

IL NOSTRO MONDO SFIDA LA CATECHESI CRISTIANA

Ermanno Genre*

Catechesi, eco di una parola che ci raggiunge nel qui ed ora della storia. Eco di una parola che non si lascia rinchiudere nei recinti tracciati dalle Chiese - recinti troppo angusti - e che si propone come parola *per* il mondo. Una visione lunga e larga che sempre ha fatto problema e da cui la catechesi ha cercato di difendersi in molti modi, anche quando, nel suo slancio missionario, ha cercato di conquistare il mondo. Eppure dire catechesi significa dire proprio questo: annuncio che risuona *nel* mondo, voce che è destinata a chiunque abbia "orecchi per udire". Nel vangelo di Giovanni questa prospettiva cosmica è presente sin dalle prime parole che richiamano la creazione del mondo ed in cui si stabilisce una dialettica che è al tempo stesso di vita, di morte e di salvezza tra la parola "fatta carne" ed il mondo che l'accoglie e al tempo stesso la respinge. Parola che è luce del mondo: "La vera luce che illumina ogni uomo stava venendo nel mondo. Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non l'ha conosciuto. È venuto in casa sua e i suoi non l'hanno ricevuto; ma a tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio" (Gv 1,9-12a). Anche per Giovanni il mondo è il mondo abitato dagli umani e dunque sotto il segno del peccato, ma proprio per questo è un mondo che non è abbandonato a se stesso: "Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna" (Gv 3,16). Questo è il mondo a cui la catechesi cristiana fa riferimento, luce che illumina la realtà di un mondo che vive nelle tenebre, cioè il nostro mondo in cui risuona l'eco di quella parola "altra" che sola dice la verità sulla nostra vita e sulla vita del mondo creato da Dio.

Appena si volge lo sguardo alla storia della catechesi cristiana e la si legge con occhio appena autocritico, si tocca con mano l'infedeltà delle Chiese, la loro (nostra) incapacità di farsi eco dell'amore di Dio verso il mondo. Infedeltà ed incapacità della catechesi di mantenere aperta e praticabile la strada che va *verso* il mondo - un mondo che Dio ama - anziché costruire delle palizzate, delle trincee. Forse sta proprio qui il peccato più grande dei cristiani (e della catechesi): l'aver *contrapposto* la Chiesa al mondo, l'aver *identificato* la Chiesa con il Signore del mondo e della Chiesa. "È venuto in casa sua e i suoi non l'hanno ricevuto" ci ricorda Giovanni e questi "suoi" siamo noi, non altri. Forse è proprio di qui, da questa semplice parola evangelica che dobbiamo partire per cercare di costruire una sana relazione Chiesa-mondo, per liberare la catechesi dai suoi falsi obiettivi, affinché non si ripetano gli stessi errori di ieri.

Interrogarsi su questa relazione chiesa-mondo oggi significa assumere criticamente il processo di permanente mutazione del fatto religioso nell'ambito di una società di modernità avanzata e globalizzata in cui il concetto di secolarizzazione si presta a più letture. Riflettere criticamente su questa relazione è un compito essenziale per la catechesi come per ogni altra forma di comunicazione dell'evangelo. In queste pagine cercherò di focalizzare l'attenzione su alcuni elementi di questo intreccio modernità avanzata-catechesi. In particolare mi soffermerò sui seguenti punti: 1) sul complesso mondo religioso contemporaneo in cui questa parola deve echeggiare, incontrare, contraddire; un mondo religioso plurale in cui il ritorno prepotente del sacro richiede nuove letture dell'abusato concetto di secolarizzazione ed un'attenzione particolare ai fondamentalismi risorgenti; 2) sull'esigenza di mantenere viva una critica teologica alla religione, perché la catechesi cristiana non resti succube di una domanda religiosa non attraversata dall'istanza che l'evangelo pone nel qui ed ora; 3) infine, alcune considerazioni sulle

* Docente di Teologia Pratica e Decano della Facoltà Valdese di Teologia di Roma.

prospettive e le urgenze che si pongono alla catechesi in un contesto di reale pluralismo religioso che richiede nuove attenzioni sia nell'ambito delle relazioni ecumeniche sia nel dialogo interreligioso.

1. Gesù a Disneyland⁶⁶

Utilizzo il titolo di questo interessante testo del sociologo David Lyon per proporre alcune riflessioni sulla realtà del mondo contemporaneo a cui si rivolge la catechesi. La metafora "Gesù a Disneyland" usata dall'Autore intende provocare i lettori ed attirare l'attenzione sulla relazione religione-postmodernità, rivisitando alcuni luoghi comuni - dimostratisi infondati - che la sociologia della religione aveva troppo frettolosamente considerati irreversibili⁶⁷. Uno di questi è l'abusato concetto di secolarizzazione. L'adagio secondo cui, nella società moderna, l'avanzata della secolarizzazione schiaccia inesorabilmente la dimensione religiosa così come un caterpillar comprime la terra sotto i suoi rulli, si è rivelato privo di fondamento e da un po' di tempo assistiamo al trionfo del religioso nel cuore stesso della modernità avanzata⁶⁸. Il fenomeno è riscontrabile in modo diffuso proprio nel paese fra i più secolarizzati al mondo, gli U.S.A., e ad Anaheim (California), la patria di Disneyland, questa "collusione - o collisione - di culture ha luogo in un contesto che una volta si supposeva avesse cancellato la maggior parte delle tracce di religione convenzionale dalla vita quotidiana"⁶⁹. Il paradosso di questa presa di coscienza è che ciò avviene proprio in una nazione simbolo della laicità e dell'imparzialità dello Stato nei confronti di ogni espressione religiosa. Proprio per il fatto che lo Stato non sostiene alcuna confessione religiosa ma ne favorisce la libera manifestazione, la religione è presente ovunque, assumendo forme nuove, occupando luoghi inediti, fuggendo dalle chiese per entrare nei grandi parchi, semplificando e creando nuove liturgie che non temono l'abbraccio consumistico anzi, sfidano la società dei consumi sul suo stesso terreno usandola ai propri fini. "Libero di scegliere" - questo slogan si è guadagnato "uno status di credo...la cultura di mercato sostituisce la condizione di cittadino con la condizione di consumatore"⁷⁰.

È necessario, di conseguenza, rivedere questo concetto abusato di secolarizzazione e leggerlo nella varietà dei suoi significati in rapporto al fatto religioso con il quale è sempre in relazione. Come ha fatto notare Robert Bellah, sia il processo di secolarizzazione, sia la dimensione religiosa presente nella modernità si radicano in ciò che egli ha definito "abitudini del cuore"⁷¹, cioè quelle dimensioni e relazioni costitutive della vita che collegano la sfera del pensiero e dell'astrazione alle azioni concrete che si compiono nel quotidiano. Più recentemente Peter Berger ha riconosciuto, autocriticamente, che gli studi sulla secolarizzazione degli anni '70, sono stati essenzialmente "un fraintendimento"⁷²; su questa stessa lunghezza d'onda è Lyon che non si limita a parlare di "fraintendimento" ma di "smantellamento" della secolarizzazione, e quindi di "rinascita, reincidentamento e ristrutturazione".⁷³ Ciò che interessa capire in questi processi in continuo mutamento è il "destino della fede", come lo ha felicemente definito Lyon: "quanto

⁶⁶ LYON D., *Gesù a Disneyland. La religione nell'era postmoderna*, Editori Riuniti, Roma, 2002 (or. inglese, 2000).

⁶⁷ Peter Berger afferma giustamente che "spesso la sociologia della religione coincide con la sociologia delle Chiese"! Cf. *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1970, 1995(2), 15.

⁶⁸ Pare anche a me improprio l'uso del concetto di postmodernità e preferisco dire "modernità avanzata" o "alta modernità". Lyon sostiene che "il prefisso 'post' è stato attaccato a 'modernità' allo scopo di metterci in guardia di fronte al fatto che è la stessa modernità ad essere oggi messa in discussione" (op. cit., 22).

⁶⁹ Ibid., 16.

⁷⁰ Ibid., 29.

⁷¹ BELLAH, R., *Habits of the Hearth*, University of California Press, Berkeley, 1985.

⁷² *The Desecularisation of the World, in The Desecularisation of the World: Essays on the Resurgence of Religion in World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

⁷³ LYON D., op. cit., 41ss, 48ss, 55ss.

esattamente vengono ricomposti i frammenti della fede nelle vite di coloro per i quali la scelta religiosa è fondamentale, e chi cerca di scendere a patti con le realtà contemporanee tramite la fede? Quantità significative di popolazione possono credere senza appartenere a un credo religioso, nel senso convenzionale, ma quali sono i nuovi elementi della credenza, come interessano la pratica quotidiana, e che tipo di attaccamento e di appartenenza persiste dopo che viene lasciata in disparte l'associazione formale o la frequentazione di istituzioni religiose? In altre parole, il reale centro di interesse nella religione odierna è lo spostamento dei "confini simbolici" ⁷⁴. Questi confini simbolici di cui parla Lyon riprendendo il concetto da Wuthnow ⁷⁵ sono naturalmente da individuare in ogni contesto e possono sicuramente variare, ma è indubbio che essi siano portatori di matrici comuni. L'ecumenismo è certamente uno di questi e dopo il Vaticano II, i tradizionali punti di contrasto tra cattolicesimo, protestantesimo ed ortodossia, pur non risolti, sono comunque situati nell'ambito di un dialogo permanente che permette l'incontro e la conoscenza reciproca. Ciò permette a ciascuna tradizione religiosa di rileggere criticamente il proprio passato guardando alla riconciliazione delle memorie su molti elementi che nel passato sono stati conflittuali e che oggi permettono invece la riconciliazione e l'individuazione di un comune terreno di intesa. Lo stesso discorso può essere fatto per i mutamenti avvenuti e in corso nelle nostre società sempre più multiculturali e multireligiose; la mescolanza delle razze e dei costumi produce dei significativi cambiamenti, sia nell'interiorità delle persone, sia nella dimensione sociale pubblica.

Nella modernità avanzata ci troviamo di fronte al fenomeno dell' "incredulità di fronte a tutte le metanarrazioni" ⁷⁶, e nella frammentazione del religioso si apre un vero e proprio mercato di possibilità, di consumo religioso, che richiede una mia scelta, che io abbia o no ricevuto un'educazione religiosa da bambino. La modernità ha prodotto delle "menti senza fissa dimora", come le ha definite Berger, e Lyon afferma che la postmodernità, di conseguenza, può produrre dei "cuori senza fissa dimora", facendo emergere la dimensione affettiva trascurata ed ora in fibrillazione ⁷⁷.

Questo fenomeno non sarebbe comprensibile o non avrebbe assunto una dimensione così vasta, planetaria, se non avesse alle spalle un uso razionale e programmato delle tecnologie moderne della comunicazione di massa. In poco più di cent'anni - ricorda Lyon - il postale a cavalli ha ceduto il passo all'e-mail e Disneyland è ormai un fenomeno globale. Globalizzazione significa innanzitutto questo: il dissolvimento dei vecchi confini, l'eliminazione delle barriere di spazio e tempo ⁷⁸. Qui non intendo entrare nel vasto tema della globalizzazione ma ricordare i suoi forti e potenti influssi nel campo della comunicazione e in particolare nella comunicazione elettronica in cui la religione diventa prodotto commerciale, bene di consumo. Negli U.S.A. la "chiesa elettronica" è diventata una vera e propria industria religiosa e i telepredicatori degli imprenditori che mettono in scena degli spettacoli religiosi capaci di raggiungere milioni di spettatori nelle loro case, suscitando adesioni, raccogliendo ingenti capitali e saltando a piè pari la dimensione comunitaria. Liturgia spettacolo, enfatizzata dai media ⁷⁹ Flanagan ha fatto notare che le liturgie tradizionali non sanno più operare nel centro della coscienza moderna e per una mentalità laica sono riti di un'epoca premoderna, "relitti di angosce del passato che tecnologia e modernità

⁷⁴ Ibid., 58.

⁷⁵ WUTHNOW R., *The Restructuring of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

⁷⁶ LYOTARD J-F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1982.

⁷⁷ LYON D., op. cit., 77.

⁷⁸ Lyon porta l'esempio della catena di "benedizioni" dell'aeroporto di Toronto del 20 gennaio 1994 per mostrare i risvolti globali di questo evento (ibid., 137ss.).

⁷⁹ Pur in un contesto completamente diverso, è quanto ci ha offerto la TV nostrana in una serata memorabile (23.XII.2002, *L'Ultimo del Paradiso*), in cui milioni e milioni di italiani sono stati "catechizzati" dall'estro di Roberto Benigni. Un programma che solo Benigni poteva gestire, tra farsa politica, teatro, esegesi letteraria, teologia. Il mondo televisivo globalizzato ha fatto il miracolo: un'ora di catechesi per adulti su Dio, sul Paradiso dantesco spiegato da un laico con impareggiabile efficacia. Una catechesi per adulti che ha tentato di dire l'amore di Dio per l'umanità in piena libertà, senza vincoli di sorta.

hanno placato"⁸⁰, mentre i potenti mezzi elettronici mettono in scena una realtà virtuale che punta nel cuore dell'emozionalità. È la nuova dimensione del "cyberspazio" che contrappone l'immediato, l'istantaneo, il frammentato, l'individualistico, in un regime di sostanziale anarchia, di fai da te, alla realtà del mondo liturgico tradizionale che funziona sempre ancora con le categorie di autorità, di continuità, di comunità, di finalità.⁸¹ Questa realtà, il cui slogan è "credere senza appartenere"⁸², provoca la destabilizzazione del mondo reale in cui la mercificazione della religione ed il suo consumo, elettronicamente mediato, confonde il virtuale con il reale e crea una generazione di disadattati socialmente e psicologicamente. Di qui la domanda: è ancora possibile, nella modernità avanzata in cui viviamo, far crescere e maturare delle identità in cui la dimensione religiosa sia una componente essenziale? Manuel Castells nota che oggi, di fronte alla difficoltà oggettiva delle modalità narrative sociali, che sembrano ormai fuori dalla nostra capacità di controllo, si costruiscono delle "identità di resistenza" che si pongono come vera e propria sfida ai grandi poteri invisibili. È un fenomeno che possiamo oggi individuare in ogni parte del mondo con il movimento dei no-global e che può naturalmente confluire anche in posizioni di tipo "fondamentalista". Castells considera questa "identità di resistenza" come una necessità provocata dall'esterno, indotta, una fase provvisoria, uno stadio che non può durare in perpetuo e definisce la forma finale "identità di progetto", includendo in questa visione vari movimenti: ambientalista, femminista e per la libertà sessuale⁸³.

La rinascita dei fondamentalismi è in ogni caso un fenomeno del mondo tardo moderno globalizzato, provocato da una catena di avvenimenti internazionali in cui gli osservatori politici ed economici ritenevano che la dimensione religiosa non avesse più la forza di giocare una carta significativa. Anche qui le analisi sociologiche hanno mostrato la loro inefficacia nel cogliere le dinamiche religiose presenti nel centro stesso della secolarizzazione nella modernità. È in questo contesto che Castells interpreta i fondamentalismi, cioè dei momenti indotti di costruzione di "identità di resistenza" di fronte ad una dissoluzione complessiva di identità legittimanti. Il suo timore è che in futuro (ma già nel presente), i fondamentalismi si imporranno come "la sfida più audace e più intransigente alla dominazione unilaterale del capitalismo informatico e globale. Il loro potenziale accesso alle armi di sterminio di massa getta una gigantesca ombra sulle prospettive ottimistiche dell'era dell'informazione".⁸⁴

Questa preoccupante avanzata dei fondamentalismi, che tocca trasversalmente tutte le forme del religioso e in particolare le religioni monoteiste, pur con le necessarie differenziazioni, pone dei nuovi e gravi problemi per le nostre società in un mondo globalizzato⁸⁵. Nei grandi processi di migrazioni verso l'Europa che hanno mutato il volto di molte città - sono cambiati i quartieri, i colori, gli odori, la musica, la vita nelle strade e nelle piazze - sono sorti nuovi luoghi di culto che hanno ormai una visibilità non più trascurabile e richiedono riconoscibilità. In altre parole si è toccato con mano quanto sia forte l'aspetto religioso per la definizione della propria identità all'interno stesso del processo di globalizzazione. Quello che Lyon indica, nel capitolo conclusivo del suo libro, come "Il futuro della fede"⁸⁶, deve farsi spazio, trovare credibilità, in mezzo ad una pluralità di appartenenze religiose che rivendicano uguali diritti e doveri. La metafora Disneyland lascia al lettore l'individuazione di luoghi possibili in cui la fede cristiana possa trovare quel terreno fertile della parabola evangelica in cui il seme cresce e porta frutto. Il buon grano è sempre mescolato ad erbe cattive e soltanto nel momento della mietitura si conosce

⁸⁰ FLANAGAN K., *Sociology and Liturgy*, Macmillan, Londra, 1991, 57.

⁸¹ Cf. LYON D., op. cit., 97ss.

⁸² Cf. DAVIE G., *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford-New York, 1988.

⁸³ CASTELLS M., *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford - New York, 1997, cit. da LYON D., op. cit., 128-129.

⁸⁴ CASTELLS, M., *The End of Millennium*, Blackwell, Oxford - New York, 1998, 335, cit. da LYON D., op. cit. 159.

⁸⁵ Cf. ALLIEVI S.- BIDUSSA D.- NASO P., *Il libro e la spada. La sfida dei fondamentalismi religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam*, Claudiana, Torino, 2000.

⁸⁶ LYON D., op. cit., 187-203.

ciò che è realtà e ciò che è apparenza, ciò che produce liberazione e vita da ciò che crea alienazione e conformismo. L'indagine sociologica, fondamentale, non può però sostituirsi ad una lettura e critica teologica della religione, distinguendo ciò che è dell'ordine della fede da ciò che è pura manifestazione religiosa. E qui sorge la domanda: quale valore attribuire al pluralismo religioso? Vuol dire che nella modernità avanzata ogni espressione religiosa deve essere accettata acriticamente? E se così non è qual è il criterio, esiste un criterio di discernimento critico valido per ogni forma religiosa? Sono interrogativi quanto mai attuali in un tempo in cui si assiste al 'ritorno' del religioso e di cui anche la catechesi deve farsi carico.

2. Sul senso e sui limiti di una critica alla religione

Karl Barth non ha avuto esitazione, negli anni '20-'40 del XX secolo, di portare una critica teologica di fondo al concetto di religione. Si trattava, innanzitutto, di una critica teologica rivolta ai suoi maestri, dunque una critica intraprotestante⁸⁷ che si aprì poi a tutto campo al pensiero teologico occidentale. Quando riprese l'argomento nella *Dogmatica ecclesiale*, nel 1938, lo fece in maniera tale da suscitare delle reazioni negative sia in ambito protestante, sia in ambito cattolico. Per dare l'idea della portata della critica barthiana alla religione può essere utile ricordare le parole che introducono il § 17 del volume I/2 della *Dogmatica*: "La rivelazione di Dio operata dall'effusione dello Spirito Santo è la presenza critica (*richtende*), ma anche riconciliatrice di Dio nel mondo della religione umana, cioè nell'ambito dei tentativi umani di autogiustificarsi e santificarsi di fronte ad un'immagine di Dio che si forgia (*entworfene Bilde Gottes*) in modo ostinato ed arbitrario. A tal riguardo la chiesa è il luogo della vera religione, nella misura in cui per grazia vive della grazia"⁸⁸. Il titolo del paragrafo è volutamente provocatorio: "La rivelazione di Dio come abolizione (*Aufhebung*) della religione". Che cosa intende Barth con questa affermazione programmatica e provocatoria?⁸⁹ Non bisogna dimenticare che la battaglia di Barth è teologica, ed è comprensibile solo su questo terreno; non ha dunque senso darle una lettura di tipo sociologico o psicologico. Più avanti egli precisa: "La religione è il tentativo impotente eppure ostinato, arrogante eppur vano, che l'essere umano intraprende per procurarsi... quella conoscenza della verità e di Dio che egli può avere solo a patto che Dio stesso gliela dia. Questo tentativo non può dunque essere interpretato come se l'essere umano in esso collaborasse armoniosamente con la rivelazione di Dio, come se la religione fosse la mano tesa ad accogliere il dono che Dio fa nella sua rivelazione. Né si può dire che la facoltà religiosa, che evidentemente è presente nell'umano, sia per così dire la forma generale della conoscenza umana che poi nella rivelazione e nella fede accoglie il vero contenuto al quale è destinata. Qui si tratta al contrario di una opposizione totale (*ausschliessenden Widerspruch*): nella religione l'essere umano rifiuta la rivelazione, si difende da essa, e lo fa fabbricandosi un surrogato, anticipando per conto proprio ciò che gli deve essere dato da Dio"⁹⁰. In altre parole Barth intende porre all'attenzione del cristiano e del teologo, il fatto che nella ricerca di Dio c'è sempre anche di mezzo l'idolo; perciò egli dedica l'intero capitolo 2 del § 17 a "La religione come incredulità". La religione in quanto tale è la questione "dell'essere umano senza Dio"⁹¹ sostiene Barth ed il fallimento teologico della generazione che lo ha preceduto è colpevole, teologicamente, per il fatto di aver affrontato la religione non a partire dalla

⁸⁷ Cf. *Der Römerbrief*, Kaiser, Zurigo, 1919, 1922 (2 ed.); tr. it., *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962.

⁸⁸ *Die Kirckliche Dogmatik*, I/2, 304.

⁸⁹ Il verbo tedesco *aufheben* (da cui *Aufhebung*) ha più significati: innalzare, sollevare (per es. l'elevazione dell'ostia), serbare, conservare, custodire, quindi sciogliere (una seduta), abolire (una legge), annullare (una sentenza). Nel contesto del ragionamento barthiano sono gli ultimi due significati ad imporsi.

⁹⁰ *Die Kircklike Dogmatik*, I/2, 330-331.

⁹¹ *Ibid.*, 327.

rivelazione ma la rivelazione a partire dalla religione⁹². Per Barth c'è, ovviamente, il luogo della *vera religione*, la chiesa - e lo abbiamo sopra ricordato -; nel § 3 intitolato "La vera religione" egli precisa meglio questo luogo, è la *iustificatio impii*, la vera religione è opera della grazia, è la grazia che rende vera la religione, quasi per transustanziazione, si potrebbe dire⁹³. Dopo aver evocato l'incontro/lotta di Giacobbe con Dio a Peniel (Gen 32,22ss.), Barth afferma: "Il luogo dell'incontro con Dio, che si chiami Peniel o: Chiesa evangelica riformata, sarà sempre quello in cui Dio rivela il suo volto, ed è questo che farà di Peniel o della Chiesa evangelica riformata la vera religione."⁹⁴ In altre parole, non si può parlare di cristianesimo se non si fa riferimento al concetto di rivelazione e da qui anche occorre partire per aprire il discorso sulla religione.

La posizione di Barth è stata ripresa ed anche criticata - per i suoi mancati sviluppi - da Bonhoeffer, che è stato discepolo di Barth. Bonhoeffer ha ripreso l'argomento da un'ottica diversa e, non bisogna dimenticarlo, da un *luogo* diverso (il carcere)⁹⁵. I suoi scritti dal carcere sono spesso stati fraintesi e, trattandosi in molti casi di abbozzi, si sono costruite delle teorie interpretative che probabilmente Bonhoeffer stesso non avrebbe avuto difficoltà a sconfessare. In ogni caso la sua lettera del 30 aprile 1944 pone la questione, che continua ad interrogarci, e che già abbiamo qui più volte sollevato, implicitamente ed esplicitamente: "Ciò che mi preoccupa continuamente è la questione di che cosa sia veramente per noi, oggi, il cristianesimo, o anche chi sia Cristo. È passato il tempo in cui questo lo si poteva dire agli uomini tramite le parole - siano esse parole teologiche oppure pie -; così come è passato il tempo della interiorità e della coscienza, cioè appunto il tempo della religione in generale. Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non-religioso; gli uomini così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente "religiosi", non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente con "religioso" essi intendono qualcosa di completamente diverso"⁹⁶. Questa riflessione sarà ripresa poco dopo nella lettera dell'8 luglio 1944 in cui improvvisamente dice all'amico Bethge: "questo sarebbe il momento di parlare concretamente della interpretazione mondana dei concetti biblici. Ma è *troppo* caldo!"⁹⁷. Forse neppure Bonhoeffer aveva ben chiaro in mente ciò a cui mirava e non ha più avuto il tempo di meglio esplicitare queste sue intuizioni. Certo è che egli prende atto del fallimento del cristianesimo nell'ora del trionfo del nazionalsocialismo. Le vecchie parole per dire l'evangelo sono state catturate dalla propaganda nazista e rese inefficaci, occorre inventare un nuovo linguaggio che ridiventi capace di collegare parola e azione, teoria e prassi, affinché il discepolo sia anche cittadino responsabile delle sue azioni verso il mondo, un mondo che è diventato adulto e nel quale l'uomo vive *etsi Deus non daretur*, senza l'ipotesi Dio. Comunque si provino ad interpretare queste parole di Bonhoeffer, che restano parzialmente avvolte nel mistero, una cosa è certa: esse hanno un obiettivo, una finalità precisa la cui interpretazione non può essere disgiunta dalla scelta fondamentale che compì nel momento in cui decise di tornare dagli U.S.A. e di partecipare attivamente alla battaglia teologica della Chiesa confessante tedesca ed alla resistenza contro il Führer, impegno che gli costò la vita. Voglio dire con ciò che le intuizioni di Bonhoeffer sul mondo diventato adulto, sull'esigenza di trovare un nuovo linguaggio capace di dire Dio e la fede oltre le categorie religiose in uso nella chiesa e nella società, vanno situate in una prospettiva etico-teologica che ritrova l'esigenza di Barth di partire dalla rivelazione (Gesù Cristo). *L'esserci per altri*, un altro fondamentale concetto bonhoefferiano, che ha accompagnato

⁹² Ibid., 309, ecc.

⁹³ Ibid., 370, 356, ecc.

⁹⁴ Ibid., 372. Può essere interessante notare che Barth, subito dopo, dedica un lungo *excursus* ad una storia comparata delle religioni, confrontando, nelle differenze e nelle analogie, le due correnti buddiste Jodo-Shin e Jodo-Shin-Shu, apparse in Giappone nel XII e XIII secolo, con il protestantesimo riformato.

⁹⁵ Si troverà una buona e succinta trattazione dell'argomento in GRASSI P., *Figure della religione nella modernità*, Quattro Venti, Urbino, 2001, 104ss.

⁹⁶ BONHOEFFER, D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, 348. Cf. la nota introduttiva di A. Gallas, 27ss.

⁹⁷ Ibid., 423. Cf. anche la lettera del 16 luglio, *ibid.*, 437, *sopra*, 440.

la chiesa cristiana protestante nei duri e lunghi anni dell'egemonia comunista nella DDR fino alla svolta del 1989, incarna questa forte dimensione etica: " il nostro rapporto con Dio non è un rapporto "religioso" con un essere, il più alto, il più potente, il migliore che si possa pensare - questa non è autentica trascendenza - bensì è una nuova vita nell'"esserci-per-altri", nel partecipare all'essere di Gesù. Il trascendente non è l'impegno finito, irraggiungibile, ma il prossimo che è dato di volta in volta, che è raggiungibile"⁹⁸. Sì, il prossimo è raggiungibile... ed anche la catechesi deve farsi carico di questo problema che non può essere considerato unicamente questione di diaconia, di caritas cristiana slegata da un discorso di formazione ed educazione della persona.

Queste interpretazioni appena evocate sono state sottoposte a critica anche in ambito protestante: si pensi a Paul Tillich e alla diversa impostazione data all'intera questione⁹⁹ o al sociologo Peter Berger¹⁰⁰, per non dire della ripresa del pensiero teologico di Schleiermacher che caratterizza oggi i nuovi orizzonti della riflessione teologica su molte questioni. Tuttavia, il problema posto da Barth sulla non confusione possibile tra atto rivelatore di Dio e religione si pone anche nella modernità, al di là delle categorie esclusive con cui egli ha impostato il discorso. Che cosa ritenere per la riflessione propria di un discorso catechetico? Mi limito ad indicare tre piste di riflessione:

a) l'esigenza di una critica alla religione si rivela fondamentale per il cristianesimo oggi nella Disneyland globalizzata in cui tutto si confonde. Il compito della teologia e dunque della catechetica è quello di mantenere vivo il dibattito tra fede e religione sopra evocato al seguito di Barth, senza con ciò contrapporre per principio, come un a-priori, fede a religione, ma distinguendo sempre l'evento della fede come dono e come grazia di Dio che non si confonde con la religione mercificata della modernità globalizzata. E questo costituisce al tempo stesso il fondamento di una catechesi cristiana e dunque ecumenica.

b) L'orizzonte teologico in cui si situa la critica alla religione, come abbiamo notato al seguito di Barth, evita che la teologia cristiana imbocchi la strada di una crociata contro le altre confessioni cristiane e contro le altre religioni. Riconsiderare l'esigenza di una critica teologica alla religione comincia in casa propria. Anche questa prospettiva è ricca di insegnamenti per la catechesi cristiana che ha sempre cercato la pagliuzza nell'occhio dell'altro senza vedere la trave dentro al proprio (Mt 7,3). Occorre andare oltre la propria autoreferenzialità. La catechesi cristiana ha la sua fonte unicamente in Gesù Cristo che, come ci ricordano i vangeli, è al tempo stesso pietra angolare e pietra d'intoppo anche per i suoi discepoli.

c) Le intuizioni e provocazioni di Bonhoeffer ci invitano a leggere ed interpretare criticamente la realtà concreta del nostro tempo, a riformulare il nostro linguaggio catechetico e a situarlo correttamente nella pluralità dei linguaggi religiosi del nostro tempo, senza prevaricazioni, abbandonando poteri e privilegi che compromettono il vangelo di Gesù Cristo, e che richiedono coerenza tra le parole e le azioni. Non vi è catechesi cristiana senza una chiara e decifrabile istanza etica che assuma l'altro/Altro come istanza imprescindibile del discorso.

3. Tra Gerusalemme e Benares: far fronte alle sfide

Prendendo in mano la ricca e varia manualistica catechetica dei nostri giorni, così come i programmi IRC, si ricava la netta impressione di essere lontani da queste preoccupazioni o, comunque, esse non vengono individuate e tematizzate con sufficiente chiarezza, né articolate

⁹⁸ "Progetto per uno studio", ibid., 462.

⁹⁹ Si veda ad es. *Systematische Theologie*, Band III, Stoccarda, Ev. Verlagswerk GmbH, 1966, sopr. 134ss., 165ss., 282ss.

¹⁰⁰ In particolare, *L'imperativo eretico*, Elledici, Leumann-TO, 1987.

coerentemente nei programmi¹⁰¹. La catechesi cristiana dei nostri giorni solca il mare a vele spiegate, senza troppo avvertire i sobbalzi provocati dalle cattive condizioni della navigazione (e della barca), né sembra tenere conto che altre imbarcazioni solcano lo stesso mare¹⁰². Senza abbandonare i luoghi tradizionali su cui la catechesi deve continuare a riflettere, bisogna andare oltre la denuncia delle disfunzioni, dei blocchi, della paralisi della comunicazione che sterilizza i nostri buoni propositi catechetici, proporre e sostenere delle alternative praticabili. Dobbiamo allargare gli orizzonti ed aprire le porte ancora chiuse, assumendo come cornice di riferimento l'Europa, che si sta allargando (verso Est e verso Sud), cercare il confronto con la diversità e la pluralità delle appartenenze religiose e trarne le necessarie conseguenze. In altre parole: andare oltre la descrizione delle questioni e dei problemi ed entrare nel merito di essi, indicare nuove prospettive, nuove ipotesi di lavoro. Diversamente, anche le valide iniziative che qua e là si fanno strada, saranno schiacciate, paralizzate dal contesto della provincia italiana che, legata come ad un filo di ferro al Concordato, impedisce, nei fatti, un autentico dialogo ecumenico ed interreligioso e blocca ogni possibile rinnovamento che non si situi dentro le vecchie categorie¹⁰³.

È urgente indicare nuove prospettive catechetiche perché le nuove generazioni crescano nella conoscenza e non nell'ignoranza delle altre religioni, un compito culturale che spetta innanzitutto alla scuola e soltanto in seconda istanza alle comunità religiose. Gli avvenimenti interni ed esterni alla realtà italiana ne indicano l'urgenza: imparare a conoscere e rispettare l'altro, il diverso, porre fine al discorso dell'assimilazione. Una catechesi che non si arrocca nella sua autoreferenzialità ma cerca nuove vie per dare credibilità alla propria azione. Berger sostiene che se nel passato la storia del cristianesimo ha visto la polarità tra Gerusalemme ed Atene, oggi questa polarità, pur nella varietà delle religioni, si concentra su due luoghi simbolo: Gerusalemme e Benares. Gerusalemme, simbolo delle religioni monoteiste e del confronto, Benares simbolo delle religioni dell'interiorità, dove "tutti gli dèi si immergono nelle acque salutari del Gange"¹⁰⁴. Questi mondi diversificati ormai li abbiamo in casa e dobbiamo imparare

¹⁰¹ Anche il recente *Manuale di catechetica* dell'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Salesiana di Roma, *Andate e insegnate* (Elledici, Leumann-TO, 2002), non smentisce questa impressione. Si tratta di un bel testo, scritto a più mani, e che rispetta fedelmente l'orizzonte catechetico in cui si iscrive la comprensione teologica, pedagogica e didattica del più autorevole istituto catechetico cattolico italiano. I due imperativi evangelici che fungono da porta d'accesso al volume danno l'impressione di padroneggiare una materia che in realtà rischia di cortocircuitare in ogni momento con la modernità avanzata di cui ho parlato sopra e che qui non è realmente assunta nelle sue grandi sfide.

¹⁰² Il 16 dicembre 2002, nella Sala rossa del Campidoglio, è stato firmato un Protocollo d'Intesa tra il Comune di Roma ed i rappresentanti di diverse confessioni religiose presenti nella città. Da parte del Comune di Roma l'intesa è stata sottoscritta dalla delegata del Sindaco alle politiche della multietnicità, Franca Eckert Coen, che ha voluto sottolineare, nell'atto della firma dell'intesa, che Roma vanta una lunga tradizione di pluralismo etnico, culturale e religioso, che si esprime nella varietà di comunità di fede e di luoghi di culto presenti sul territorio. Le comunità religiose che hanno aderito all'intesa sono: comunità battiste, metodiste, valdesi, luterana, avventista, Esercito della salvezza, chiesa ortodossa etiope, la Christian science, la comunità ebraica, il centro culturale islamico, l'Unione buddista italiana, l'Unione induista italiana e la comunità di fede Bahà'ì. La Chiesa cattolica non ha, fino ad ora, aderito a questa importante iniziativa. La Consulta si propone un compito di "osservatorio" sulla realtà del pluralismo religioso a Roma, promuovendo incontri, dibattiti sul pluralismo religioso presente nella città.

¹⁰³ Scrive Cesare Bissoli: "Si affaccia il bisogno di una nuova *Intesa* dopo vent'anni dalla precedente. Né da parte della Chiesa né da parte dello Stato, né da parte dei docenti e degli alunni si alzano voci compatte che chiedono l'abolizione del Concordato. A breve e medio termine sembra che la formula attuale debba continuare. Ciò non toglie che emergano nodi oggettivi che portano una intrinseca forza innovativa, con cui fare i conti", (ISTITUTO DI CATECHETICA, *Andate e insegnate*, op. cit., 367). Domando: che cosa impedisce di mettere in cantiere un'opzione alternativa all'attuale IRC, di tipo non concordatario, che preveda un insegnamento del fatto religioso nella scuola pubblica che tenga conto del pluralismo religioso oggi esistente in Italia? Non è questo un compito che spetta anche ad una Facoltà di Scienze dell'educazione che da molti anni denuncia l'inefficacia dell'IRC? Oggi vi è una grande disponibilità nel paese per affrontare seriamente e senza preconcetti questo problema, ma è ovvio che non succederà nulla ("sembra che la formula attuale debba continuare") se non verrà un segnale chiaro da chi, nella Chiesa cattolica romana, ha autorità per avviare questo atteso nuovo processo. È già tardi, ma domani sarà *troppo* tardi.

¹⁰⁴ BERGER, P., *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna, 1994, 141.

a situarli nel nostro orizzonte di pensiero, senza con ciò rinunciare alla nostra propria identità e tradizione. Lo dice con grande chiarezza, con umiltà e con fede il vescovo di Oran: "Scoprire l'altro, vivere con l'altro, ascoltare l'altro, lasciarsi plasmare dall'altro, non significa perdere la propria identità, rifiutare i propri valori, significa invece concepire un'umanità plurale, non esclusiva... Non vi è umanità che al plurale, e nel momento in cui pretendiamo - nella Chiesa cattolica ne abbiamo avuto la triste esperienza nel corso della nostra storia - di possedere la verità o parlare nel nome dell'umanità, cadiamo nel totalitarismo e nell'esclusione. Nessuno possiede la verità, tutti la cercano... Sono credente, credo che c'è un Dio, ma non ho la pretesa di possederlo, né attraverso Gesù che me lo rivela, né attraverso i dogmi della mia fede. Non si possiede Dio. Non si possiede la verità ed ho bisogno della verità degli altri"¹⁰⁵.

Partire dall'altro significa porsi sempre la domanda dell'Altro, cioè porsi in una prospettiva autenticamente missionaria ed evangelizzatrice in cui però questi due concetti così densi di storia ed anche di violenza, abbandonino le pretese di possesso della verità assoluta da usare "contro". In una tale prospettiva catechesi è eco di una parola che non ci appartiene, di cui non abbiamo il monopolio ed il cui annuncio deve avvenire in un clima di libertà e di rispetto dell'altro¹⁰⁶. Sapere che vi sono altre parole, altri messaggi religiosi accanto all'evangelo di Gesù Cristo significa essere consapevoli che ciò ha delle conseguenze inevitabili dentro di noi, nella nostra mente e nella configurazione della nostra fede cristiana. Come dice Berger "la religione dell'individuo non è qualcosa di irrevocabilmente dato, un *datum* che egli non può cambiare più di quanto possa cambiare la sua eredità genetica; piuttosto, la religione diventa scelta, un prodotto dell'attuale progetto di costruzione del mondo e di sé dell'individuo"¹⁰⁷. Certo nella formulazione del sociologo nordamericano vi si legge anche la leggerezza con cui molti suoi concittadini cambiano di religione, ciononostante resta vera l'idea che ciascuno di noi è chiamato a costruire personalmente e responsabilmente la propria vita di fede che è in continua evoluzione. Che cosa significa, in concreto, tutto ciò per la nostra catechesi in Italia? Vorrei, in conclusione, provare a rispondere a questo interrogativo lungo tre direzioni.

3.1. Elaborare il lutto della perdita del monopolio religioso

Il cristianesimo di matrice cattolica ha avuto nel passato (ed ha ancora in larga parte) il monopolio religioso in una società fortemente segnata dalla presenza della Chiesa cattolica e del Vaticano. Questa presenza, pur restando largamente maggioritaria, nel contesto di una realtà secolarizzata e globalizzata, non è però oggi più in grado di controllare la galassia religiosa in espansione¹⁰⁸. Inoltre, come è stato fatto notare non solo dai sociologi ma anche da alcuni vescovi¹⁰⁹, il cristianesimo cattolico effettivo è una piccola minoranza nei confronti di una maggioranza non confessante. Al di fuori della Chiesa cattolica, la realtà cristiana è rappresentata da un minuscolo arcipelago di Chiese evangeliche, di diversa natura ed orientamento, sociologicamente poco significative, che hanno però ciascuna la loro storia, la loro identità, la loro cultura e sono pienamente partecipi della vita civile, politica e religiosa del paese, in alcuni casi assiduamente impegnate nel dialogo ecumenico. Le comunità religiose non cristiane sono più numerose ed in crescita, sia per l'immigrazione progressiva, sia perché hanno un'alta percentuale di natalità al loro interno. Ciò significa che sempre più i bambini (e le loro famiglie) che frequentano la scuola e gli spazi cittadini pubblici, incontrano altri bambini, altre famiglie di

¹⁰⁵ CLAVIER P., *Nouveaux Cahiers du Sud*, gennaio 1996, éd. De l'Aube.

¹⁰⁶ Cf. AA.VV., *È l'ora delle religioni. La scuola e il mosaico delle fedi*, EMI, Bologna, 2002.

¹⁰⁷ BERGER, P., *cit.*, 70.

¹⁰⁸ INTROVIGNE M. et alii, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann-TO, 2001; elenca ben 616 diverse appartenenze religiose!

¹⁰⁹ Cf. MARTINI C.M., *Il seme, il lievito e il piccolo gregge*, in «La civiltà cattolica», 2 gennaio 1999, 3-14.

altra confessione o tradizione religiosa, con altre abitudini, altre feste religiose, ecc. Che cosa implica per la catechesi cristiana questa realtà? Significa, concretamente, prendere atto con umiltà e con realismo, che il cortile di casa è oggi abitato da altre famiglie, da altri bambini, desiderosi di stringere rapporti di amicizia, nel reciproco rispetto delle diversità. Si può veramente assumere fino in fondo questa realtà che cresce ormai in tutto il paese senza cercare il confronto, l'incontro, senza costruire le basi per una conoscenza dell'altro, del diverso da me? Non è oggi questo uno dei compiti (oltre che della scuola) della catechesi cristiana che non deve né può confondersi con il problema della socializzazione? Per assumere responsabilmente questa realtà è necessario saper rinunciare alla pretesa che la propria religione, la propria confessione, sia l'unica vera, l'unica giusta, l'unica buona e che tutte le altre siano di classe inferiore. Bisogna saper elaborare il lutto della perdita del monopolio religioso. Il cristianesimo può essere soltanto scuola di umiltà e la catechesi, che si è sempre compresa come "iniziazione" alla fede, non può che indicare e seguire questa strada. Vogliamo dare visibilità a questa prospettiva? L'entrata di Gesù a Gerusalemme, come la descrivono i vangeli, ne può incarnare il modello. Matteo, nel citare il profeta Zaccaria (9,9) riprende uno solo degli aggettivi che descrivono il suo ingresso, *umile* (πραύς). Il Messia che viene, giusto e vittorioso, viene verso di noi umile, cavalcando un'asina: ecco la via maestra della catechesi.

3.2. Catechesi come adeguamento o come scelta?

In una realtà plurale, segmentata, anche il senso si coniuga al plurale; e il senso della vita, che la catechesi cristiana si sforza di costruire, si trova immerso in una pluralità di sensi e in un mondo in cui regna spesso il non-senso (Disneyland). Ciò significa che sempre più, come lo hanno affermato già all'inizio degli anni '80 Adler e Vogeisen, in questo mercato libero delle interpretazioni dell'esistenza "l'impegno cristiano *si sceglie*; esso *non può più imporsi né trasmettersi*"¹¹⁰. Nel passato si pensava di poter tenere il senso in una dottrina stabile; oggi, "lo vediamo costituirsi, sempre in modo nuovo, nella ricerca vivente di significato, nello scambio e nelle relazioni che si allacciano". Ciò implica un'apertura a tutto campo, un respiro della vita che rifiuta il provincialismo e che cerca di "realizzare un funzionamento del senso cristiano che non sia possesso, bensì circolazione e dialogo nella Chiesa"¹¹¹. Penso che le indicazioni di questi due padri della moderna catechesi siano preziose per orientare la prassi catechetica nella contemporaneità. Innanzitutto perché situano la catechesi nella sua relazione col mondo, senza temere la vita di un mondo ostile che si vorrebbe diverso ma che non si sa cambiare; e poi perché c'è la consapevolezza che catechesi è veramente eco di una parola che deve *risuonare in libertà dentro la chiesa*, perché possa costruire senso. Ciò che spesso manca nella chiesa è proprio questa circolarità, questo dialogo libero e vero che una comprensione puramente dottrinale della catechesi paralizza e ammutolisce. Il futuro della catechesi cristiana sta largamente, io credo, nella capacità della chiesa di riuscire a dialogare autenticamente al suo interno, a far sì che la circolarità crei quel senso che un piatto adeguamento ad un'autorità dottrinale non è in grado di mantenere in vita.

3.3. Una catechesi di pace e in pace con se stessa

Introdurre questa parola, pace, in un discorso di catechesi per indicarne prospettive e metodo, è

¹¹⁰ ADLER G. – VOGELISEN G., *Un siècle de catéchèse en France, 1983-1980*, Beauchesne, Paris, 1981, 403 (le sottolineature sono mie). Cf. anche MEDDI L. (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli, 2002.

¹¹¹ ADLER G. – VOGELISEN G., op. cit., 406.

tutt'altro che banalità o cosa scontata. Se non altro perché la catechesi è stata, nel passato (oggi è veramente altra cosa?), uno strumento assai poco utilizzato per disarmare le menti e le coscienze dei cristiani. Purtroppo questa parola ricorre assai poco frequentemente nei manuali di catechetica. La si dà per scontata. Ma così non può essere. Siamo ancora troppo eredi di una catechesi di tipo dottrinale e non siamo stati ancora capaci di riequilibrare la rotta nella direzione etica e diaconale.

Nel contesto sopra descritto parlare di una catechesi di pace significa precisamente costruire il terreno che permetta ciò che oggi esiste soltanto nelle intenzioni ma non ancora nel metodo e nell'articolazione catechetica, vale a dire una catechesi che assuma consapevolmente quegli elementi contestuali, di ordine culturale e religioso, che intervengono nella formazione catechetica come "stranieri morali" e che vengono espulsi dalla conoscenza. Nella cultura italiana contemporanea questi "stranieri morali" sono di diverso tipo: essi esistono ancora all'interno delle diverse appartenenze cristiane, fra cattolici, ortodossi e protestanti, ma soprattutto fra le tre grandi religioni monoteiste, ebraismo, cristianesimo e islam. In Italia oggi l'immigrato è automaticamente identificato col musulmano e, come tale, considerato un pericolo. Una catechesi di pace cerca di costruire delle relazioni pacifiche con questi "stranieri morali", e questa pacificazione religiosa e culturale può essere ottenuta soltanto gradualmente, a partire dalla conoscenza di ciò che non è la propria tradizione, conoscenza che produce rispetto e che favorisce l'incontro rimuovendo la paura. Il rispetto delle identità religiose si realizza soltanto sul sentiero di una pacificazione delle menti e dei cuori, e ciò dovrebbe costituire l'entrata in catechesi nel mondo di oggi. Pensare la catechesi cristiana nel segno della pace, intesa anche come pacificazione delle tradizioni conflittuali che vanno rivisitate criticamente, permetterà anche ai catechisti di essere in pace con se stessi e guardare al loro compito con maggiore serenità e libertà. Gesù ha dato in consegna ai suoi discepoli proprio questa parola: "vi lascio pace, vi dò la mia pace" (Gv 14,27a).