particolare di Peter Brown, hanno mostrato come il cristianesimo antico abbia modificato in profondità i comportamenti in rapporto al corpo, che siano i giochi del circo, l'esposizione degli infanti, il rapporto col corpo dei morti, il pudore. Oggi, in che modo i cristiani che vi sono interessati possono mutare lo spirito della medicina, dello sport, dei riti funebri, tenendo conto dei mutamenti in corso? In ciascuno di questi vasti ambiti sono in atto mutazioni straordinarie. Quali sono i valori coinvolti? Quali sono i discernimenti da mettere in atto? Con quale spirito cambiare i modi di fare che costituiscono un problema?

Ciascuno di noi potrebbe citare un gran numero di esempi: non si cura, anonimamente "il ginocchio del letto 19"; la chirurgia estetica, l'abuso dei tranquillanti e, più ancora, delle medicine, richiedono riflessione; i riti funebri, con la loro forza simbolica, non possono essere trasformati dai soli impresari funebri nella logica del mercato; l'attenzione agli inizi e alla fine della vita solleva questioni etiche complesse che richiedono un'attenzione condivisa da tutti, credenti e agnostici, ma con quale spirito sarà condotta la riflessione? E lo sport? Abbiamo visto entrarvi il denaro e la logica del

mercato, mentre lo spirito di competizione ha portato via lo spirito di gruppo. Quale ammirazione non bisogna avere per tutte quelle persone, impegnate nelle nostre periferie, che si occupano generosamente delle società sportive per i giovani, a cui questo impegno reca una boccata d'ossigeno!
Bisognerebbe citare qui, tra i terreni da lavorare, ciò che ci viene proposto attraverso i mezzi di comunicazione sociale in rapporto al tempo e allo spazio; un rapporto che risulta profondamente modificato. Paradossalmente, in questa nuova cultura, non resterà a ciascuno che il proprio corpo e l'istante? Insomma: tutto, tutto subito, tutto solo; che è l'esatto contrario di una ispirazione evangelica.
E come non pensare, considerando l'Incarnazione salvifica, alla combinazione, inedita nella nostra cultura, del virtuale e del reale. I droni che uccidono non sono un videogioco. Il virtuale, magnifico, è tuttavia ambiguo: è una estensione del reale o una eliminazione della realtà e del corpo? Tutti noi, con i nostri contemporanei, siamo coinvolti nei cambiamenti del rapporto con il corpo in atto nella cultura d'oggi. Evangelizzare sarà trovare i punti precisi in cui lo Spirito fa la differenza.

4.2. Evangelizzare le pratiche sociali nella cultura

Saremo più brevi sull'evangelizzazione delle *pratiche sociali nella cultura*.

4.2.1. Evangelizzare la prassi economica

Evidentemente, il predominio dell'economico nella cultura contemporanea chiede che vi si dedichi un'attenzione particolare. Il compito è immenso e lo è anche il dovere del discernimento, perché questi due nuovi poteri, il mediatico e l'economico, non hanno un contro-potere in un momento in cui la globalizzazione li rende ancor più determinanti. È per questo che mutare lo spirito delle pratiche richiede di reintrodurvi dapprima l'etica (e non delle "etichette" di circostanza, degli pseudo-codici di deontologia molto edulcorati). Ne va della giustizia e del divieto della menzogna o dell'inganno; ne va della parola mantenuta per costruire insieme sul lungo termine: insomma, ne va della fiducia che sola permette lo scambio e che non è contabilizzabile. Ne va altresì del dibattito sulle finalità: a chi il profitto reca profitto? E a chi serve la prodigiosa attività economica attuale, modificata in profondità dalla tecnologia e dalle modalità di comunicazione? In senso pre-

ciso: a chi serve? È superfluo mostrare che la dottrina sociale della Chiesa ha un rapporto diretto con l'evangelizzazione.

4.2.2. Evangelizzare i riti sociali

Come non parlare anche dei riti sociali, che sono spirituali e corporali insieme, intorno al vestiario e al nutrimento e, più ancora, intorno al matrimonio; insomma, intorno alla vita e alla morte. Come non parlare anche dei riti intorno alle feste (si pensi ad *Halloween* e alla sua replica *Holy Win*), delle feste della pietà popolare, ma anche delle reti, dei raduni o concerti di musica per i giovani, delle marce di solidarietà o di protesta.

Evangelizzare tutte queste pratiche sociali all'interno della cultura significa, essendovi attivamente inseriti, essere sempre più attenti allo spirito che le anima, per incoraggiare ciò che vi si trova di umanizzante ed elevarne l'orizzonte, se necessario; al limite convertendo ciò che deve essere convertito, nella misura delle nostre possibilità.

4.2.3. Evangelizzare la memoria e l'immaginario

Lo si capisce: in fondo evangelizzare una cultura è *evangelizzare la memoria e l'immaginario*. L'appartenenza a una cultura la si verifica nel fatto di condividere una memoria comune; ma che cosa merita di essere conservato nella memoria collettiva? E l'immaginario crea qualcosa di nuovo a partire dall'esperienza e dalla memoria, facendo sorgere alcunché di inedito e di inaudito (nel senso proprio del termine di mai detto e mai inteso), facendo nascere delle forme nuove di pensiero e di azione e persino delle opere che permettono di aprire davanti a noi nuove possibilità. Pure ciò che è stato deformato può essere "ri-formato" in modo nuovo e trasformato.

L'universo delle forme belle, a livello religioso, si replica nella cultura di quei modelli che sono i santi. Come non pensare qui alla straordinaria fecondità religiosa, ma anche etica ed estetica, del Poverello di Assisi? Il Vangelo, quando arriva a esprimersi nella cultura, contribuisce a rendere il mondo più abitabile e la vita più desiderabile.

Evidentemente, per quanto ci concerne, in questo compito di evangelizzazione che dipende da noi, siamo solo al livello dell'arte cristiana primitiva, quasi impercettibile con i motivi così semplici dei suoi affreschi discreti e tuttavia irraggianti delle catacombe. Ma il fatto che il compito che ci

attende è immenso non è una scusa per non cominciare da ciò che ci è più prossimo e più vicino.

4.3. Evangelizzare le arti

Si può allora parlare di *evangelizzare la creatività* che si esprime nelle diverse arti: musica, teatro, letteratura?

4.3.1. Evangelizzare la creatività delle arti

Si potrebbe sostenere che le arti, come le scienze, non hanno altra ragione che se stesse: il bello è il bello, il vero è il vero. Una pennellata di "religioso" su di esse sarebbe superflua. Al riguardo, è necessaria a qualche sfumatura. Certo, per i trascendentali (l'uno, che fa armonia, il buono, il vero, il bello; l'essere deve avere queste determinazioni se lo si vuole contemplare invece di cadere nell'angoscia) c'è una felice autonomia, conferita loro dal Creatore, in quanto sono un frammento e un riflesso della creazione. Ma, allo stesso tempo, nella loro valorizzazione si pone, a un livello molto profondo, la questione del senso, perché tutto ciò non "serve" a niente: il bello, il vero, il buono non servono che a essere vero, bello e buono.

Questo livello molto profondo è quello del destino della persona: che cosa sarebbero una verità inesorabile, una bellezza che non parla, una bontà sempre insufficiente, un'armonia sempre da riparare?

Tutto muta quando la qualità dell'essere stesso la si vede in un viso: quello dell'unico Signore. Il problema del senso, allora, ne è trasformato: possiamo recare la nostra verità; la bellezza non è tale se non in riferimento a se stessi, la fragile armonia può essere ricomposta integralmente nel più piccolo atto di carità. La Buona Notizia, qui, è che l'universo, anche sovrappopolato, non è più una solitudine. Le traiettorie di senso che cerchiamo di percorrere nel caos del mondo e delle nostre vite, non si trovano nelle cose, e nemmeno nelle idee e nei valori, fossero pure delle buone guide; queste traiettorie rinviano sempre a volti amati e, per il credente, ultimamente, al volto di Dio, e al suo viso umano in Gesù.

Con le arti e le opere nate dal genio dei creatori e dal talento degli interpreti, c'è anche un sovrappiù d'ispirazione quando esse non sono semplicemente l'espressione di un sentimento, ma quando l'ammirazione che rende possibile l'opera d'arte rinvia al nostro divenire-insieme più umani.

Evidentemente, l'esempio del-

le arti applicate sarebbe più immediatamente parlante: basti pensare alla panificazione urbana e all'architettura, di cui si vede subito se sono semplice impresa di ingegneri o se favoriscono lo svolgimento della vita comune.

4.3.2. Tutto può essere "convertito"

Rimane vero che evangelizzare la creatività nella cultura consisterebbe nello sviluppare l'interiorità contemplativa (saper ascoltare, guardare), far sperimentare attraverso le Scritture quel superamento di sé e l'incontro con l'altro che procura ogni testo biblico, la cui lettura trascende i secoli e i continenti, per renderci presenti e contemporanei frammenti di umanità in cui si scopre come «l'uomo sorpassa infinitamente l'uomo».

Oggi l'immagine, più ancora che la scrittura e la musica, è l'immenso continente di cui si esplorano faticosamente le risorse, tanto il suo impatto attraverso i media è forte. Il Vangelo stesso, che si è espresso prima nella cultura orale poi nello scritto, sotto la forma di tradizione e di scritture, non continua forse, nel mondo delle immagini d'oggi, a farsi racconto dinamizzante o figura da contemplare, ispirando gli artisti e i santi che sono presenti nella cultura contemporanea? Tutto è materia che può essere "convertita": la musica può essere rumore assordante o dilatare il tempo e ricondurre al silenzio. La foto può essere il semplice risultato di un viaggio o magnificare, come diceva Apollinaire, «l'istante duraturo». Le arti del racconto (cinema, romanzo, teatro) possono, come la parabola evangelica, rinviarci alle nostre scelte esistenziali lasciate libere e, in ogni caso, renderci attenti anzitutto all'umano e alle sue profondità, ai suoi drammi, alle sue contraddizioni e incertezze, ai suoi coraggi e alle sue gioie.

4.4. Evangelizzare la comunicazione

Per concludere questa evocazione, resta da dire che se la cultura odierna è sotto il segno della moltiplicazione incredibile dei mezzi di comunicazione, *la comunicazione stessa è da evangelizzare*. La cosa più urgente è renderla a se stessa. Comunicare non è soltanto scambiare delle informazioni per fare denaro o guadagnare in termini di potere. Posso essere in relazione con il mondo intero, ma ho comunicato veramente se faccio solo "zapping" con l'altro? Bisognerebbe almeno che la comunicazione non significasse di fatto «la morte del prossimo», secondo

la forte espressione di un partecipante a un'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura.
E tanti altri compiti si presentano se si vuole lavorare il terreno per seminare il Vangelo: occuparsi della comunicazione tra generazioni (che non hanno la medesima memoria, né i medesimi giudizi, né le medesime modalità di comunicazione); lavorare per rendere meno faticoso e più accorto il divertimento; imparare a decriptare le retoriche della pubblicità e dei manipolatori dei media; lottare con lo *humour* più che con l'indignazione contro la derisione; ritrovare la trascendenza del soggetto e dello spirito con la capacità di porre delle domande e delle buone domande (una parola scritta a caso su un motore di ricerca vi fornisce una massa insensata di dati senza fede né legge); non soltanto essere presenti come credenti nei media o anche avere dei media propri, ma, più profondamente, non permettere che l'insignificanza ci renda sordi e apatici...; si potrebbe continuare a lungo questa enumerazione. Forse occorre semplicemente sottolineare, in questa possibile evangelizzazione della cultura, l'estrema importanza di tutti gli "ostetrici" dello spirito: insegnanti, educatori, operatori dei media, ecc. Nella cultura, la questione di Dio come questione pratica si pone non soltanto sotto il segno della gratuità (perché l'espressione dei desideri è estremamente variegata e può essere contraddittoria), ma in tutto ciò che prepara a lottare contro la violenza e contro l'illusione. È il terreno privilegiato dei comunicatori: informare con esattezza, formare al discernimento, far crescere la libertà dello spirito.

5. In conclusione, per evangelizzare la cultura, una presenza efficace

Alcune annotazioni, a modo di conclusione.

5.1. La tentazione della controcultura

Una delle tentazioni contemporanee sembra essere quella di trasformare lo spazio cristiano in contro-cultura. Ciò porterebbe a voler costituire una sorta di riserva tra di noi, condannati d'ora in poi a muoverci ai margini, fuori dello spazio in cui si sviluppa con vigore e

inventiva la stupefacente capacità di creazione e di diversificazione degli elementi della cultura.

Ora, questa fioritura manifesta la potenza del dono che ci fa il Creatore dandoci la ragione e le mani. L'animale – spiegava un giorno San Tommaso – ha ricevuto, con l'istinto, una risposta unica e predeterminata ai suoi bisogni; ma all'essere umano Dio ha donato, come via verso l'infinito, la ragione e le mani. Capita al profeta di protestare contro la cultura del suo tempo perché lo deve fare; ma il saggio, lui, cerca il modo di ben vivere nella cultura rendendola sensibile alla Parola di Dio, per andare più al largo, senza però perdere l'elemento più prezioso di questa cultura, il beneficio della sua memoria e della sua esperienza, e del suo immaginario o della sua creatività.

Il nostro attuale cristianesimo "esculturato" starebbe a indicare che si sono persi punti di appoggio derivati da una lunga inculturazione; fatto che rende necessario l'appello a una "nuova" evangelizzazione. Certo, si può costatare una rottura di trasmissione, ma il suolo della cultura non è così molle come si pensa. (Il cristianesimo è come un cric, diceva Kierkegaard: per innalzare tutta la macchina ha bisogno di un suolo solido.)

5.2. Essere presenti

Di qui l'urgenza di essere presenti nella cultura, con empatia e discernimento e con una modalità che sia efficace. Non è il caso di essere desolati dicendo che questa presenza è appena agli inizi: la nostra opportunità deriva dal fatto che pure il mondo inedito della nuova cultura comincia anch'esso appena ora, e noi siamo presenti all'incontro. E non è il numero, ma la qualità della presenza che farà la differenza. Una presenza che non sarà quella degli spettatori che commentano senza partecipare, ma di protagonisti vivaci che hanno uno scambio attivo con i contemporanei su ciò che tocca tutti. Siamo lontani dall'essere sprovveduti, purché siamo attenti, come insegna l'*abc* della vita spirituale.

L'evangelizzazione di una cultura può dirsi riuscita quando i simboli e le narrazioni cristiane (il senza-parola e la parola, scambiati nel nome di Cristo) non sono una vetrina di prodotti esotici, ma permettono di abitare insieme quella cultura, essendo segni armoniosi e dinamici di un rinascimento e di una accoglienza mutui tra umani.

5.3. L'importanza della liturgia

Tra l'urgenza di essere presenti a ciò che accade ed evolve molto rapidamente nella cultura, e la necessità di lavorare con mediazioni di lunga durata, bisogna ridire a questo proposito l'importanza della liturgia (e ciò eviterà di perpetuare quella falsa buona idea che diceva: prima di sacramentalizzare occorre evangelizzare, prima di evangelizzare occorre umanizzare). Perché è la pratica simultanea dei sacramenti, dell'annuncio e del lavoro del terreno che permette di sopportare la salutare tensione tra l'immediato presente e l'avvenire durevole, e la tensione tra il prossimo e il globale. La pratica sacramentale aiuta a ben inquadrare l'elemento diversificante nell'apertura di una cultura particolare a ciò che non è suo proprio, nella preoccupazione per tutto l'umano e nel mantenimento dell'orizzonte dell'avvento o del compimento del Regno.

5.4. Confidenza, presenza, pazienza

Non voglio concludere altrimenti che con una nota di ottimismo. Confidenza, presenza, pazienza. Insomma: evangelizzare la cultura è anche respirare nella cultura, sgombrare, far dello spazio, in un gioco che è, insieme, gratificante e serio. Senza dimenticare di lavorare in profondità, per superare le frustrazioni approfondendo lo studio di ciò che manca veramente. Senza demonizzare, temere o idolatrare la formidabili mutazioni culturali che stanno avvenendo (anche con il loro fattore tecnologico ed economico secolarizzante, come s'è detto). Quantunque non sia facile essere attenti alle urgenze, essere reattivi e, nello stesso tempo, lasciare tempo al tempo per maturare in saggezza, tuttavia è sempre appassionante, per essere e per essere meglio insieme, coltivare i trascendentali fondatori della cultura: l'uno o l'armonia, il vero, il buono, il bello. La fede cristiana vi si ritrova. E vi sono, nelle Chiese locali più vicine alle culture che sono le loro, così come nella Chiesa universale, le risorse della fede per dedicarsi non solo alla delineazione dell'umano, ma anche alla sua trasfigurazione.

UNA FRATERNITÀ CHE SIA BUONA NOTIZIA

ÉTIENNE GRIEU

1. Premessa

Per iniziare propongo di partire da un'idea abbastanza condivisa, che spiega il successo delle Chiese evangeliche con il calore delle relazioni che sanno originare tra i loro membri. Non si sente talvolta dire: "se queste Chiese si sviluppano così velocemente è perché esse sono molto fraterne¿" (Sottinteso: molto più che le nostre assemblee cattoliche, che in confronto hanno spesso un'aria un po' più triste).

A partire di qui, il ragionamento può continuare: diventiamo più calorosi, più accoglienti, più attenti gli uni agli altri, e diventeremo più attraenti, più dinamici.

Senza dubbio, tutto questo non è falso; tuttavia mi sentirei a disagio se una riflessione sul rapporto tra nuova evangelizzazione e fraternità si fermasse a questo. E ciò per due ragioni:

- anzitutto, non è sicuro che il clima caloroso sia l'elemento determinate che spiega il dinamismo delle Chiese evangeliche. Alcuni incontri che ho potuto realizzare con dei membri di queste comunità mi hanno mostrato che ciò che avviene anzitutto in esse è il fatto di poter fare un'esperienza personale dell'incontro col Cristo[1]. Dunque, non sarebbe anzitutto la fraternità il primo elemento che li attira; anche se, senza dubbio, anch'essa gioca un suo ruolo;
- inoltre, ragionare nel suddetto modo potrebbe indurre a strumentalizzare la fraternità; a cercare di suscitare della fraternità non per se stessa, ma per far crescere la Chiesa. Se ci si muovesse in questa direzione, non si rischierebbe di bistrattare, a un tem-

[1] É. GRIEU, *L'essor des Églises évangéliques, un révélateur*, in *Christus* 55 (2008) 480-488.

po, sia la fraternità, sia anche la Chiesa?

Quindi, ciò che propongo è di guardare a come l'annuncio del Vangelo mette in azione i rapporti umani, li sollecita e li smuove; per farla breve: la proposta è di esaminare come mai l'annuncio del Vangelo è inseparabile da un nuovo sguardo che va indirizzato ai legami a un tempo personali e sociali; un nuovo sguardo che si accompagna a un modo un po' diverso di "abitarli" e di prendersene cura.

Per questo, partiamo dai Vangeli; facciamoci attenti al modo in cui l'annuncio si colloca nel cuore di un gioco di relazioni. Guardiamo a ciò che capita. È questo che ci permetterà di esaminare il rapporto tra annuncio del Vangelo e fraternità.

2. La meravigliosa impostazione assunta dalla Buona Notizia del Cristo

Il primo gioco relazionale al quale rendersi attenti per riflettere sull'annuncio della Buona Notizia è, se così si può dire, interno al Cristo. Lui stesso si presenta come un inviato, come qualcuno che viene da parte di un altro. La sua missione egli la riceve; egli accoglie se stesso all'interno di questa missione che gli viene da un altro, e ciò lo spinge a instaurare, nei confronti di coloro che incontra, un certo tipo di rapporti. È di qui che vi invito a cominciare.

2.1. Gesù si presenta come un inviato

Esserci per indicazione di un altro mette in atto un certo gioco relazionale; l'inviato è una persona che ha una sua propria consistenza e storia, ma il suo essere e il suo agire vengono da più lontano di quanto egli dia a vedere.

2.1.1. Inviato dal Padre

Gli evangelisti lo hanno sottolineato, per esempio, raccontando il Battesimo del Cristo come un atto accompagnato da una voce venuta dal Cielo che presenta Gesù e, nello stesso tempo, sottolinea un legame fortissimo tra il Padre e il Figlio: «Questi è il Figlio mio, l'amato; in lui ho posto il mio compiacimento» (Mt 3,17); «Tu sei il mio figlio, io oggi ti ho generato» (Lc 3,22)[2]. È un legame che è tutto eccetto che neutro: il Figlio è qualificato come «l'amato»; e si tratta di una generazione; è dunque

[2] Traduzione della TOB, al seguito di testimoni molto antichi [*ndr*].

una relazione che ha il potere di mettere in atto una genesi. Tutto è impostato come se la missione del Cristo dovesse consistere nel rendere sensibile questo legame tra il Padre e il Figlio e, dunque, di permettere a un gran numero di persone di beneficiarne, cioè di entrare anch'esse all'interno di questo rapporto tra il Padre e il Figlio. Tale aspetto è affermato nettamente nel Vangelo di Giovanni, ove ritorna come un ritornello: il Cristo ricorda a più riprese che egli viene a fare la volontà del Padre: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34). E, nel capitolo seguente: «Non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 5,30); e ancora, nel seguente: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38)[3].

2.1.2. La libertà dell'inviato

Qui si ha a che fare con un elemento fondamentale che sarà estremamente ricco di conseguenze nel campo dei rapporti umani. Perché l'inviato è qualcuno che non promuove se stesso, ma la cui ragion d'essere è l'instaurarsi di una relazione tra colui che l'invia e coloro a cui è inviato. La relazione viene prima, e la persona dell'inviato è tutta quanta al servizio di questa relazione. Essa non si ferma su di lui, non lo blocca, in modo che mai l'inviato venga a occupare il punto terminale di una relazione.
E se l'inviato non è solamente tale in ragione di una funzione che deve compiere, ma se il movimento di invio coinvolge il suo stesso essere, allora le cose assumono ancora un'altra grandezza: egli si riceve totalmente da un altro e si consegna senza riserve ai suoi destinatari.
Ecco un modo d'essere che è tutto l'opposto di quella che si potrebbe definire una logica di proprietà, nella quale ognuno deve difendere e promuovere ciò che egli è, far valere la propria pretesa a ottenere il rango che gli corrisponde.
Colui che ha coscienza di riceversi da un altro e orienta la propria esistenza intendendola come consegna di sé ai suoi destinatari è libero dalla preoccupazione del proprio posto e del riconoscimento cui avrebbe diritto. In un sol colpo è liberato dalle preoccupazioni di perdere la faccia o di essere declassato.
Egli non rinuncia né alla parola, né all'azione, né alle relazioni – Gesù eccelleva in tutti questi ambiti come si può vedere nei Vangeli – ma non usa questi aspetti per imporsi agli altri.

[3] Ci sono, nel Vangelo di Giovanni, una quarantina di occorrenze del termine «inviato» applicato alle relazioni tra il Cristo e il Padre; sono utilizzati due verbi: *apostellô* e *pempô*.

Totalmente libero da queste preoccupazioni, egli è veramente disponibile per l'incontro.
Ecco che questo ci offre un primo elemento per cogliere il genere di gioco relazionale che è associato all'annuncio della Buona Notizia.
Questo tratto è confermato dal contenuto del messaggio di Gesù: anch'esso comporta un certo tipo di attenzione alle relazioni e un modo di abitarle.

2.2. La Buona Notizia dell'alleanza rinnovata

Quale Buona Notizia ha annunciato Gesù? Che cosa mettiamo dentro la parola "Vangelo"? Possiamo certamente prendere in considerazione molte risposte, e ci sarebbe senza dubbio posto per un dibattito: Gesù è venuto anzitutto per pronunciare un *giudizio*, chiamare a *conversione*, far risuonare una promessa di *beatitudine*, inaugurare il *Regno*?
Propongo di considerare che la missione del Cristo è focalizzata dalla volontà di *rinnovare il legame dell'alleanza*, quel legame che costituisce il tema principale del Primo Testamento. Il fatto che nei Sinottici il termine di "alleanza" compaia nel corso dell'ultimo pasto di Gesù, e dunque ad un culmine del racconto evangelico, giustifica – credo – il pensare che tutta la missione del Cristo è focalizzata intorno ad essa.
Se il Cristo è effettivamente venuto per riannodare i legami dell'alleanza, si comprende subito che il suo messaggio ha una portata relazionale: sono i nostri modi di rapportarci gli uni con gli altri che sono messi in moto. Il messaggio stesso si esprime attraverso due aspetti complementari della missione del Cristo: Gesù non annuncia la Buona Notizia tutto solo; e l'annuncio non riguarda tutti allo stesso modo.

2.2.1. Una Buona Notizia condivisa

Il primo punto può sembrare banale: è ben noto che Gesù si è attorniato di discepoli per annunciare il suo Vangelo. A dire il vero, ha cominciato senza di loro (cf Mc 1,15 e Mt 4,17, così come Lc 3-5). La presenza dei discepoli non condiziona l'annuncio.
Ciò detto, fin tanto che i discepoli non sono presenti, questo annuncio – soprattutto in Marco e Matteo – rimane embrionale. Si limita a qualche frase, non provoca né gesto, né incontro, né scambio, né storia. Rimane allo stato di semplice germe, per riprendere un'immagine delle parabole.
Questa importanza dei discepoli è confermata dalla costruzione del seguito del raccon-

ELLEDICI



Ubaldo Montisci
Gesù, sorpresa di Dio
L'annuncio di Gesù Cristo, cuore della catechesi
Una riflessione a più voci sui contenuti della fede e la loro corretta comunicazione. L'analisi che emerge si basa su alcuni nuclei tematici articolati in modo da intrecciare l'analisi della situazione, le proposte e una serie di orientamenti per la comunicazione pratica.
Pagine 176. € 13,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

to. Per esempio, nel Vangelo di Marco, allorquando Gesù invia i dodici in missione, il racconto della predicazione di Gesù si ferma, come se non si potesse ascoltarlo annunciare la Buona Notizia senza la presenza dei suoi discepoli. Marco allora racconta l'esecuzione di Giovanni il Battista (Mc 6,6-44). La narrazione della missione di Gesù riprende solo con il ritorno dei discepoli (prima moltiplicazione dei pani).

Analogamente si può notare che, nel momento della confessione di fede di Cesarea, Gesù sembra aver bisogno della fede dei discepoli nella sua vocazione messianica per poter delineare il seguito – quanto pericoloso! – del suo percorso, confidarlo loro e dirigere i suoi passi verso Gerusalemme. Come se fosse necessario questo spazio di fede condivisa perché la coscienza del carattere drammatico della sua missione possa essere esplicitata.

Ecco che ciò conferisce una grandissima importanza al gruppo di coloro che seguono Gesù; importanza confermata dalla scelta dei dodici apostoli, cifra che richiama la struttura del popolo dell'Alleanza, quel popolo liberato dall'Egitto con il quale Dio ha concluso l'alleanza al Sinai.

In breve, perché la Buona Notizia faccia il suo cammino, bisogna che, con Gesù, ci siano altre persone, chiamate a condividere la sua missione. Allora, subito, appaiono degli attori e si vedono delle persone reagire all'annuncio. Ciò non significa forse che per Marco e Matteo la Buona Notizia non può prendere consistenza fin tanto che viene portata da un solo uomo? Se la Buona Notizia è quella di un rapporto riannodato, di un rinnovamento dell'alleanza, non deve essere necessariamente diffusa da un gruppo che l'obbliga a dispiegarsi?

2.2.2. Il discepolo che condivide l'annuncio

Subito si deve aggiungere che gli stessi evangelisti sembrano mostrare un maligno piacere nel sottolineare che i discepoli sono lenti nel credere. Non si legge forse che il loro spirito è chiuso, e che rimangono molto presi da questioni anche frivole, come quella della ricerca dei posti migliori? I Sinottici li mostrano sovente in pena, regolarmente risospinti da Gesù verso un lavoro che tocca i rapporti che hanno tra di loro. Sino alla fine (si veda per esempio Lc 22,24-30), Gesù li invita a un altro modo di vivere le loro responsabilità: non come dei potenti che attendono un tributo e fanno sentire la loro superiorità, ma nella mo-

dalità del *diakonos* e del *doulos*, cioè dell'inviato e del servitore, figure con le quali Gesù stesso si è identificato.
Si trova così delineata una delle maggiori caratteristiche del discepolo: indispensabile per l'annuncio della Buona Notizia, è allo stesso tempo colui la cui inerzia fa contrasto con il messaggio che reca. Ecco che ciò impedisce di idealizzare la Chiesa e potrebbe persino permetterci di leggere le sue pesantezze come elemento integrante nell'economia della salvezza.
Questa lentezza dei discepoli è in contrasto con le reazioni di altre persone che, esse sì, hanno un rapporto più immediato con Gesù; si tratta di sofferenti (lebbrosi, paralitici, ciechi, sordi, emoroissa), di persone condannate alla mendicità (Bartimeo, il cieco nato in Giovanni), di stranieri (il centurione romano, il siro-fenicio, i samaritani) o, ancora, coloro che sono riguardati dagli altri come dei peccatori (i pubblicani, le peccatrici).

2.2.3. I destinatari privilegiati dell'annuncio

Quando si sfogliano le pagine dei Vangeli, bisogna riconoscere che le narrazioni di incontri riguardano anzitutto quelle persone che hanno in comune il fatto di non essere o non essere più membra del popolo dell'alleanza, o di non avere in essa che una collocazione molto precaria.
Sono i racconti di contatti con persone ben inserite che risultano eccezionali (oltre ai discepoli, ci sarebbero Giairo, il padre del ragazzo epilettico, il fariseo Simone, il giovane ricco e Nicodemo).
Tutto si svolge come se l'attenzione di Gesù fosse anzitutto focalizzata sull'impegno della reintegrazione nel popolo dell'alleanza di coloro che non lo sono più: «Anche lui è un figlio di Abramo», dice Gesù a proposito di Zaccheo (Lc 19,9), così come richiama la qualità di «figlia di Abramo» della donna ricurva (Lc 13,6). Oppure come se fosse anzitutto preoccupato di coloro che non possono beneficiare dell'alleanza perché stranieri.
Tutto questo è annunciato dall'evangelista Luca quando racconta la predicazione di Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), così come attraverso certe parabole (Lc 15). E quando i Sinottici propongono dei piccoli sommari sulla missione di Gesù (Mc 1,32-34, Mt 8,16, Lc 4,40-41), si ha l'impressione che il rapporto di Gesù con il suo popolo passi attraverso la mediazione dei malati e dei posseduti che la gente gli porta perché li guarisca.
Attraverso tutto ciò, non si vede forse dispiegarsi come una

"struttura" dell'annuncio della Buona Notizia? Questa "struttura" la si potrebbe riassumere così: Gesù annuncia a tutto il suo popolo la Buona Notizia di un'alleanza rinnovata; ma un tale annuncio passa attraverso un contatto privilegiato con quanti dei membri del popolo sono minacciati dall'esserne espulsi o con quanti, all'interno del popolo stesso, restano degli stranieri. I discepoli, in questo annuncio, giocano un ruolo essenziale perché permettono che la Buona Notizia si dispieghi, sia diffusa non da un uomo solo ma da un gruppo. Allo stesso tempo, da una parte, questo gruppo è sempre nuovamente invitato ad altri modi di vivere le responsabilità; dall'altra parte esso è distolto da una relazione esclusiva con Gesù e deve periodicamente ricordarsi che un giusto rapporto con lui passa attraverso quelle folle che gli spingono davanti i loro paralitici, i loro malati e i loro bambini: questi sì hanno accesso immediato al Cristo[4].

3. Su quali punti fare attenzione per l'annuncio del Vangelo oggi?

Ciò che ho appena delineato è un'ipotesi che domanderebbe di essere dibattuta, precisata, completata, particolarmente dai biblisti. Comunque stiano le cose, mi pare che una riflessione sull'evangelizzazione, difficilmente può trascurare o fare a meno di una tale lettura. Certamente non si tratta di voler fissare una stretta identità tra il modo di annunciare la Buona Notizia che fu quello di Cristo e dei suoi discepoli, e il nostro[5]. Il contesto è molto differente, come del resto, per esempio, il contesto delle predicazioni di Paolo non ha molto a che vedere con quello che ha conosciuto il Galileo. Ma resta pur sempre il fatto che questi racconti evangelici non possono più essere messi da parte quando oggi si riflette sull'evangelizzazione. È per questo che propongo di riflettere intorno a ciò che tale riferimento potrebbe significare per le modalità dell'annuncio del Vangelo oggi, soprattutto a proposito delle relazioni fraterne e nella vita cristiana.

3.1. Comunità che vivono dell'Alleanza

La prima cosa che i Vangeli ricordano è che noi annunciamo il mistero di un'Alleanza rinnovata. Ciò fa sì che la Buona Notizia che rechiamo non

[4] Per un approfondimento, si veda, ad es., V. BOUYER, *Les anonimes de l'Évangile. Rencontres de Jésus dans les évangiles synoptiques*, in *Cahiers Évangile* 41 (2012) 160, 3-59, così come A. FORTIN, *L'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul 2005.

[5] Del resto, ci sono diversi modi di annunciare la Buona Notizia all'interno dello stesso Nuovo Testamento, come evidenzia M. DUMAIS, *La Nouvelle évangelisation. Modèles bibliques*, Montréal, Médiaspaul 2012.

è anzitutto un messaggio che potrebbe essere detto in modo teorico; è invece una storia di legami riannodati tra l'umanità e Dio, che evidentemente mette subito in stato di rielaborazione l'insieme dei rapporti umani. Non è forse ciò che sentiamo fin dal primo paragrafo della *Lumen Gentium*, quando la Chiesa si descrive dicendo che «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1)?

Pensare la missione della Chiesa in questi termini invita le comunità cristiane a domandarsi come esse vivono dell'Alleanza, come si sono nutrite di essa e trasformate, particolarmente nei loro modi di rapportarsi tra di sé e di essere presenti nel mondo.

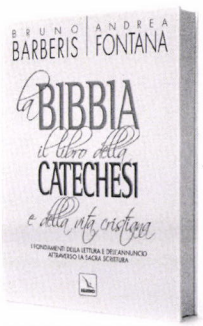
3.1.1. I tratti dell'Alleanza

Come caratterizzare delle relazioni che siano sostenute, irrorate dalla logica dell'Alleanza? È a partire dall'interpretazione che Gesù le ha dato che si potrà tracciarne i principali tratti.

L'Alleanza si riconosce nel fatto che si tratta:

- di un coinvolgimento pieno; contrariamente a tutti i rapporti in cui si è presenti ma semplicemente a titolo di una funzione e dunque non si è coinvolti integralmente;
- un coinvolgimento marcato dalla "incondizionalità": Dio si impegna di fronte al suo popolo non a condizione di ottenere, come ritorno, qualcosa di proporzionato a ciò che egli porta. Detto in altri termini, non si tratta di ciò che potrebbe essere chiamato uno scambio calcolato o uno scambio retribuito; il solo "perché" del suo impegno è «perché tu sei mio popolo»;
- un impegno di Dio che sollecita una risposta e che, per questa ragione, dà una legge. La risposta non si colloca nell'ordine delle cose da fare: si tratta di esseri umani, è un popolo che si presenta a Dio in termini di «eccomi». Evidentemente, la libertà e la capacita di parlare e agire di queste persone risultano sollecitate; per loro si tratta di qualcosa come "divenire-soggetto": il popolo acquista consistenza attraverso la sua relazione con Dio; diventa veramente se stesso nell'intimo di questa relazione. L'alleanza ha dunque questa prodigiosa capacità di far pervenire degli esseri alla libertà;
- l'Alleanza è immediatamente esposta alle non-risposte, alle mezze risposte e ai rifiuti; è subito disposta al perdono e fa vivere ai suoi protagonisti esperienze di un nuovo inizio;
- è senza un termine prefis-

ELLEDICI



Andrea Fontana
Bruno Barberis

La Bibbia, il libro della catechesi e della vita cristiana

L'annuncio di Gesù Cristo, cuore della catechesi

Notizie essenziali per introdurre alla lettura della Bibbia in modo corretto ed efficace. I criteri esposti favoriscono un primo contatto con la Bibbia e hanno lo scopo di far nascere il desiderio di approfondirne la lettura.

Pagine 80. € 6,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

sato; fa invece entrare in una storia, segnata da un inizio (il momento in cui l'Alleanza è stabilita), e permette a ciascuno dei suoi membri di farsi contemporanei di questa storia, dal suo inizio fino al suo complimento;

- non ripiega mai su se stessa ma è strutturalmente aperta anzitutto a coloro che rischiano di scomparire o di cancellarsi; è poi aperta nei confronti dello straniero, di colui che non ha ancora potuto gustare le promesse dell'Alleanza, di colui che è sulla soglia e che il Cristo non ha esitato a beneficare anche del dono dell'Alleanza.

Insomma, ecco uno stile di rapporti che è in singolare contrasto con il sistema degli scambi calcolati che tende a divenire estremamente pregnante nelle società moderne, delineando una società di competizione che non fa riferimento a soggetti ma a competizioni e funzioni, rigettando la solidarietà ai margini di ciò che conta veramente.

3.1.2. La Chiesa, segno ideale dell'Alleanza?

La Chiesa sarà allora una sorta di contro-società, retta dalla logica dell'Alleanza? È qui che non bisogna dimenticare che gli evangelisti ci raccontano in modo chiaro che i discepoli sono in sintonia con la Buona Notizia solo eccezionalmente. Ecco ciò che ci premunisce contro la tentazione di concepire la Chiesa come una sorta di arca che svilupperebbe al suo interno delle relazioni indenni dallo spirito del mondo, cioè dalla ricerca di retribuzioni e di buoni posti. La Chiesa non ne è indenne; ciò le fa spesso perdere la sua forza, il suo credito e spesso ne è gravemente umiliata. Ma ci si potrebbe chiedere se una Chiesa senza questo tipo di inerzia sarebbe ancora Chiesa: rischierebbe di essere autosufficiente e cesserebbe di essere in movimento, dal momento che non avrebbe più da convertirsi. Ora, i discepoli di Cristo erano incessantemente richiamati al Vangelo di Cristo dalle domande degli zoppi, dei ciechi, dei peccatori e dei bambini. Senza dubbio era necessario che la grazia li toccasse attraverso i piccoli; cosa che permetteva a Gesù di esultare di gioia davanti alle opere del Padre. Allora è chiaramente manifesto che è Dio che è all'opera ben al di là di quello che i discepoli possono immaginare.

Inutile, dunque, mettere sulle spalle della Chiesa un fardello che non è in grado di portare, volendo fare di lei il luogo dove l'Alleanza sarebbe vissuta in termini ideali. No, al contra-

rio essa porta in se stessa l'appello a lasciarsi "lavorare" dalle logiche dell'Alleanza; essa è costituita da fratelli che si sono ritrovati e che sono in marcia, in un cammino di conversione. Ciò vuol dire che tutti i rapporti istituiti o spontanei che si sviluppano nella Chiesa o a partire da essa, sono destinati a lasciarsi "lavorare" dalle logiche dell'Alleanza; e più ne abbiamo coscienza, più decidiamo di accoglierle e di farvi affidamento, più la Chiesa sarà efficace nella sua azione. Il fatto è che la Chiesa testimonia la Buona Notizia anche a partire dal tipo di rapporti che sviluppa. Essa porta agli uomini il Vangelo non come se fosse un oggetto a lei esterno, ma, al contrario, come impresso nella sua carne, nella sua consistenza sociale.

3.2. Una viva attenzione ai sofferenti

Se tutto ciò che abbiamo preso in considerazione è accettabile, sigifica che la Chiesa non può concepirsi senza una qualche modalità di rapporto privilegiato con i sofferenti, con coloro la cui vita è nella più grande precarietà, con coloro che sono minacciati dalla possibilità di scomparire, sia per morte fisica che sociale.
Di fatto, lungo tutta la sua storia, la Chiesa ha concesso uno spazio importante ai malati, ai poveri, a coloro che vivono in grande precarietà[6]. Anche se, nello stesso tempo, essa sovente rischia di perdere questa relazione viva con i più deboli a motivo degli effetti perversi della specializzazione e della professionalizzazione che possono condurre a trascurare la solidarietà. Il progetto *Diaconia 2013*, nella Chiesa francese è stato giustamente voluto per correggere una tale deriva e ricordare alle comunità che hanno appuntamento con coloro che vivono nell'ombra di morte[7].

3.2.1. La motivazione

Se la prossimità a coloro che soffrono è una costante della storia della Chiesa, non è anzitutto per una ragione etica; non è il frutto di un ragionamento del tipo: «Siamo credenti; questo fatto ci offre dei valori e, per essere coerenti, dobbiamo avere cura di coloro che sono in difficoltà». Certo, questa molla può giocare un ruolo motivante, ma non è la leva principale che ha spinto uomini e donne a consacrare talvolta tutta la vita al servizio di coloro che fanno problema. La molla principale sta nel fatto che la Chiesa non può essere se stessa, non può essere Chiesa se dimentica le persone in difficoltà. Perderebbe la propria

[6] Cf P. CHRISTOPHE, *Les pauvres et la pauvreté, des origines à nos jours*, 2 voll., Paris-Tournay, Desclée 1985-1987, e C. ROYON – R. PHILIBERT, *Les pauvres, un défi pour l'Église*, Paris, L'Atelier 1994, per le parti storiche.

[7] Si vedano le note teologiche elaborate dal comitato teologico di *Diaconia 2013*, così come i numeri dei *Cahiers de l'Atelier* del 2011 e 2012 consacrati alla preparazione di *Diaconia*. Ho contribuito alla riflessione in *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Paris, L'Atelier 2012.

anima; diventerebbe un compartimento stagno a fronte di quello che è il nerbo del Vangelo: l'annuncio del compimento di un'Alleanza che, soprattutto in questo caso, non dimentica veramente nessuno.

Ciò che qui è detto in termini un po' teorici, si verifica nella pratica: instaurare una relazione con delle persone segnate da forme di grande precarietà (in termini di salute, di povertà o di isolamento) porta a rimettere in primo piano le logiche dell'Alleanza; le persone sofferenti non sopportano altra relazione se non quella che è fondata su un semplice «perché sei tu». In caso contrario, tutti i nostri sogni di riuscita, di grandezza, di ottenere riconoscenza, vengono messi alla porta, con delicatezza ma al tempo stesso con fermezza.

Per questo si può affermare che le persone in stato di grande precarietà sono, per i cristiani e per le comunità, delle guide estremamente preziose: esse richiedono una relazione in cui non ci si limita a quanto è dato costatare, ma dove si cerca in ognuno ciò che c'è di più bello, ciò che non è stato ancora espresso.

Questo tipo di rapporti è una figura molto concreta della speranza. Indica il cammino attraverso il quale il corpo di Cristo è in gestazione: mediante un gioco di appelli vicendevoli tra degli esseri che potrebbero farsi paura, ma che sono stati ridonati gli uni agli altri dal Cristo, come fratelli e sorelle[8].

3.2.2. Nelle parrocchie

Ciò che si gioca a livello di relazioni interpersonali può pure prodursi a livello di una parrocchia, di una comunità cristiana: il fatto di stabilire legami regolari con persone in stato di precarietà stimola e nutre la fede. Anzitutto perché offre l'occasione di capire quale rilievo essa assuma per loro, che sovente costeggiano la vita e la morte, e sono dunque esposti ai combattimenti dell'esistenza con una particolare asprezza. E poi perché costituisce l'occasione di passare al vaglio i nostri procedimenti, i nostri modi di organizzarci, ponendo il problema della nostra ospitalità nei confronti di quanti sono in una grande debolezza.

Alcune parrocchie hanno messo in opera delle "reti di vigilanti", che permettono di prolungare questa attenzione alle persone in situazioni difficili, a prescindere dalle persone che sono già impegnate come volontarie o militanti in atti di solidarietà. Nel corso degli anni, a partire da questo tipo di pratiche, e altre ancora, è pos-

[8] Un'illustrazione molto efficace di tutto ciò è data dal libretto di C. MESTERS, *La mission du peuple qui souffre*, Paris, Cerf 2000.

sibile che si sviluppi una sorta di cultura della solidarietà, l'abitudine a uno sguardo più attento a coloro accanto ai quali si passa. Naturalmente gli ambienti ecclesiali con queste attività risultano trasformati. Conseguentemente, le comunità ecclesiali stabiliscono un rapporto diverso, molto più coinvolgente e appassionato con i luoghi nei quali sono impiantate, con coloro che soffrono, il più delle volte lontano dalla vista e in silenzio. Tutto ciò potrebbe essere l'occasione per i cristiani di riscoprire la fraternità come combustibile della loro fede[9].

4. Una fraternità efficace

Attraverso quanto siamo andati dicendo, si declina un modo di pensare e di vivere la fraternità che potrebbe fare colpo nell'attuale contesto di società che, secondo voci autorevoli, starebbero diventando «liquide»[10], soprattutto in ragione del predominio delle leggi di mercato sui legami umani. In queste società, la fraternità può far "cristallizzare" numerose aspirazioni. Prima di tutto, perché essa lotta contro le molteplici forme di solitudine generate dai nostri modelli di vita[11]. E poi, i legami fraterni hanno questo di specifico: che sono donati e dunque non sono sottoposti all'elemento casuale delle nostre storie. Sono dei legami per definizione solidi. Ecco dunque un possibile strumento (la fraternità, appunto) per reintrodurre alcuni punti di appoggio sicuri in realtà mobili.

Detto ciò, quando lo si guardi più da vicino, ci si accorge che questo tema della fraternità non è privo di ambiguità e che, da esso, ci si può attendere il meglio come il peggio.

4.1. Due visioni antagoniste della fraternità

In termini generali, si affrontano due visioni.

4.1.1. Una fraternità forte, ma chiusa

Anzitutto quella dell'affermazione di legami privilegiati stabiliti tra alcuni, a fronte di altri. Si tratta, allora, di una solidarietà forte ma chiusa: questa prima concezione di fraternità oppone un gruppo agli altri e stabilisce tra essi una frontiera invalicabile, quella dei legami ereditati, siano essi quelli del sangue, di una nazionalità, di una cultura o perfino di una stessa appartenenza confes-

[9] È noto che Benedetto XVI ha insistito molto, nel suo insegnamento, sul posto essenziale della carità nella Chiesa. Si vedano la sua prima enciclica *Deus caritas est* e anche il motu proprio *Intima Ecclesiae natura*, dell'11.11.2012, uno dei suoi ultimi testi.

[10] Si pensa qui, ad es., a Z. BAUMANN, *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza 2013[10] e, più in generale, alla grave crisi che colpisce tutti i dispositivi istituiti dovuta alla grande mobilità dei promotori e delle ideologie dell'auto-realizzazione del sé.

[11] Cf R. DEBRAY, *Il momento fraternità*, Paris, Gallimard 2009.

sionale. Questa visione, lo si percepisce subito, è potenzialmente violenta: essa diventa fattore di coesione quando si tratta di affrontare un estraneo; la sua forza si nutre con il fatto di poter porre in, contrapposizione a se stessa, un altro, pronto a essere caricato dei tratti dell'avversario.

Ma questa formazione di una fraternità tutta in chiave di opposizione genera anche gravi situazioni critiche al proprio interno, perché è l'occasione di rivalità tanto più pericolose in quanto sono passate sotto silenzio al fine di garantire un fronte unito. La violenza latente si incontra, dunque, sia alla periferia di questa fraternità, sia anche al suo interno, dal momento che la prima ha il compito di mascherare la seconda. La Bibbia è lungi dall'essere ingenua in materia. Essa descrive tutti i rapporti fraterni come potenzialmente violenti. Si vede particolarmente bene il gioco di questa duplice violenza – all'interno e in periferia – nella storia dei dodici figli di Giacobbe e nel racconto di quanto capita a Giuseppe[12].

4.1.2. Una fraternità universale

Una seconda visione della fraternità è molto più ampia: consiste nell'estendere la fraternità all'insieme della famiglia umana. Ci proclamiamo tutti fratelli, come per esorcizzare le minacce di dissenso che percorrono l'umanità. Il rischio, qui, è tutt'altro: se la fraternità è così larga non si vede più con chiarezza quale legame essa crea. Se è dappertutto, non è forse da nessuna parte? Non si riduce forse a una semplice petizione di principio quasi inoffensiva e inutile per affrontare le temibili sfide del vivere insieme? Anche in questo caso si può affermare che la tradizione biblica ha coscienza del problema: essa sostiene che la famiglia umana è una, interamente derivata da una sola coppia, e pone questo atto di fede come frontespizio di tutta la storia della salvezza. Ma questa unità è messa in crisi a partire dal cap. 3 della *Genesi* e, in certo qual modo, il racconto biblico è anche quello della ricerca di un'armonia tra tutti gli umani, promessa ma non immediatamente accessibile.

Siamo dunque condannati sia a visioni molto ristrette della fraternità, sia a concezioni così larghe che perdono qualsiasi efficacia nella storia? Sembrerebbe che la declinazione evangelica della fraternità apra una terza via.

4.2. La fraternità nel Cristo sollecita la libertà

C'è una specificità della fraternità evangelica? E quale sareb-

[12] Si veda A. VÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, Bruxelles, Lessius 2005. Con C. CHALIER, si può aggiungere che nell'Antico Testamento la tradizione biblica si rifiuta di considerare la fraternità come un semplice fatto, ma, al contrario, lo vede come un dono, un appello al quale il credente è invitato a rispondere. Cf *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, Paris, Buchet-Chastel 2003.

be la sua pertinenza? In che cosa potrebbe essere efficace?
I Vangeli ci fanno scorgere una declinazione della fraternità ancora differente da quelle che abbiamo appena presentato. Che cosa si nota? Anzitutto, una grande diffidenza nei confronti di una fraternità dipendente dai legami di sangue. Basterebbe ricordare la risposta di Gesù a coloro che gli segnalano che sua madre e i suoi fratelli vogliono vederlo: «"Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?". Girando lo sguardo su quelli che gli stavano seduti attorno, disse: "Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre"» (Mc 3,31-35). La vera fraternità, per Gesù, passa attraverso il rapporto con Dio; più precisamente, attraverso un atteggiamento che non è per nulla un rapporto di possesso, di manipolazione, ma che è radicalmente ascolto, disponibilità a lasciarsi istruire e sorprendere da lui. Ciò significa che la fraternità evangelica non è un semplice dato. Essa comporta un assenso credente a un'autorità che ci supera tutti (poiché viene da Dio). Dunque, è sollecitata la libertà.
Ma non è tutto, perché bisogna aggiungere – e ciò è fondamentale – che questo dono di Dio passa attraverso la parola di un uomo – in questo caso, Gesù – e dunque attraverso un rapporto tipico di uomini. Ciò suppone l'accettare che un simile, un uguale – al limite, un possibile rivale – possa istruirmi su ciò che viene da Dio, cioè su quanto è più prezioso e più vitale. In questo caso, tutti i nostri giochetti di paragoni e di rivalità sono presi alla sprovvista. Più precisamente, se ci si ricorda del racconto evangelico, le rivalità non sono camuffate, non sono molto mascherate, come ho già annotato. Ma se esse possono essere dette, è perché non pesano più sulle relazioni. Perché c'è qualcuno che è come noi, che è in mezzo a noi, che le scioglie dall'interno in quanto indica un'altra grandezza che rende risibili le grandezze per cui ci battiamo.
I Vangeli segnalano che è all'opera una fraternità capace di smascherare le rivalità e le violenze, quando si accetta di riceverla dall'alto, di nascere dall'alto, cioè di ricevere ciò che ci unisce come il dono di Dio che passa attraverso quel determinato fratello nel quale potrei vedere un rivale.

4.3. Fraternità "che si immerge"

Nei Vangeli noi scopriamo, dunque, una fraternità inaugurata dall'alto, quando i nostri desideri di grandezza sono radicalmen-

te superati dalla rivelazione della presenza di Dio in mezzo a noi, nella persona di qualcuno che se ne rende testimone semplicemente perché questa fraternità gli è donata. Una tale fraternità è potenzialmente universale. Ogni persona che accoglie il dono di Dio potrà inserirvisi. In tal modo, la fraternità è liberata dalla tentazione delle frontiere chiuse e della violenza che l'accompagna.
Ma sarà preservata dal rischio di trasformarsi in una fraternità a poco prezzo, potenzialmente aperta a tutti ma di fatto incapace di mantenere legami forti, legami che trasformano?

4.3.1. Una fraternità che si "immerge" nei "piccoli"

È qui che interviene una seconda componente della fraternità evangelica, importante come la prima, ma che può essere facilmente dimenticata: è il fatto che questa fraternità aperta a tutti passa pure attraverso un rapporto privilegiato con i più piccoli, con tutti coloro che non vengono nemmeno ascoltati, con coloro che abitualmente non contano. Lo abbiamo visto: il Cristo non cessa di orientare lo sguardo dei suoi discepoli verso tutti coloro che essi avrebbero potuto considerare indegni del dono di Dio. Ora lui, il Cristo, segnala che sono proprio questi che lo accolgono per primi. Meglio: egli segnala una così grande prossimità tra costoro e lui, che talvolta si identifica con loro. Se si deve rendere conto di questo aspetto stupefacente del messaggio evangelico, bisogna forse ritornare a quanto abbiamo detto a proposito del soggetto dell'Alleanza: le persone che vivono in grande precarietà sono istintivamente disposte all'alleanza; è il solo tipo di rapporto che esse accettano. Mentre noi, invece, siamo molto ingombri di tipi di preoccupazione che mettono tutto questo in secondo piano. A partire da ciò, possiamo facilmente comprendere perché i piccoli, i poveri, gli umili e coloro che vivono le grandi precarietà, hanno rappresentato per Gesù il punto d'appoggio privilegiato per l'annuncio della Buona Notizia. Essi l'attendevano per primi. Meglio ancora: essi sostenevano con tutte le loro forze la vittoria delle logiche dell'Alleanza, perché per loro era questione di vita o di morte. Da allora, il nostro desiderio di fraternità non soltanto è rimesso in gioco rinnovato; esso ribalta anche i nostri riflessi condizionati che fanno paragoni, misurano e classificano e, facendo ciò, disprezzano, tendono a scartare alcuni e talvolta distruggono anche. Visto così, il nostro desiderio di fraternità si mostra capace di trasformare realmente, a un tempo, le relazioni interper-

sonali e quelle che si sviluppano attraverso rapporti istituiti. Esso, in effetti, propone un criterio che non è soltanto di giustizia, ma anche di verità: una fraternità che non avesse come prima preoccupazione i più deboli potrebbe essere semplicemente un'operazione di conforto, di promozione o di difesa d'interessi. Tutte le forme di solidarietà possono essere passate al vaglio di questo criterio.

4.3.2. Una fraternità operativa

E poi, questa fraternità non si limita certamente a enunciare dei principi. Essa si esprime, si sviluppa, dà luogo a delle realizzazioni. Essa fa dunque cogliere, concretamente, a che cosa può rassomigliare un vivere insieme ispirato dal Vangelo. E si scopre che ciò permette di sfuggire sia alle chiusure e alle violenze latenti, sia all'indifferentismo della legge generale che non può indirizzarsi ad alcuna persona in particolare. Il Vangelo, allora, diventa interessante per i nostri contemporanei, perché indica molto concretamente dei cammini che permettono di vivere insieme senza mettere da parte coloro le cui capacità sono sminuite, ma, al contrario, ritornando continuamente alle loro aspirazioni.

5. Conclusione

Michel Dujarier ha dimostrato che il termine *adelphotès*, fraternità nel senso di legame fraterno, è una creazione del greco del Nuovo Testamento. Il termine non è testimoniato da nessun'altra parte nella letteratura dell'epoca. Per molti Padri della Chiesa, "fraternità" era molto semplicemente il nome proprio della Chiesa[13]. Vale a dire che questa connotazione dei legami costituiva un riferimento molto forte, capace di veicolare la Buona Notizia. Credo che oggi questo aspetto della fraternità ritrovi una pertinenza analoga: la dimensione della fraternità è componente essenziale di ciò che oggi riesce a far intendere il Vangelo. Se la fraternità ci riguarda e ci impegna, non è come strumento che aiuterebbe a rendere attraente il nostro messaggio; ma ci riguarda semplicemente perché una tale fraternità evangelica fa risuonare la Buona Notizia nel linguaggio dei rapporti umani.

[13] Cf M. DUJARIER, *L'Église-fraternité*, vol. 1: *Les origines de l'expression «adelphotès-fraternitas» aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Cerf 1991; ID., *Église-fraternité, l'ecclésiologie du Christ-frère aux huit premiers siècles*, vol. 1 : *L'Église s'appelle «Fraternité» (Ier-IIIe siècle)*, Paris, Cerf 2013; il secondo vol. è previsto in questo 2014.

L'ACCOGLIENZA DEL *CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA* NELLA CATECHESI

Esperienze e criteri per una piena ricezione

JOËL MOLINARIO

1. Introduzione

Gli organizzatori di questo Congresso mi hanno chiesto di individuare dei criteri per una piena ricezione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC). La posta in gioco è molto importante per noi catechisti. Ma l'argomento non è così semplice come potrebbe sembrare a prima vista.

Il papa Benedetto XVI in *Porta fidei* e poi papa Francesco ci hanno molto illuminati al riguardo, mettendo in prospettiva l'anniversario dei vent'anni del CCC, la celebrazione dei cinquant'anni dell'apertura del Concilio Vaticano II, ma anche il Sinodo dell'ottobre 2012 sulla nuova evangelizzazione (NE), per la trasmissione della fede.

Concilio Vaticano II, Anno della fede, Sinodo sulla NE compongono un insieme che ci permette di meglio comprendere e accogliere il CCC all'interno dell'azione catechistica della Chiesa. Il CCC non è un documento isolabile nella vita della comunità ecclesiale, né una espressione fossilizzata della sua dottrina. Esso è venuto a riaffermare, come diceva già Paolo VI, che il Concilio Vaticano II è, in continuità con la Tradizione, l'autentica espressione teologica di oggi.

Dunque, il comprendere e l'accogliere il CCC nell'attività catechistica non può essere fatto che da una parte tessendo il legame organico che collega il CCC al Vaticano II, dall'altra parte reintegrando lo statuto del CCC in ciò che la Chiesa dice della fede; in terzo luogo, infine, inquadrando il CCC come uno strumento al servizio della NE.
Ciò corrisponde alle tre parti del discorso che vorrei qui sviluppare.

2. Il CCC e il Vaticano II

Non è un segreto per nessuno che il CCC è stato accolto in modo diverso nella Chiesa[1]: accolto in modo diverso in base alle Chiese, ai teologi, ai catechisti[2]. Una certa diffidenza nei confronti del catechismo si è consolidata stabilmente in molti responsabili della catechesi specialmente in Occidente; diffidenza che risale agli inizi del XX secolo, e che ha avuto, in parallelo, un'accoglienza esagerata in alcuni, che hanno fatto del catechismo la soluzione di tutti i problemi. Ciò non ha sempre permesso una corretta e serena ricezione del CCC. Formulo qui l'ipotesi che la ricezione moderata del CCC nella catechesi, soprattutto in Europa e America, e – all'opposto – la ricezione eccessiva per altri, sono avvenute a motivo di una immagine falsata del catechismo così come si è propagata in Europa a partire dal periodo della cosiddetta Restaurazione, agli inizi del XIX secolo. Non posso qui sviluppare l'argomentazione storica; del resto, i lavori di ricerca condotti nell'ISPC da 60 anni a questa parte ne fanno fede[3], ma possiamo ritenere che la nozione di catechismo ha mutato di significato nella Chiesa tra il Concilio di Trento (1545-1563) e il Concilio Vaticano I (1870). Il *Catechismo romano*, detto del Concilio di Trento, volle essere uno strumento utile a suscitare il desiderio di conoscere Gesù Cristo, con l'impegno per i pastori di adattare le pedagogie convenienti ai diversi credenti, nello spirito degli umanisti del Rinascimento e al fine di costruire dei soggetti credenti. È ciò che esprimeva Carlo Borromeo, il santo patrono dei catechisti, nella prefazione così spesso citata del *Catechismo del Concilio di Trento*. Quanto ai catechismi del XIX secolo, invece, essi insistevano su un testo da imparare per sottomissione a un principio di autorità e considerato come strumento indispensabile per la salvezza e la

[1] Si vedano, al riguardo, M. Simon, *Un catéchisme universel pour l'Église catholique. Du Concile de Trente à nos jours*, Leuven, Leuven University Press 1992, e il nostro recente testo: *Le catéchisme, une invention moderne. De Luther à Benoît XVI*, Montrouge, Bayard 2013, cap. VI, pp. 167-210.

[2] All'Institut Supérieur de Pastorale Catéchéthique (ISPC) di Parigi, questa diversità nella ricezione del CCC è ben espressa dall'origine intercontinentale dei nostri studenti.

[3] Penso al considerevole lavoro svolto da sr. Élisabeth Germain. Cf ISPC, *Fonds Élisabeth Germain* e anche CITP, *Hommage à Élisabeth Germain*, in www.pastoralis.org

vita eterna. In effetti, i catechismi di quest'epoca erano impostati sulla difensiva e hanno finito per impegolarsi in una serie di tre polemiche principali. Anzitutto verso i *protestanti*, scelta che comportò un arretramento significativo del posto della Scrittura nel processo catechistico; poi verso i *giansenisti*, da cui una forte tendenza al moralismo; e, infine, la polemica con le idee dei *Lumi*, da cui sono derivati un impoverimento spirituale e un intellettualismo forzato.

Il Sinodo del 1985, il papa Giovanni Paolo II e il card. Ratzinger rilanciarono l'idea della redazione di un catechismo per tutta la Chiesa cattolica. Due punti di riferimento si presentarono allora come imprescindibili: il *Catechismo del Concilio di Trento*, con la prefazione attribuita a San Carlo Borromeo, e il Concilio Vaticano II, definito da Paolo VI come il grande catechismo del XX secolo. Il Magistero, al fine di scrivere un catechismo frutto del Vaticano II, evitò accuratamente il riferimento ai catechismi dell'Ottocento e di inizi Novecento. Ciò non toglie che, almeno in Occidente, l'impatto culturale di questi catechismi intessuti di polemiche e di restaurazione, sia stato così forte che il vocabolo "catechismo" rinvia fatalmente e ancora oggi a quell'epoca particolare e a un'immagine sclerotizzata dei catechismi, intesi come testi collocati sulla difensiva, nutriti di una teologia che il p. de Lubac qualificava come estrinsecista[4], fuori della natura creata. Il termine "catechismo" porta dunque in sé un grande malinteso; di qui l'impellente necessità di radicare il progettato CCC del 1992-1997 nell'evento e nei testi del Vaticano II.

Questa volontà di inscrivere il CCC tra i frutti del Concilio Vaticano II non fu facile da tradurre in atto, perché i padri del Concilio non avevano voluto promulgare un catechismo universale, per paura, al dire del card. Ciriaci, di «congelare la dottrina»[5]. In effetti, i padri conciliari avevano in testa la concezione prevalente di "catechismo", il cui modello di riferimento veniva loro dal sec. XIX, e avevano quindi alcune riserve a riscrivere un catechismo così concepito, proprio quando stava prendendo corpo una nuova concezione del rapporto Chiesa-mondo, ma soprattutto proprio quando, qua e là, a opera di nuovi, grandi figure della teologia, si registrava una ripresa con accenti innovatori della questione del Soprannaturale e della Rivelazione. Pertanto, l'inte-

[4] H. DE LUBAC, *Soprannaturale*, Milano, Jaka Book 1978; ID., *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des âptres*, Paris, Cerf 2008; ID., *Ateismo e senso dell'uomo*, Assisi, Cittadella 1968.

[5] M. SIMON, *Un catéchisme universel pour l'Église catholique*, pp. 214-232; J. MOLINARIO, *Le catéchisme, une invention moderne*, cap. IV, pp. 141-155.

resse di alcuni padri per un catechismo, dimostrato nelle commissioni antepreparatorie, si trasformò nel corso delle quattro sessioni conciliari nella scelta di offrire solo orientamenti catechetici e catecumenali[6]. In realtà, la riserva dei padri conciliari nei confronti di un catechismo universale era di natura simile alla diffidenza dei catechisti occidentali nei confronti della pubblicazione del CCC. La difficile recezione del CCC da parte dei catechisti in Occidente non è stata dunque una questione di cattiva volontà, ma anzitutto il frutto di un malinteso circa la natura del catechismo.

Il legame organico del CCC col Vaticano II è stato sottolineato in termini pastorali da Giovanni Paolo II. In *Fidei depositum*, il *motu proprio* per la pubblicazione del CCC che vi fa da introduzione, Giovanni Paolo II torna con insistenza sul Concilio Vaticano II e l'anniversario della sua apertura, così come sulla felice memoria di Giovanni XXIII e sulla gioia che sperimentò personalmente nel partecipare a «queste assise della Chiesa» che nutrono il presente catechismo.
Il collegamento con il Vaticano II è rimarcato in termini più teologici nei due capitoli introduttivi del CCC, che hanno lo scopo di eliminare ogni possibile malinteso teologico sul suo statuto e sulla dottrina ivi esposta. «Perché la fede – dice il CCC – è la risposta dell'uomo a Dio che gli si rivela»[7]. Come mai il CCC ha bisogno di ridire questo? Per evitare di confondere questo catechismo di tutta la Chiesa con i catechismi del XIX secolo e degli inizi del XX, costruiti in tre parti, ove la dottrina cristiana si imponeva per obbedienza esteriore con[8]:
› **1°.** delle verità che noi dobbiamo credere;
› **2°.** dei comandamenti che dobbiamo osservare;
› **3°.** dei mezzi di salvezza di cui dobbiamo servirci[9].
Nel CCC non si tratta di questo. Qui è la teologia del Vaticano II, riallacciata alla grande Tradizione della Chiesa, che entra in gioco. Allora, per fondare bene la nuova costruzione, il primo capitolo del CCC riprende *Gaudium et spes* (GS) per affermare che l'uomo è capace di Dio[10] e che non riposa finché non trova riposo in Lui. Poi il secondo capitolo riprende la dottrina della Rivelazione di *Dei Verbum* (DV), per dire che la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo, grazie soprattutto alla mediazione della Sacra Scrittura, viene a incontrare il desiderio dell'uomo e che la pienezza di questa Rivelazione rende gli uomini partecipi della natura divina[11]. In questo

[6] *Sacrosanctum concilium* (SC) 64, *Ad gentes* 14, *Christus Dominus* 14, *Lumen gentium* 19, ecc.

[7] CCC 26.

[8] Sono quelli che vengono definiti i catechismi "tripartiti" o dei tre "si deve". Cf. É. GERMAIN, *Jésus-Christ dans les catéchismes*, Paris, DDB 1986; J. MOLINARIO, *Le catéchisme une invention moderne*, cap. III, pp. 87-139.

[9] Cf P. BRAIDO, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi. Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450-1870)*, Torino-Leumann, Elledici 1991, p. 381.

[10] CCC 27-30.

[11] CCC 50-141.

inizio del CCC troviamo confermati i grandi slanci teologici di coloro che hanno fatto il Concilio. GS e DV hanno rinnovato il nostro stesso modo di comprendere il catechismo: ecco cosa ci ricordano i primi due capitoli del CCC.

3. Il CCC e la fede

Benedetto XVI in *Porta fidei* scrive così: «Esiste una unità profonda tra l'atto con il quale crediamo e i contenuti ai quali diamo il nostro assenso». La fede è apertura del cuore per Dono di Dio e adesione alle Parole di Dio con la confessione delle labbra. La conoscenza degli insegnamenti è dunque insufficiente – precisa Benedetto XVI – senza l'apertura del cuore che converte le persone[12].

Questa chiave di lettura per l'Anno della fede ritorna qualche linea più avanti quando si tratta del CCC. «Per accedere a una conoscenza sistematica dei contenuti della fede, tutti possono trovare nel CCC un aiuto prezioso e indispensabile»[13]. E Benedetto XVI prosegue: «Nella sua stessa struttura, il CCC presenta lo sviluppo della fede fino a toccare i grandi temi della vita quotidiana. Pagina dopo pagina, si scopre che tutto ciò che è presentato non è una teoria, ma l'incontro con una persona».

Così, questa chiave di lettura ci offre la via per una buona utilizzazione del CCC nella catechesi. Il CCC come «strumento per sostenere la fede» raggiunge il suo scopo quando l'intelligenza delle parole rinvia all'apertura del cuore, ma anche quando, inversamente, la grazia dell'apertura del cuore suscita il desiderio di conoscere meglio colui nel quale il credente ha posto la sua fiducia. La conoscenza di cui si tratta nel CCC non è astratta; si parla di una struttura che armonizza la fede professata, la fede celebrata, la fede praticata e la preghiera, queste quattro parti del CCC che permettono l'incontro con il Cristo[14]. Così, i contenuti della fede del CCC sono indissolubilmente le parole dell'intelligenza della fede e le esperienze umane della fede. La catechesi consiste allora nell'unire intelligenza ed esperienza del mistero di Dio che nessun essere umano può tuttavia realizzare compiutamente[15].

Sant'Agostino ci ha lasciato una formula di una chiarezza abbagliante per comprendere ciò. Commentando il Simbolo degli apostoli, che è trattato nella prima parte del CCC, egli

[12] *Porta fidei* 10.

[13] *Porta fidei* 11.

[14] Annotiamo che ritroviamo qui i quattro elementi costitutivi della vita apostolica di cui parlano At 2,42: insegnamento degli apostoli, comunione fraterna, frazione del pane e preghiera.

[15] H.U. VON BALTHAZAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano, Jaka Book 1991³.

scrive: «Se voi credete *in* lui, è perché credete *a* lui; mentre colui chi crede a lui (*credere Deo*) non per questo crede in lui; perché anche i demoni credono *a* lui». E il vescovo di Ippona spiega che noi siamo resi cristiani a partire dal momento in cui crediamo *in* Dio (*credere in Deum*)[16]. Senza la grazia della relazione con Cristo, l'enunciato resta sterile e il dogma non raggiunge la sua finalità di delineare il mistero del Dio vivente per ogni uomo. È una dottrina di vita – secondo la bella espressione del p. de Lubac – quella che la catechesi, con l'aiuto del CCC, deve promuovere. Su questo punto, i grandi innovatori della catechesi della metà del XX secolo e i grandi teologi che hanno ispirato il Vaticano II erano perfettamente d'accordo[17].

Il papa Francesco (con Benedetto XVI) in *Lumen fidei* riprende questa chiave fondamentale e vi aggiunge una precisazione: «La fede, infatti, ha bisogno di un ambito in cui si possa testimoniare e comunicare, e che questo sia corrispondente e proporzionato a ciò che si comunica. Per trasmettere un contenuto meramente dottrinale, un'idea, forse basterebbe un libro, o la ripetizione di un messaggio orale. Ma ciò che si comunica nella Chiesa, ciò che si trasmette nella sua Tradizione vivente, è la luce nuova che nasce dall'incontro con il Dio vivo, una luce che tocca la persona nel suo centro, nel cuore, coinvolgendo la sua mente, il suo volere e la sua affettività, aprendola a relazioni vive nella comunione con Dio e con gli altri»[18].

[16] «Hoc est etiam credere in Deum, quod utique est quam credere Deo»: *In Ps. 77*, n. 8.

[17] J. COLOMB, *La doctrine de vie au catéchisme*, vol. 1: *Vie nouvelle et nouveau royame*, Paris-Tournai-Rome, Desclée-Cie 1952; G. JIN-SANG KWAK, *La foi comme vie communiquée: fides qua et fides quae chez Henri de Lubac*, Paris, DDB 2011, pp. 49-59. Il *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC) 122 se ne è fatto eco: «Il CCC si riferisce così alla fede come è creduta, celebrata, vissuta e pregata e costituisce una chiamata all'educazione cristiana integrale».

[18] *Lumen fidei* 40.

[19] *Lineamenta* 18, *Instrumentum laboris* 131 e 134. «È dal modo con cui la Chiesa saprà condurre la revisione in corso delle sue pratiche battesimali che dipenderà il volto futuro del Cristianesimo»: n. 131.

4. Il CCC e la Nuova Evangelizzazione

Una volta eliminato il malinteso sullo statuto del CCC grazie al Concilio Vaticano II e all'Anno della fede, possiamo comprendere meglio il suo ruolo nella NE. I documenti concernenti il Sinodo sono ricchi di indicazioni. Farò riferimento a un elemento valorizzato in concomitanza con l'evento sinodale: il catecumenato, ricordato da *Lineamenta*, *Instrumentum laboris* e dalla proposizione 30 del Sinodo stesso[19]. *Lumen fidei*, attraverso due elementi del testo, ci aiuta a operare il legame tra CCC e NE. La fede si trasmette in primo luogo attraverso il Battesimo, che non è un avvenimento puntuale e passato, perché esso coinvolge tutta la vita del cristiano.

«Questo dinamismo di trasformazione – scrive il nostro papa – proprio del Battesimo ci aiuta a comprendere l'importanza del catecumenato e ciò riveste un'importanza singolare per la NE». D'altra parte, e ciò va di pari passo, la ricerca di Dio è presentata nell'enciclica come la strada che seguono i Magi: «per essi, la Luce di Dio si è mostrata come un cammino, come una stella che guida lungo una strada di scoperte»[20]. Ciò rinvia naturalmente all'esperienza del catecumenato.

In che cosa tutto questo riguarda il CCC? Fin dal 1983[21] il card. Ratzinger ha richiamato la struttura teologica del catechismo in quattro parti organicamente collegate tra loro. La fede proclamata (credo), la fede celebrata (liturgia – sacramenti), la fede vissuta (morale) e la fede pregata (*Padre nostro*): questa è la struttura teologica, ripresa dal Concilio di Trento, comune ai catechismi di Lutero[22], e la cui origine risale esplicitamente al catecumenato che la Chiesa ha sviluppato tra il III e il V secolo (e alla vita apostolica, secondo At 2,42). In effetti, ai fini dell'iniziazione cristiana degli adulti, una partecipazione alla vita liturgica della comunità cristiana è necessaria; l'appello a convertirsi, a vivere una vita cristiana in riferimento ai comandamenti, è permanente; infine, la *redditio* che fa seguito alle catechesi sul Simbolo degli apostoli e sul *Padre nostro* scandisce l'iniziazione alle soglie della celebrazione dei sacramenti nella Veglia pasquale[23]. Il Concilio Vaticano II, ispirandosi ai Padri della Chiesa, ha immediatamente voluto l'instaurazione di un siffatto catecumenato per l'epoca attuale, invitando i vescovi a mettere in atto un cammino battesimale per adulti[24], attraverso tappe precise[25].

Come spiegava già il card. Ratzinger, le quattro parti del CCC non corrispondono a un programma da manuale da seguire pedissequamente[26]. Esse sono paragonabili piuttosto a dei fari e a delle boe che orientano i marinai nei passaggi essenziali della loro traversata.

La prova è nel diverso uso catechistico che la Chiesa fa di questa struttura teologica. Nel catecumenato battesimale l'ordine e l'articolazione dei quattro elementi sono dettati dal rituale. Per contro, il CCC ci dice che la catechesi dei piccoli deve essere considerata come un catecumenato post-battesimale[27]. Questa idea consiste nell'affermare che l'essenziale del percorso di iniziazione cristiana deve essere vissuto anche dai bambini o dagli adolescenti già battezzati. Perché il Battesimo non si limita a una pratica li-

[20] *Lumen fidei* 35.

[21] Conferenza del card. Ratzinger a Lione e Parigi, in *Trasmissione della fede e fonti della fede,* Casale Monf., Piemme 1985 o, sotto il titolo *Trasmettere la fede oggi,* in *Sacra Doctrina* 28 (1983) 130-153.

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

[23] RICA 175-186.

[24] SC 64; CCC 1232.

[25] Le quattro parti del CCC evocano una struttura teologica battesimale ma anche teologale. La fede (proclamata e celebrata), la carità (il rapporto con il prossimo nella morale e nei comandamenti), la speranza espressa nelle sette domande del *Padre nostro.*

[26] Si tratta di una struttura teologica di riferimento, e non di un testo da imparare. È quello che esprimeva già il card. Ratzinger nella celebre conferenza cit. poco sopra.

[27] CCC 1231.

turgica puntuale. La grazia sacramentale, in effetti, si sviluppa nell'insieme dell'itinerario che fa diventare cristiani, prima come dopo il sacramento. È in questo che "il dinamismo di trasformazione" del catecumenato può essere considerato come un riferimento per la NE. Dunque, anche su questo punto il CCC fornisce la segnaletica necessaria. Anche se, al contrario degli adulti, l'iniziazione cristiana dei bambini battezzati inizia sovente con il *Padre nostro.* Non è normale introdurre, da subito, dei bambini in una relazione con Dio? Ciò significa che i fari e le boe restano le stesse, ma, secondo il senso del passaggio, l'incontro e l'articolazione delle quattro parti del CCC si fanno in un ordine e in una maniera differente[28]. L'apporto, essenziale e congiunto, del catecumenato e del CCC alla catechesi e alla NE consiste nel portarci a comprendere che tutto l'itinerario catechistico è strutturato sacramentalmente e che la grazia battesimale non è solamente puntuale[29]. Il CCC è, insieme a liturgia, vita fraterna e Scrittura, una delle mediazioni obiettive della fede della Chiesa e, a questo titolo, è adatto a strutturare un itinerario per la vita di ogni uomo. Così, l'esposizione della fede contenuta nel CCC designa e rinvia continuamente all'esperienza viva della fede stessa.

[28] Ciò significa anche che la catechesi post-battesimale dei bambini come la catechesi pre-battesimale degli adolescenti o degli adulti è strutturata secondo la logica teologica del catecumenato battesimale. Cf DGC 59 e 90.

[29] Cf ancora DGC 59 e 90; inoltre: J.-L. SOULETIE, *Le catéchuménat des adultes est-il un modèle inspirateur pour la catéchèse?*, intervento alle Assises Internationales du Catéchumenat, Parigi, ISPC 2010.

[30] Cf *Prefazione* al *Catechismus ad parochos* 5.

5. Conclusione

Il CCC assolve completamente alla sua funzione quando la sua espressione teologica arriva a designare l'esperienza umana della fede in Dio. Quando il suo linguaggio arriva a farci sperimentare il Vangelo che modella una vita, quando la sua espressione dogmatica qualifica l'esperienza credente. In breve, l'opposizione così sovente evidenziata tra linguaggio dogmatico e linguaggio dell'esperienza non ha ragione di esistere. La loro articolazione è vitale.

A questo punto, piuttosto che riassumere la mia esposizione vorrei concludere con una "apertura". Questa mi è suggerita da Carlo Borromeo che spiegava come il catechismo è uno strumento al servizio dei catechisti, e scriveva che il catechista si applicherà prima di ogni altra cosa a far nascere nell'anima del fedele il desiderio sincero di conoscere Gesù Cristo[30].

Così, la finalità del catechismo non è soltanto di nutrire e chiari-

re l'esperienza credente, ma anche di suscitare un desiderio. Il desiderio possiede due dimensioni: l'una teologica, cioè quel desiderio di vedere Dio di cui San Tommaso d'Aquino ha saputo parlare così bene; l'altra pastorale e pedagogica. Perché esiste una pedagogia catechistica del desiderio che concorda pienamente con quanto uno scrittore francese, quattro secoli dopo Carlo Borromeo, diceva delle grandi opere letterarie: «È questo [...] uno dei grandi e meravigliosi caratteri dei bei libri [...] che per l'autore essi potrebbero chiamarsi "Conclusioni" e per i lettori "Incitazioni"». E questo scrittore continuava: «Sentiamo molto bene che la nostra saggezza comincia dove quella dell'autore finisce, e noi vorremmo che egli ci desse delle risposte, quando tutto ciò che può fare è darci dei desideri»[31].

Ponendo il desiderio di Gesù Cristo come finalità del catechismo, Carlo Borromeo ha anticipato il nostro sforzo di una NE. Senza desiderio di Dio, il Vangelo resterà sempre vecchio, perché il desiderio porta al rinnovamento della fede e della relazione con il Cristo. Il CCC, quindi, evangelizza tanto meglio quanto più rende desiderabile la Parola di Dio.

[31] M. PROUST, *Introduction* a *Sésame et les lys* di John Ruskin, pubblicato sotto il titolo *Sur la lecture*, Paris, Actes Sud 1988, p. 32.



Come sta la famiglia?

Scoprilo sul tuo consulente professionale, utile, completo!

Uno strumento agile e professionale che, ogni 2 mesi, attraverso inchieste, dibattiti e documenti **analizza lo stato di salute della famiglia** e offre una comprensione dei temi trattati approfondita e autorevole, **senza perdere di vista i valori cristiani.**

IN REGALO PER TE
la penna a sfera



SCONTO 13%

Abbonati subito a solo € 26,00 anziché € 30,00!

telefona al n. **02.48027575**

fax al n. **0173.296423**

e-mail a: **abbonamenti@stpauls.it** citando l'offerta

internet: **www.edicolasanpaolo.it**

Il tema II

CORRESPONSABILITÀ CATECHISTICA

«Lo Spirito Santo arricchisce tutta la Chiesa che evangelizza anche con diversi carismi. Essi sono doni per rinnovare ed edificare la Chiesa. Non sono un patrimonio chiuso, consegnato ad un gruppo perché lo custodisca; piuttosto si tratta di regali dello Spirito integrati nel corpo ecclesiale, attratti verso il centro che è Cristo, da dove si incanalano in una spinta evangelizzatrice. Un chiaro segno dell'autenticità di un carisma è la sua ecclesialità, la sua capacità di integrarsi armonicamente nella vita del Popolo santo di Dio per il bene di tutti. Un'autentica novità suscitata dallo Spirito non ha bisogno di gettare ombre sopra altre spiritualità e doni per affermare se stessa. Quanto più un carisma volgerà il suo sguardo al cuore del Vangelo, tanto più il suo esercizio sarà ecclesiale. *È nella comunione, anche se costa fatica, che un carisma si rivela autenticamente e misteriosamente fecondo. Se vive questa sfida, la Chiesa può essere un modello per la pace nel mondo*.

Le differenze tra le persone e le comunità a volte sono fastidiose, ma lo Spirito Santo, che suscita questa diversità, può trarre da tutto qualcosa di buono e trasformarlo in dinamismo evangelizzatore che agisce per attrazione. La diversità dev'essere sempre riconciliata con l'aiuto dello Spirito Santo; solo Lui può suscitare la diversità, la pluralità, la molteplicità e, al tempo stesso, realizzare l'unità. Invece, quando siamo noi che pretendiamo la diversità e ci rinchiudiamo nei nostri particolarismi, nei nostri esclusivismi, provochiamo la divisione e, d'altra parte, quando siamo noi che vogliamo costruire l'unità con i nostri piani umani, finiamo per imporre l'uniformità, l'omologazione. Questo non aiuta la missione della Chiesa» (*Evangelii Gaudium* 130-131).

• Progettazione, segno di corresponsabilità

Non potremmo trovare migliore introduzione delle parole di papa Francesco all'intervento di **Salvatore Soreca**, catecheta e collaboratore dell'Ufficio Catechistico Nazionale. Dopo aver sottolineato con forza, nel fascicolo precedente, la corresponsabilità di tutti i credenti nell'annuncio e nella testimonianza del messaggio cristiano, il nostro autore completa ora la propria riflessione, evidenziando con altrettanta forza come l'impegno di tutti debba esprimersi in un'accurata progettazione che valorizza adeguatamente i carismi che ogni credente – secondo le parole del papa – è chiamato a condividere e a mettere fraternamente a disposizione della comunità.

COMUNITÀ CRISTIANA ED EDUCAZIONE NELLA FEDE / 2
Il Progetto Comunitario di Formazione: espressione della corresponsabilità in formazione

SALVATORE SORECA

Riprendiamo la riflessione avviata nel precedente articolo, sviluppando quanto accennato nelle conclusioni pastorali circa il *Progetto Comunitario di Formazione* (PCF), in quanto declinazione pratico-pastorale della responsabilità degli organismi di partecipazione ecclesiale nell'ambito dell'educazione nella fede.
Il PCF, ideato dall'équipe dei formatori presenti e operanti nei diversi uffici diocesani, ha come obiettivo principale orientare e armonizzare i processi formativi riguardanti le diverse ministerialità presenti nella comunità cristiana (catechisti, operatori *caritas*, animatori di gruppi famiglia, animatori liturgici...) declinando in linee formative le scelte fondamentali del progetto pastorale diocesano attraverso il quale la comunità ecclesiale determina il suo agire evangelico.
Attraverso il PCF, la comunità diocesana struttura un sistema di finalità formative condivise, alla luce del quale i singoli uffici realizzano i processi formativi per gli operatori loro affidati. In questo modo si concretizza una sinergia tra il discernimento e la progettazione pastorale, realizzati negli organismi di partecipazione ecclesiale, e l' offerta formativa, al servizio di un agire pastorale unitario.

Preme sottolineare, che quanto si andrà dicendo, non vuole essere un esercizio di *fantapastorale*, ma una possibile declinazione della corresponsabilità ecclesiale in uno degli ambiti, quello formativo, che più degli altri ambiti pastorali soffre di occasionalità, provvisorietà e frammentazione.

1. La centralità della progettazione in formazione

La progettazione è fondamentale per orientare, accompagnare, valutare e verificare l'acquisizione di competenze necessarie da parte degli operatori pastorali.

1.1. Progettazione è...

Pur sottolineando la specificità delle competenze legate alla peculiarità dei diversi servizi, è possibile identificare delle competenze di base che ogni operatore pastorale, in quanto responsabile di processi educativi, deve poter acquisire, far maturare e attuare. Progettare è, quindi, fondamentale per una formazione sistematica, organizzata e armonica: «La progettazione è quindi un insieme di eventi fondato su idee generali ed intenzioni iniziali a partire dalle quali ed attraverso esplorazioni successive, si istituiscono passaggi decisionali interconnessi nei quali le decisioni rilevanti non si assumono in via definitiva allo start del processo, ma tendono ad essere elaborate e rielaborate attraverso modalità incrementali che portano a modificare le premesse originarie e quindi a definire le decisioni minute – anche quelle pre-determinate con largo anticipo temporale – momento – a – momento»[1].

La progettazione garantisce elasticità al processo formativo, perché non si limita a predeterminare i risultati del processo avviato, ma, accompagnando la realizzazione dei passi formativi, li verifica e li implementa. In tale seno nel PCF, l'équipe dei formatori tratteggia delle linee generali, determinando delle finalità globali nelle quali riflettere obiettivi specifici per i diversi itinerari formativi che, nel corso dell'anno pastorale, possono essere ricalibrati e riadattati alla luce del vissuto della comunità ecclesiale[2].

[1] D. LIPARI, *Progettazione e valutazione nei processi formativi*, Roma, Edizioni Lavoro 2009[3], p. 57.

[2] Cf ibidem, pp. 59-60.

La scelta della progettazione facilita nella comunità ecclesiale la lettura della realtà a partire dalle proprie risorse; essa, infatti, è occasione fondamentale per considerare la qualità e la consistenza dei propri operatori: «Più specificamente, lavorare per progetti induce la conoscenza di una metodologia di lavoro di grande rilievo sul piano dell'agire, la sensibilità verso di essa e la capacità di utilizzarla in diversi contesti»[3]. Infatti realizzare un PCF è, per la comunità ecclesiale, esercizio di comunione responsabile, è riflessione condivisa ed è volano di un agire sincronico.

1.2. Principi di metodo

È importante identificare alcuni principi di metodo che devono guidare la progettazione comunitaria in formazione.

1. Sottolineare il necessario protagonismo diretto o indiretto degli operatori pastorali nella definizione delle finalità formative e nella descrizione dei percorsi formativi.

2. Indicare e descrivere con chiarezza le finalità scelte.

3. Sottolineare il valore della corresponsabilità per sostenere la motivazione della comunità ecclesiale nella scelta della progettazione che, necessariamente, ha bisogno di confronto, condivisione, scelte chiare e, quindi, di tempo[4].

Una metafora adeguata alla progettazione, così come ho cercato di pensarla è quella del *bricolage*[5]. La dinamica fondamentale del progetto inteso nel senso del *bricolage* è l'adattamento al materiale posseduto. In altri termini, per la comunità è la possibilità di valorizzare le esperienze formative e le risorse presenti sul territorio, per riorganizzarle, orientarle e così ripensare in modo organico l'offerta formativa diocesana.

Più che nella logica di un fare aggiuntivo per la comunità diocesana, la proposta del PCF è nella linea dell'acquisizione di una mentalità pratico-pastorale, espressione di una forma ecclesiale in stile comunionale-dialogale, per la valorizzazione dell'esistente, al fine di migliorare la qualità della ministerialità ecclesiale.

Va affermato, quindi, che un progetto formativo nasce dal discernimento comunitario e non è affidato alla riflessione e al pensiero di un singolo. È la comunità educativa che mette in campo se stessa:

- leggendo e interpretando la realtà;
- raccontandosi un quadro ipotetico e dinamico verso cui dirigere l'azione educativa;
- definendo un sistema di obiettivi e di competenze;

[3] M. PELLEREY, *Le competenze individuali e il portfolio*, Milano, La Nuova Italia 2010², p. 106.

[4] Cf ibidem, pp. 111-112.

[5] Cf C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon 1962.

- riflettendo strategie formative adeguate per gli operatori pastorali.

Nell'esercizio del discernimento comunitario, nella scrittura comunitaria del progetto e nell'accompagnamento della realizzazione dell'itinerario formativo, la comunità riafferma se stessa e determina il suo sviluppo.

2. Il Progetto Comunitario di Formazione

L'esercizio della responsabilità di tutti i membri della comunità credente nella progettazione formativa sottolinea il protagonismo di tutta la comunità stessa nel determinare il sistema formativo ecclesiale. In particolare quest'ultimo è delineato attraverso l'introduzione del PCF. La definizione di "comunitario" arricchisce la dimensione puramente tecnica legata all'ambito formativo con la fondamentale dimensione relazionale-comunitaria, in quanto contesto in cui accade la progettazione formativa[6], mentre il termine "progetto" determina la sistematicità e l'organizzazione della tensione formativa della comunità ecclesiale.

Il PCF accompagna i formatori della comunità diocesana nella definizione dei diversi iter formativi e permette di adattare l'offerta alla peculiarità dei singoli servizi presenti in comunità.

In quanto testimonianza delle scelte formative condivise, il progetto è elemento di continuità e può ovviare al rischio di frammentazione della formazione degli operatori.

Con il PCF la comunità rende più chiare e consapevoli le motivazioni che sostengono il suo impegno nell'evangelizzazione e nel'educazione alla fede. In particolare, è aiutata a riflettere una formazione che non sia solo comunicazione di una tecnica, ma che sia vera esperienza ecclesiale, nella quale gli operatori pastorali possano ritornare sulla propria vita cristiana alla luce della ministerialità alla quale sono chiamati.

Il PCF è al servizio di una formazione costitutivamente aperta alla speranza, perché orientata allo sviluppo della comunità ecclesiale che, nel suo impegno educativo, accompagna la maturazione della fede del credente e quindi veicola una appartenenza sincera e responsabile.

La motivazione adeguata all'im-

[6] Cf V. MARIANI – E. MELONI, *Costruire l'uomo. Percorsi di progettazione personale e comunitaria*, Bologna, Dehoniane 2004, p. 130.

pegno in una formazione progettata e quindi sistematica, non risiede tanto nei fattori esterni, nelle emergenze che ogni giorno investono la comunità ecclesiale, quanto nella progressiva consapevolezza che nella cura della formazione dei propri operatori, la comunità esprime la sua responsabilità per la costruzione del Regno di Dio. In tal senso, il PCF si pone come strumento al servizio di uno *stare bene* della comunità nel proprio contesto socio-culturale, accompagnandone il processo di rigenerazione e riaffermazione delle motivazioni fondamentali che sostengono il suo servizio nella porzione di popolo nella quale vive.

2.1. I passaggi

L'attenzione alla dimensione motivazionale che sostiene la comunità ecclesiale nel dinamismo di "uscita", di esodo verso le periferie della propria terra[7], stimola la disponibilità formativa dei suoi operatori, i quali si percepiscono come membri particolarmente coinvolti, in ragione del proprio ministero.

Infatti, per sostenere e realizzare l'orientamento positivo in un processo formativo, è necessario, come *primo passaggio*, accompagnare l'operatore pastorale nella consapevolezza della responsabilità legata alla sua disponibilità al servizio in un determinato ambito dell'agire ecclesiale.

È necessario, inoltre, un *secondo passaggio*, che consiste nel depotenziare le difficoltà legate all'impegno formativo, perché possono minare il desiderio. Il PCF, nella sua funzione critica, può aiutare la comunità nella condivisione di tali difficoltà e nel discernerle, per non permettere che esse provochino uno svilimento dell'impegno in formazione.

Il *terzo passaggio* è accompagnare la codificazione del desiderio formativo in finalità formative comunitarie, come già detto, coerenti con le scelte pastorali generali.

Va aggiunta una considerazione: l'impiego di un'équipe di formatori che, alla luce delle indicazioni pastorali, riflettono, valutano e realizzano un sistema di finalità formative, necessita di risorse economiche e umane indspensabili per il corretto funzionamento della strategia pastorale. A mio avviso, la scelta di dedicare energie e risorse a tale prassi pastorale è essa stessa una scelta di progettazione economico-pastorale fondamentale per la Chiesa diocesana, che risponde all'esigenza di una presenza ecclesiale costruttiva e feconda.

[7] Cf *Evangelii Gaudium* 20.

2.2. Le attenzioni

L'elaborazione del PCF permette di realizzare tre attenzioni: *monitorare, valutare e orientare*.

Per quanto concerne la *prima attenzione*, il PCF si configura come un strumento pastorale attraverso il quale l'équipe diocesana può *monitorare* l'offerta formativa della comunità. In particolare, ogni incontro in cui l'équipe rilegge, alla luce del PCF, gli itinerari formativi in cui sono coinvolti gli operatori pastorali, è occasione per ricalibrare il cammino formativo, potenziando scelte maggiormente efficaci nella formazione offerta e correggendo eventuali errori.

Va sottolineato che il PCF ha il vantaggio di orientare l'attenzione della comunità ecclesiale in modo costante alla questione formativa nell'ottica di una responsabilità condivisa.

Il PCF è anche dispositivo *valutativo* (*seconda attenzione*) che si avvale della raccolta sistematica delle istanze formative pensate e proposte a partire dagli obiettivi pastorali. Questa raccolta permette di leggere, interpretare e valutare il livello di sinergia tra la formazione degli operatori pastorali e la vita della comunità per la quale vivono il loro servizio. Il PCF permette di garantire il carattere costruttivo e inclusivo della valutazione, in quanto non è solo verifica dei risultati finali dei diversi itinerari formativi, ma permette di considerare i processi e le strategie messe in opera nei diversi ambiti formativi. Tramite questo dispositivo è possibile una valutazione comune e comparativa realizzata dall'équipe di formazione sul ritmo formativo della comunità.

Così concepito, il PCF documenta i progressi della formazione degli operatori pastorali e quindi può incidere sulla qualità del sistema educativo della comunità ecclesiale.

La responsabilità del PCF è fondamentalmente del vescovo, il quale la esercita indicando chiaramente le linee pastorali fondamentali attraverso le quali guidare la comunità.

All'équipe dei formatori, scelta dal vescovo e dal Consiglio pastorale diocesano, spetta il compito di offrire un servizio di discernimento, di progettazione e di tutoraggio per guidare gli operatori pastorali nella realizzazione del proprio servizio. In merito, potrebbe essere fecondo impostare una PCF *online*, che permetterebbe agli operatori pastorali in formazione di interagire in modo veloce con l'équipe formativa e di accedere a contenuti *online* attraverso i quali approfondire la propria formazione.

ELLEDICI



AICa

Apprendere nella comunità cristiana

Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi

Che valore ha, in ambito catechetico, il contesto organizzativo-istituzionale per la costruzione e la crescita di una comunità cristiana educativa? Su tale intrigante questione si sofferma la presente pubblicazione, attraverso l'apporto di docenti, ricercatori ed esperti qualificati.

Pagine 232. € 20,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

Importante, infine, sottolineare la *terza attenzione* del PCF: *orientativa*. Attraverso la progettazione e la definizione delle finalità formative, gli operatori pastorali sono orientati nel proprio servizio, in quanto ognuno, nello specifico del proprio ministero, è accompagnato verso una matura consapevolezza dei propri carismi per confermare e verificare il proprio impegno. Descrivere, in modo chiaro e strutturato, tutta la ministerialità presente nella comunità ecclesiale e i processi di formazione a essa relativa, può sostenere e orientare un duplice discernimento fecondo e sincero: quello della comunità, chiamata a verificare l'adeguatezza di ogni operatore pastorale; quello del soggetto che deve poter approdare al ministero secondo il carisma che egli sente vivo nella sua esperienza di fede.

In questo è possibile sottolineare la ricchezza del PCF, in quanto permette alla comunità di discernere con prudenza, ponendo attenzione all'aspetto formativo, la diversità dei servizi a cui gli operatori pastorali sono chiamati. In altri termini, il progetto si pone come mezzo per un ulteriore discernimento comunitario sulla ministerialità presente in comunità. Il PCF, quindi, non è solo una tabella in cui riportare semplicemente gli appuntamenti dei diversi itinerari formativi presenti in diocesi, ma è uno strumento attraverso il quale la comunità può curare la continuità della formazione degli operatori pastorali e farlo in modo organico e sistematico.

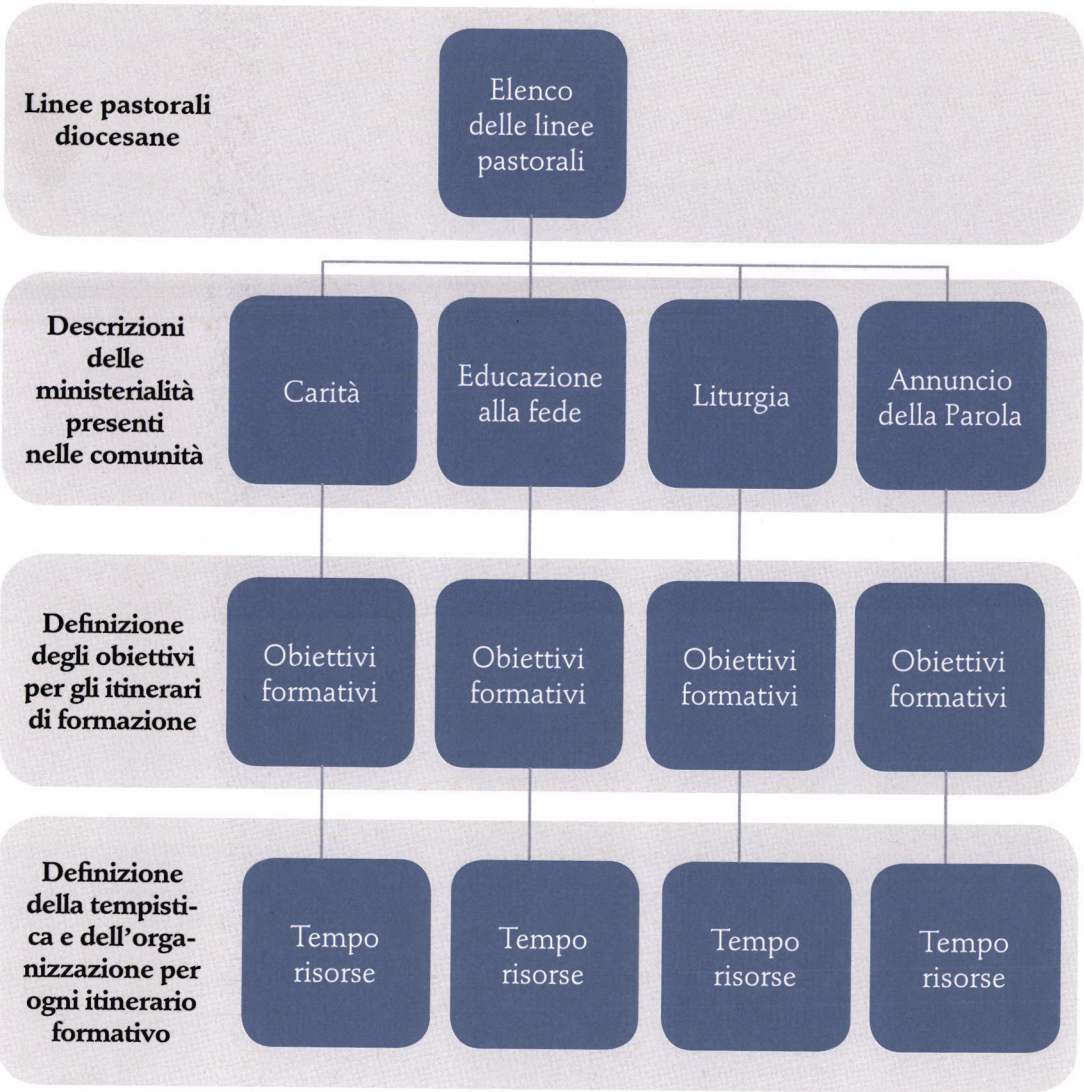
Discernendo in comunità la peculiarità del suo servizio, l'operatore pastorale si determina nel suo essere costruttore di comunità: dall'incisività formativa della comunità intesa come prima responsabile della formazione, a un servizio pastorale che genera appartenenza e costruisce comunità[8].

3. L'elaborazione del PCF

Proponiamo un esempio di elaborazione di un PCF che potrebbe essere adottato nell'organizzazione dell'offerta formativa delle comunità diocesane. Di seguito si descrive la struttura logica del PCF, mentre si lascia alla creatività delle singole équipes la realizzazione dello strumento cartaceo e/o informatico.

[8] Cf L. MEDDI, *Organizzare la formazione dei catechisti in Italia. Elementi di analisi e prospettive*, in *Notiziario dell'UCN* 27 (1998) 4, 57-70; qui p. 63.

Figura 1: *Diagramma logico del PCF*



Nella *prima area* del diagramma logico del PCF, l'équipe dei formatori riporta, in sintesi, le linee pastorali della comunità diocesana, proponendo una gerarchizzazione di tali linee alla luce delle esigenze della Chiesa locale. L'utilità di tale servizio è di garantire un rimando concreto alle indicazioni pastorali del vescovo, alla luce delle quali organizzare la for-

ELLEDICI
Novità



Giovanni Marchioni

Come animare il gruppo di catechesi

Strategie, tecniche, dinamiche

Questo libro concentra l'attenzione sul gruppo e sulle sue dinamiche, offrendo approfondimenti psicologici, strumenti operativi concreti e tecniche di lavoro, al fine di rendere l'incontro di catechesi un'esperienza di fede coinvolgente e bella.

Pagine 128. € 10,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

mazione. In tale senso, il PCF si configura come il punto di aggancio tra il discernimento pastorale del vescovo, coadiuvato dai consigli diocesani (presbiterale e pastorale), e la programmazione formativa per gli operatori della comunità diocesana.

- La *seconda area* è dedicata alla presentazione e descrizione della ministerialità, relativa ai diversi ambiti dell'agire pastorale, messa in atto nella comunità. Tale attenzione permette di realizzare un quadro completo dello sforzo missionario e pastorale della comunità stessa; esercizio che può incidere positivamente sulla struttura motivazionale comunitaria che sostiene la sequela evangelica.
- La *terza area* concerne la scrittura degli obiettivi formativi annuali per ogni itinerario di formazione.

Nel diagramma logico è necessario che la stesura degli obiettivi sia sintetica e chiara. La loro esplicitazione avverrà in sede di elaborazione dei singoli percorsi formativi. Nell'ultima area del PCF, per ogni singolo itinerario si specificano i tempi, i luoghi, la logistica, le risorse impiegate e tutte le altre informazioni necessarie per rendere agevole la partecipazione da parte dei singoli operatori.

Tale scrittura è fatta ponendo attenzione alla corrispondenza del singolo itinerario formativo con le singole ministerialità. Pur nella distinzione e specificità dei diversi itinerari, tale area permette di cogliere la sinergia dell'offerta formativa in quanto declinata dagli orientamenti pastorali del vescovo.

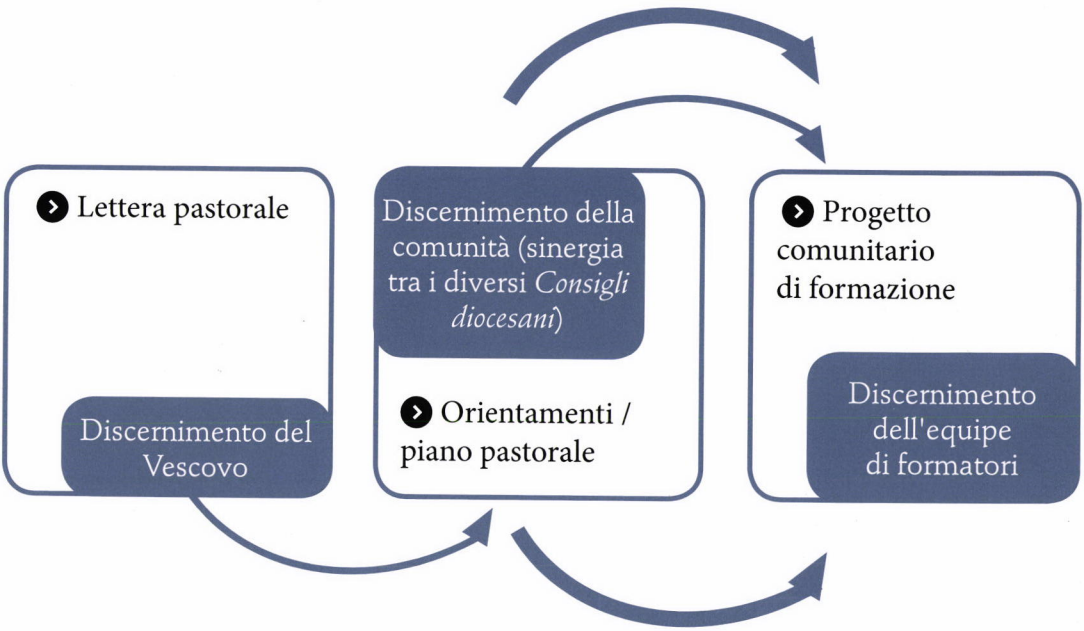
La totalità delle finalità formative descrive il sistema formativo annuale della comunità. Elaborato ogni anno, il PCF è memoria della formazione svolta, strumento per sostenere il dinamismo di autoformazione dei singoli operatori pastorali e preparazione alla programmazione formativa dell'anno successivo.

Come si evince dalla figura 2, in cui si sintetizzano i tre passaggi fondamentali del dinamismo pastorale descritto nei paragrafi precedenti, l'elaborazione del PCF pone al centro l'intima relazione tra il discernimento del vescovo, il discernimento della comunità nei suoi organismi di partecipazione alla vita ecclesiale e la riflessione in ambito formativo.

In particolare è importante, a mio avviso, sottolineare la relazione circolare (le frecce più spesse) tra il secondo e il terzo passaggio evidenziata nello schema. L'elaborazione di

un sistema formativo ecclesiale di qualità influisce positivamente sul processo di maturazione e di un'appartenenza evangelica dei fedeli alla comunità ecclesiale. Di riflesso, un'appartenenza matura e adulta, garantisce un discernimento comunitario per un agire pastorale capace di innervare di Vangelo la storia, i luoghi e la vita degli uomini e delle donne, e, quindi, orientare l'elaborazione di un sistema formativo adeguato per gli operatori pastorali.

Figura 2: *I tre passaggi del dinamismo pastorale*



Il PCF, concludendo, si configura come una scelta pastorale che, puntando sulla centralità dell'integrazione pastorale, realizza una feconda sinergia tra programmazione pastorale diocesana e programmazione formativa.

ESISTENZA NEL TEMPO

ZELINDO TRENTI

1. Felice?

«Se la nostra condizione fosse felice non ci sarebbe bisogno di non pensarci per esserlo» (Pascal, n. 265)

C'è qualcosa di vero in questa provocazione di Pascal.
Tuttavia trascura aspetti del vivere quotidiano che talora affiorano, subitanei e per lo più fugaci: sottendono una pienezza, anche traboccante, in cui l'esistenza è immersa e che presagisce:

- sensazione di pienezza per la novità sorprendente della vita, che incessantemente si rigenera,
- indefinita percezione di un rapporto trasparente da perseguire,
- soddisfazione appagante al conseguimento di una meta ambita,
- emozione viva all'impatto con eventi significativi, magari conturbanti...

Non sono la felicità, ma ne costituiscono l'alimento; per lo meno ne recano il presagio.
Felicità dunque, ma incrinata: resta sempre sottesa l'aspirazione a una pienezza ulteriore, a un futuro sognato, non ancora posseduto. Insomma una felicità in fase di elaborazione, di compimento non concluso, né definito.
Per quanto anche l'attesa e il sogno sono ragione di interiore soddisfazione; si caricano di intensità emotiva, danno al presente uno spessore singolarmente persuasivo.

Anzi, c'è da chiedersi se l'emozione più profonda riguardi la conquista, il premio conseguito, o non piuttosto il futuro che dischiude, l'orizzonte che spalanca, carico di sollecitazione, di speranza e costituisce l'emozione che sembra unificare il tempo e dunque adombrare un possesso e una felicità non corrose dal tempo; si concentra in una progettualità che definisce la persona e la proietta in un futuro agognato...
Tanto più che proprio la progettualità e l'intensità in cui la si vive conferisce spessore e senso al presente, lo riempie di futuro[1]. In questa prospettiva la gioia nasce dal progetto e dalla passione per il progetto: in quanto essere per... l'esistenza umana si realizza e si possiede giocandosi per una causa che l'appassiona: anzi si può dire che più alta e ardua è la causa, più autentica e totalizzante s'impone la passione per conseguirla.
Insomma l'esistenza è intessuta, si nutre[2] – proprio in quanto esistenza – di un continuo tendere oltre... che ne costituisce la risorsa, quasi possa attingere con intima soddisfazione a una fonte inesausta, che le appartiene.

[1] E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff 1980, p. 117ss.

[2] Ibidem, p. 86.

2. Itinerante!

Una situazione si vive; non la si possiede, la si attraversa.
Ciò che reca gioia non è il possesso, che del resto non si consegue mai, ma proprio la corsa al possesso, sempre imprevedibile. È proprio la condizione itinerante, di ricerca, che appassiona.
Lessing ha saputo evocarla in un piccolo aneddoto. «Se Dio mi apparisse – osserva il poeta – tenendo "la verità" nella destra, "la ricerca della verità" nella sinistra e m'invitasse a scegliere, prenderei con trasporto la sinistra. Signore, gli direi, tieni per te la verità: ti si addice. Quanto a me, la ricerca della verità mi basta; non pretendo di più».
La verità della vita sta meno nel conseguimento dell'oggetto che nella passione con cui vi anela, lo cerca. L'esistenza nel tempo non può interpretarsi come possesso; è sempre corsa a...
Perfino nell'atteggiamento credente, Dio riempie l'esistenza non perché chi crede possa vantarne il possesso; ma perché l'ansia di trovarlo non dà tregua; e la consapevolezza del valore supremo che sottende tie-

ne viva la passione di cercarlo e alimenta l'esistenza come progetto, che non vale per quanto ha conseguito, ma per la corsa che ha instaurato per conseguirlo; la soddisfazione sta meno nella sua realizzazione, che nella fatica di realizzarlo.

La vita stessa si costituisce – è vita – in permanente attuazione; con una ridda di stimoli e di sollecitazioni, di trepidazione e di soddisfazione, che la fa parlare nella sua insondabile risonanza.

Vivere e prenderne piena consapevolezza identifica l'esistenza, per tutto quell'apporto di novità, di freschezza, di dono – per sé inesauribili – che offre: quella che Lévinas chiama «jouissance»[3].

Dio è colui che fa essere: ed è proprio la chiamata all'essere di ogni istante che costituisce la vita e il suo fascino: lo stesso fascio di intrecci emergenti è la vita e la lascia affiorare come dono non previsto e gratuito, la carica di richiami a raccoglierne le fila – tutte le fila – che si intrecciano a ogni istante e la rendono incomparabile.

La «jouisance» sorprende e accoglie la vita nel suo emergere dal nulla, nel suo comporsi nell'imprevedibilità della vicenda, nel suo orientarsi sulla traccia di talune intuizioni; e quindi si distende nel tempo: ma proprio questo distendersi le conferisce consistenza e spessore. Una consistenza fragile ed effimera: tuttavia spessa abbastanza per lasciarsi decifrare e per consentire di goderne.

Per sé non è l'approdo che le dà il suo senso, ma la corsa all'approdo: più questo è luminoso e coinvolgente, più riempie e appassiona la corsa che lo va perseguendo; perciò anche l'approdo, in quanto fermenta il tessuto complesso dell'esistenza, ne raccoglie e ne orienta le fila.

Allora le cose di cui l'uomo vive possono non "distrarlo" ma "restituirlo" a se stesso; possono non essere «divertissement» ma «investissement», cioè coinvolgimento che appassiona.

Cosicché il vero dono della vita, l'ambizione che la muove, sta proprio nell'individuare una causa giusta – la mia verità, direbbe Kierkegaard – per giocarvi l'intera esistenza.

3. Mirata

Allora il senso non è nel futuro: è nel presente, pur proiettato nel futuro e sollecitato dalle sue promesse.

[3] Ibidem, p. 82ss. *Jouissance* è temine pregnante nella lingua originale; parole che la interpretano solo parzialmente potrebbero essere: soddisfazione, gioia; talora anche felicità.

La denuncia di un mondo perduto non è la risorsa: la risorsa è l'utopia di un mondo da realizzare. L'uomo non è grande per la nostalgia del passato; è grande per l'aspirazione al futuro. E di per sé non un futuro lontano: la preda e la meta sono indispensabili per iniziare la caccia e per intraprendere il viaggio. Ma di nuovo la passione è nella caccia; è nel viaggio.

L'uomo è costitutivamente processo, progetto, storia.

Pascal che lo riporta alle origini e con lui la tradizione cristiana, mancano il bersaglio. Come loro mancano il bersaglio quanti lo descrivono gettato nel mondo, spaesato, infelice.

Non è affatto infelice.

È felice di competere per arrivare primo, per la conquista di un premio, per l'acquisto di un veicolo, per l'apprezzamento di una donna, per la considerazione di un amico...

Di tutto questo ha bisogno, è vero: ma, mentre risponde al bisogno, vive con soddisfazione la fatica di colmarlo. Magari più tardi il premio, il veicolo, la donna... non gli interesseranno più. Ma la loro conquista l'ha appassionato; gli ha consentito di vivere intensamente, di trepidare e di godere. Proprio questa corsa ha costituito il fermento, ha appassionato l'esistenza. Sconcerta e delude il fatto che la passione si porti su inezie e vanità: una volta conquistate sono anche dimenticate.

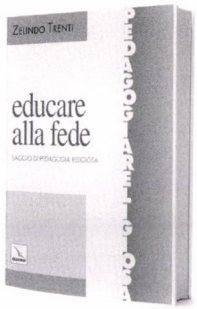
E tuttavia resta la verità della passione provata, dell'intensità vissuta; più questa è stata alta e coinvolgente, più l'uomo ha vissuto e può ancora gioire di aver vissuto. Ha solo da rammaricarsi se intuisce che, oltre alla soddisfazione della corsa, non ha saputo verificare la meta; se oltre la gioia della traversata non si è preoccupato di verificare l'approdo: nel caso, la vita nel suo insieme rischia di risultare priva di senso.

Non priva di valore, ma di risposta. Poteva essere una corsa al compimento. È stata una corsa, magari felice, ma insensata. La vita è stata giocata, con soddisfazione, ma anche sprecata per incuria. Proprio perciò sta la domanda se una corsa insensata non avveleni o per lo meno non incrini la soddisfazione della corsa stessa.

La religione che presume di verificare la posta in gioco, la morale che tende a garantire il significato della fatica umana sono legittime: saranno rifiutate se trascurano la più radicale e costitutiva verità della corsa come tale, dell'itinerario che mettono in atto.

Resta vero che l'azione è più profonda della motivazione per l'azione: è costitutiva, è il tessuto stesso dell'esistenza.

ELLEDICI
Di Zelindo Trenti



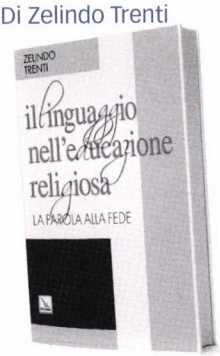
Zelindo Trenti
Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa

L'analisi presentata in questo studio, con prospettiva sempre pedagogica, esplora la fede quale fondamentale esperienza di vita, che anzi può decidere del senso stesso della vita. Il saggio è rigoroso e impegnativo: caratteristiche indispensabili per un pieno recupero di credibilità della fede in un'epoca di forti provocazioni contrastanti.

Pagine 264. € 19,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

ELLEDICI
Di Zelindo Trenti



Zelindo Trenti

Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede

Il volume analizza l'importanza che il linguaggio assume nel nostro tempo. Nello specifico, la riflessione religiosa muove per lo più da interrogativi profondi e appassionanti: si sforza di darvi comprensione e risposta forgiando un linguaggio singolarmente affinato e pertinente, di cui gli interventi proposti offrono ampia documentazione. Il quadro organizzativo globale dell'opera ha privilegiato la riflessione ermeneutica per la rilevanza e autorevolezza che gode nel panorama culturale odierno.

Pagine 248. € 18,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

Ciò non toglie che, dovendo necessariamente correre, o tagliare l'ancora, o imboccare la pista, resti urgente domandarsi dove porti la pista e quale sia l'approdo.
Anzi pare ben strano che l'uomo, nella sua presunzione di essere ragionevole, corra a vanvera, e si lasci condurre dai venti, affidi al caso l'approdo. Resta naturalmente da vedere se egli sia in grado di identificarlo e chi lo affianchi in questa fatica risolutiva: una ricerca non meno appassionante...

4. Nella quotidianità dell'esperienza: intermezzo

4.1. Il canto dei grilli

Se attraverso il parco di sera, d'estate all'imbrunire, avverto attenuarsi man mano in lontananza il rumore della città.
Ma il parco vive ancora.
Se ti soffermi e ascolti si attenua anche man mano lo stridio frenetico delle cicale; subentra, dapprima timido e distanziato poi nitido e corale il canto dei grilli.
È l'ultima voce che odi; resiste a lungo nella notte tiepida, mentre le lucciole tracciano la loro danza fantasiosa...
Poi anche la natura tace: si raccoglie e ritempra le energie in attesa dell'alba, quando tutto torna a fremere, per cantare alla vita.

4.2. Salmo 65

«Così prepari la terra:
ne irrighi i solchi,
ne spiani le zolle,
la bagni con le piogge
e benedici i suoi germogli.
Coroni l'anno con i tuoi
benefici,
i tuoi solchi stillano
abbondanza.
Stillano i pascoli del deserto
e le colline si cingono
di esultanza.
I prati si coprono di greggi,
le valli si ammantano di messi:
tutto grida e canta di gioia!».



Salvatore Currò,
prefazione di Andrè Fossion,
Perché la Parola riprenda suono
Considerazioni inattuali di catechetica
Torino, Elledici 2014, pp. 211, € 22,00

Questo libro vuole uscire dai discorsi già consolidati della catechetica, senza, per questo, sottovalutarli o contestarli, anzi riconoscendoli e riconoscendone persino l'attualità. Esso tuttavia è animato dal desiderio dell'inattuale e perciò mette in campo delle *considerazioni inattuali di catechetica*. Non è l'inattualità di chi è arroccato sul passato, ma l'inattualità di chi tenta di leggere in profondità l'oggi guardando in avanti, magari in una prospettiva di lunga distanza.

Alcune esigenze emergono particolarmente: l'istanza di una relazione educativa e pastorale davvero reciproca, nel segno di uno scambio di doni; l'istanza di intercettare quel luogo profondamente umano, sacrario nascosto del cuore dell'uomo, da cui Dio parla a ciascuno e a tutti, e alla Chiesa stessa; l'esigenza di restituire forza, iniziativa e grazia alla Parola di Dio. La catechesi è accostata non solo all'interno della pastorale catechistica e della vita della comunità cristiana, ma, più radicalmente, dentro le esigenze e le speranze del nostro tempo e, molto concretamente, dentro il movimento di uscita da sé, iscritto nel cuore di ciascuno. Un'*antropologia dell'uscire*, piuttosto che dello *stare a casa*, dell'essere chiamati e interpellati, piuttosto che della progettualità, ispira questo libro; su questa base si intercettano i contributi delle scienze umane. Il rapporto della catechesi con la Parola di Dio è privilegiato, nella preoccupazione che la catechesi ritrovi una fedeltà più radicale ad essa. Più che mediare la Parola, più che correlarla alle esigenze umane, più che oggettivarla, si tratta di *farla risuonare*. Il far risuonare la Parola, o il *produrne l'eco*, si nasconde, d'altra parte,

nel senso stesso della parola *catechesi*. Catechesi è il tentativo di *dar suono* alla Parola; è attivare una serie di condizioni umane, che forse in fondo sono *in-condizioni,* cioè gesti di vera gratuità, perché la Parola possa essere udita. La catechesi *attuale*, in effetti, dice, media, spiega, attualizza la Parola, ma non comprende ancora cosa vuol dire *dar suono alla Parola*. D'altra parte il mondo di oggi ha forse un segreto (*inattuale*) bisogno di risentirne il suono, e ne abbiamo bisogno noi stessi, che siamo parte di questo mondo. Questo libro, quindi, vuole essere un invito e un contributo *perché la Parola riprenda suono.*

L'articolazione dei contenuti, in quattro parti, esprime un precisa logica, individua quattro grandi nuclei tematici, o piuttosto suggerisce quattro gesti o azioni. La prima parte (*Aprire nuovi orizzonti*) invita a non fermarsi alla comprensione di catechesi e di catechetica che abbiamo maturato in questi anni, ma ad avere il coraggio di raccogliere delle istanze nuove che prorompono dall'interno stesso della catechesi e della catechetica. La seconda parte (*Abitare l'umano*) vuole riaprire la questione antropologica della catechesi e vuole suggerire un decentramento sull'umano, sul terreno di tutti, a condizione di abitarlo lasciandosi raggiungere dai richiami di dono, di alterità, di grazia, che lo attraversano (che ci attraversano); l'antropologia della progettualità, che attraversa la catechesi attuale e che nasconde il suo individualismo proprio mentre lo contesta, viene radicalmente messa in discussione. La terza parte (*Ritrovare la Parola*) vuole superare la prospettiva dell'oggettivare la Parola o del correlarla alla vita per aprire quella del mettersi sulla lunghezza d'onda della Parola, facendosene prolungamento, cassa di risonanza, eco e, appunto, suono. La quarta parte (*Situare la comprensione*) tenta di indicare vie di concretizzazione della prospettiva del dare suono alla Parola; ciò implica la rivisitazione di alcuni temi (il rapporto coi sacramenti, il senso della memoria, ecc.) che evidenziano la necessità di relativizzare, ma allo stesso tempo di riscoprire nella sua verità, il senso del comprendere la fede, con cui la catechesi da sempre ha a che fare. Giacché i capitoli sono nati come saggi o articoli autonomi, il lettore troverà alcune ripetizioni, alcuni temi che ritornano da punti di vista diversi, alcune istanze che prima affiorano soltanto e poi emergono con più chiarezza. Questi limiti potranno però trasformarsi in possibilità di maggior approfondimento e verifica di quanto proposto. Il libro cerca verifica e confronto e si rivolge ai catecheti, ma anche ai pastori, agli educatori, ai catechisti, agli animatori della pastorale; vuole intercettare soprattutto coloro che avvertono la necessità di dare un nuovo orizzonte, di tipo esodale, più umano e più evangelico insieme, alla catechesi, alla pastorale e alla vita ecclesiale attuale.



Salvatore Soreca

La formazione di base per i catechisti. Criteri, competenze e cenni di metodologia

Roma, LAS 2014, pp. 200, € 14,00

Salvatore Soreca, Aiutante di studio dell'UCN, Direttore dell'UCD di Benevento e docente di teologia pastorale e catechetica ci offre, con questo testo, un approfondito e documentato studio sull'annoso e non ancora risolto problema di una adeguata formazione dei nostri catechisti.
Ne affidiamo una presentazione dettagliata a Ubaldo Montisci, docente all'Istituto di Catechetica della Pontificia Università Salesiana, così come possiamo coglierla nella prefazione al volume.

«Nel laborioso sforzo di riforma, intrapreso dalla Chiesa italiana a partire dal Vaticano II, quello della *formazione* risulta uno degli impegni prioritari e più richiamati nei pronunciamenti programmatici. La formazione è considerata oggi un elemento determinante nelle nostre società e si presenta come un'attività complessa, differenziata ed eterogenea.
L'urgenza e, al tempo stesso, la problematicità nella scelta del dispositivo formativo si avverte anche nel momento in cui si parla di *formazione dei catechisti*. È un compito vitale perché dalla loro qualità dipende in gran parte la capacità evangelizzatrice delle nostre comunità ed è nota l'insoddisfazione che regna in questo delicato settore dell'attività ecclesiale.
L'attuale impianto formativo è inadeguato perché il persistente "scollamento" tra finalità pastorali e formative non lo rende idoneo a mettersi efficacemente a servizio di un'autentica evangelizzazione: pensata per un contesto di cristianità sociale, nel quale era sufficiente "nutrire" una fede già data, la formazione dei catechisti stenta a prendere atto della nuova situazione di pluralismo culturale e religioso,

in cui la fede cristiana non è più un dato normalmente acquisito ma deve essere "generata" o "rigenerata".
In questo contesto si inserisce il presente studio che offre delle riflessioni teoriche e indicazioni operative stimolanti. Un primo elemento significativo è costituito dal *ricorso a tutte e tre le dimensioni che animano la catechesi*, quella teologica, pedagogica e comunicativa, strettamente intrecciate per dar vita a un quadro teorico capace di sostenere poi l'impianto formativo proposto.
I punti di riferimento interessano *quattro orizzonti: antropologico, ecclesiologico, culturale e comunicativo*. In particolare, vi si trovano enfatizzati: la visione di uomo fondamentalmente aperto alla Parola rivelata, costitutivamente relazionale, in tensione permanente verso la maturità; il "noi ecclesiale", in una comunità ermeneutica che assume il Crocifisso come propria identità; l'urgenza di abitare la modernità in modo ermeneutico, cioè libero ma responsabile; la comunicazione rituale empatica e lo stile del farsi accanto, tipico di micro-comunità empatiche.
Sulla base di questi presupposti, trovano un originale sviluppo i concetti di *catechesi come circolarità comunicativo-educativa*, e di *apprendimento trasformativo*, caratterizzato dalla centralità dell'educando e della dimensione esperienziale.
Un altro elemento qualificante è dato dall'opzione di *pensare la formazione in termini di "competenze"*. Questa scelta sottolinea la necessità di andare oltre l'approssimazione con cui ancora frequentemente si risolve la formazione degli operatori pastorali. Alle tre classiche dimensioni della formazione (essere, sapere e saper fare) e a quella ormai acquisita nel mondo della formazione ecclesiale del "saper stare con", viene aggiunta una quinta "macro-competenza", quella del *"saper stare in"*. La sottolineatura di quest'ultima competenza, che ruota intorno al concetto di inculturazione, è un primo tentativo coraggioso di attirare l'attenzione su una nuova dimensione della formazione, una intuizione "promettente" seppure bisognosa di ulteriore elaborazione.
Per quanto riguarda le linee generali per una proposta formativa, nelle pagine del libro sono condensate le migliori intuizioni dell'attuale riflessione catechetica sulla formazione. Le *scelte di metodo* sono quattro: il *gruppo* di formazione inteso come micro-comunità empatica di pratica; il modello formativo del *laboratorio*; il *"Progetto personale di formazione"*, con le finalità di monitorare, valutare e orientare l'attività formativa; l'*équipe dei formatori*, che mette in campo un atteggiamento di cura qualificante e promovente l'autoformazione dei catechisti.
Si è di fronte a un lavoro non "buono" – nel senso di accomodante – ma "provocante", per le tesi che vi sono sostenute. Il te-

sto si limita a presentare elementi teorici, ma l'autore da anni sta sperimentando con esisti incoraggianti nella vita concreta della sua diocesi l'applicazione pratica delle sue riflessioni e intuizioni».

e ancora...

Antonio Rosmini,
a cura di Giovanni Chimirri

La buona educazione. Antologia commentata delle "Opere Pedagogiche" (trasposte in italiano corrente)

Pavia, Bonomi Editore 2013, 123 pp., € 12,00

Il volumetto ben si inserisce nel progetto pastorale della Chiesa italiana per il corrente decennio, incentrato sul tema dell'educazione. L'antologia, di fatto, offre al lettore alcuni testi fondamentali di un pensatore che, intorno alla problematica educativa, ha sviluppato illuminanti riflessioni. Per il Rosmini «l'arte dell'educazione è un'imitazione dell'educazione divina». Ciò evidenzia il carattere spirituale dell'educazione stessa e il suo fine etico-religioso, senza il quale ogni formazione umana perde senso: «tutte le qualità dell'allievo, se non sono ben finalizzate, non producono grandi uomini ma mostri».
Le opere pedagogiche del Roveretano, da cui son tratte le citazioni riportate, risultano poco note e poco studiate. Molto opportunamente sono riproposte nel testo che presentiamo, in un'agile scelta antologica, trasposte in italiano corrente, introdotte e commentate.
In tal modo, viene offerta anche ai non specialisti la possibilità di avvicinarsi in modo facilitato e rapido a un classico del pensiero cristiano.
Una testimonianza storica, una miniera di alti pensieri e un prontuario d'insegnamenti utili per ogni pastore, genitore, educatore e catechista, per il quale la pedagogia è missione e dedizione al bene autentico e integrale del minore e del catechizzando.

[Ignazio Fraccalvieri],
a cura di Antonio Ciaula

Catechismi al ciclostile. I cinque testi di don Ignazio Fraccalvieri
Una sperimentazione degli anni Sessanta e Settanta nella parrocchia S. Michele Arcangelo di Bari-Palese

Bari, Edizioni Litopress 2013, 335 pp., € 15,00

Il volume ha valore di documentazione storica: testimonia, infatti, una sperimentazione catechistica vissuta a Bari negli anni del Concilio e in quelli appena successivi. Protagonista è don Ignazio Fraccalvieri, parroco dal 1957 al 1975 nella frazione di Palese (Bari). Questi, negli anni in cui cade in disuso il formulario di Pio X senza essere immediatamente sostituito da qualche altro strumento catechistico "ufficiale", pensa a cinque testi catechistici (uno per ogni anno delle elementari) che illustrano la "dottrina" valorizzando ampiamente il disegno. Da sottolineare è il fatto che i fascicoli, qui ripubblicati in forma anastatica, sono frutto di un'opera volutamente collettiva animata dal Fraccalvieri: un'opera redazionale che ha coinvolto catechisti, genitori e insegnanti della parrocchia.
Il testo conserva quindi la memoria di un'esperienza che si colloca nel momento della primissima attuazione del Vaticano II, sviluppatasi mentre la Chiesa italiana andava elaborando il *Documento base* e i primi testi catechistici ufficiali del postconcilio.

indice dell'annata 2013-2014

1

Editoriale: All'inizio l'amore 1

Il tema I: Pastorale di iniziazione: Battesimo / 1 2
- La pedagogia d'iniziazione nella catechesi *(+ J. Salinas Viñals)* 3
- Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana secondo il modello del catecumenato *(A. Romano)* 12
- La pastorale battesimale: un'opportunità per accogliere ed evangelizzare le famiglie / 1 *(A. Fontana)* 25

Il tema II: Nuovi movimenti e comunità ecclesiali 38
- La pastorale catechistica nei nuovi movimenti e comunità ecclesiali *(R. Romio)* 39

Attualità: Il documento base, traduzione italiana del Concilio *(S. Currò)* 55

Esperienze: La *Koinonia Giovanni Battista* al servizio della nuova evangelizzazione *(O. Bagnoud)* 64

Libri: Testi per approfondire 79

2

Editoriale: Catechesi, tra limite e peccato 1

Il tema I: Pastorale di iniziazione: Battesimo / 2 2
- La pastorale battesimale: un'opportunità per accogliere ed evangelizzare le famiglie / 2 *(A. Fontana)* 3
- Genitori e iniziazione cristiana dei figli. Dal contributo esterno alla corresponsabilità piena nella comunità *(A. Romano)* 13
- L'esperienza religiosa nella crescita umana del bambino *(A. Peiretti)* 29

Il tema II: Adulti e iniziazione 40
- Adulti e iniziazione. Tra identità e identificazione *(L. Bersano)* 41
- L'adulto nella fede: traguardo dell'iniziazione cristiana? / 1 *(U. Montisci)* 64

Libri: Testi per approfondire 79

Editoriale: "Aspettare" o "uscire"? 1

Il tema I: Pastorale di iniziazione: Cresima 2
La Cresima, tra teologia e pastorale *(A. Fontana)* 3

Il tema II: Pastorale di iniziazione: adulti e famiglia 23
«Quando sono debole è allora che sono forte»: le fragilità della famiglia, risorsa per un cammino di fede? *(M. e M. Invernizzi)* 24
Catechesi familiare e ispirazione catecumenale / 1 *(E. Vera Barroso)* 39

Il tema III: Nuovi movimenti e comunità ecclesiali 50
Uno sguardo sui nuovi movimenti e comunità ecclesiali. Analisi esemeplificativa di alcuni movimenti *(R. Romio)* 51

Prospettive: Immaginare la catechesi "oltre la catechesi". Alcune riflessioni di Sergio Lanza *(P. Sartor)* 68

Formazione. Spiritualità del catechista
Fedeltà *(Z. Trenti)* 76

Editoriale: Una catechesi di "Quaresima senza Pasqua"? 1

Il tema I: Gioia e catechesi 2
La "bella notizia" dà gioia: una catechesi in dialogo con l'uomo contemporaneo *(G. Giacometti)* 4
L'evangelizzatore e la spiritualità della gioia *(M. Signoretto)* 21

Il tema II: Adulti nella fede 45
L'adulto nella fede: traguardo dell'iniziazione cristiana? / 2 *(U. Montisci)* 46

Il tema III: Famiglia e catechesi 57
Catechesi familiare e ispirazione catecumenale / 2 *(E. Vera Barroso)* 58

Dibattiti: Esperienza e dottrina nella catechesi. Risonanze di un recente dibattito *(G. Casarotto)* 71

Libri: Testi per approfondire 80

indice dell'annata 2013-2014

5

Editoriale: Una catechesi dei "mirabiliora" 1

Il documento: *Generare alla vita della fede*
- Presentazione della Nota catechistico-pastorale *(A. Bollin)* 2
- *Generare alla vita della fede.* Nota catechistico-pastorale *(+ B. Pizziol)* 5

Il tema I: Famiglia e catechesi 31
- Catechesi familiare e ispirazione catecumenale / 3 *(E. Vera Barroso)* 32

Il tema II: Corresponsabilità catechistica 41
- Comunità cristiana ed educazione nella fede / 1

La corresponsabilità nella progettazione pastorale e formativa *(S. Soreca)* 42

Attualità: *Evangelii Gaudium* e nuove prospettive pastorali e catechistiche *(A. Fontana)* 53

Formazione. Spiritualità del catechista
Fedeltà e impegno personale *(Z. Trenti)* 73

Libri: Testi per approfondire 78

6

Editoriale: Alla fine l'amore 1

Il tema I: Evangelizzare oggi. Prospettive e strumenti 2
- Annunciare la salvezza. Che vuol dire "essere salvato"? *(G. Defois)* 3
- Evangelizzare la cultura *(F. Bousquet)* 14
- Una fraternità che sia buona notizia *(E. Grieu)* 32
- L'accoglienza del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nella catechesi.

Esperienze e criteri per una piena ricezione *(J. Molinario)* 48

Il tema II: Corresponsabilità catechistica 57
- Comunità cristiana ed educazione nella fede / 2

Il Progetto Comunitario di Formazione: espressione della corresponsabilità in formazione *(S. Soreca)* 58

Formazione. Spiritualità del catechista 68
Esistenza nel tempo *(Z. Trenti)*

Libri: Testi per approfondire 73

Indice dell'annata 2013-2014 78

ELLEDICI catechesi

GIOVANNI MARCHIONI

Come animare il gruppo di catechesi
Strategie, tecniche, dinamiche

Questo libro concentra l'attenzione sul gruppo e sulle sue dinamiche, offrendo approfondimenti psicologici, strumenti operativi concreti e tecniche di lavoro, al fine di rendere l'incontro di catechesi un'esperienza di fede coinvolgente e bella.

Codice 05648 · Pagine 128 · € 10,00



NOVITÀ

Scrivi a vendite@elledici.org
Telefona +39 011 95 52 111
Acquista in libreria e su www.elledici.org

ELLEDICI
idee per crescere

Catechesi

Per un anno catechistico 2014-2015 fruttuoso



Tutto lascia prevedere l'imminente **anno pastorale 2014-2015** come particolarmente ricco e stimolante anche sotto il profilo catechistico, ancora positivamente scosso dall'onda lunga provocata dalla *Evangelii Gaudium* di papa Francesco e più direttamente animato dalle indicazioni dei *nuovi Orientamenti della CEI* in tema di catechesi e dai lavori del prossimo *Sinodo sulla famiglia*.

Alla luce di queste prospettive la rivista *Catechesi* ribadisce la sua disponibilità ad animare ed accompagnare, soprattutto con la riflessione, il **cammino catechistico delle comunità**, invitando i suoi lettori a non far mancare il loro sostegno attraverso il rinnovo dell'abbonamento.

Rinnova il tuo abbonamento 2014-2015

da settembre ad agosto • 6 numeri di 80 pagine

a soli 30 €

ELLEDICI

L'abbonamento può essere effettuato attraverso

- **CCP** n. 32691107 intestato a Catechesi L.D.C. - 10093 Leumann To
- **on line**: www.elledici.org/riviste
- **carta di credito** (Mastercard, Visa, CartaSì) telefonando a 011.95.52.164