

Salvatore Currò

**UN CONTRIBUTO DI TAGLIO ANTROPOLOGICO-CATECHETICO IN PREPARAZIONE  
AL CONVEGNO AICA 2006**

**Sommario**

1. Dalla questione formativa alla questione ermeneutica
2. Un nuovo orizzonte antropologico-teologico per la catechesi e una nuova ermeneutica della soggettività e della Pasqua
3. Un linguaggio nel segno del paradosso
4. I compiti di una catechesi paradossale

**1. Dalla questione formativa alla questione ermeneutica**

Ponendo a tema la questione ermeneutica e, più in particolare, il suo significato per l'educazione alla fede, ci poniamo in continuità con la riflessione dell'AICA di questi ultimi anni e allo stesso tempo vogliamo aprirci a un ulteriore cammino. Mi sembra che la riflessione recente sia stata attraversata da due sottolineature fondamentali, sottese alla questione della formazione, divenuta via via sempre più centrale[1]. Le due sottolineature o le due indicazioni di cammino sono: 1) la centralità del soggetto e dei suoi processi di crescita e 2) l'attenzione a una proposta di fede globale e integrata.

- 1) Da un lato abbiamo cercato di spostare l'attenzione della catechesi dalla proposta al soggetto. Uno spostamento che - almeno in alcune posizioni - si riferisce al baricentro stesso del cammino educativo-di fede; non soltanto quindi una proposta più attenta al soggetto, elaborata in termini più educativi e comunicativi ma, più radicalmente, una proposta che riconosce e accetta di buon grado che sia il soggetto stesso, nella sua libertà, protagonista della sua crescita e in certo modo il principio e il luogo della elaborazione stessa del progetto. Rimane aperta la questione di come superare il rischio di una proposta troppo frammentata e di come conservare la radicalità del richiamo evangelico, senza appiattirsi nell'orizzonte del soggetto e senza depriversi della dimensione ecclesiale.
- 2) Dall'altro lato abbiamo lavorato per una proposta più situata nel vissuto ecclesiale, dove il momento strettamente catechistico si collega al momento liturgico, al momento della carità, al momento dell'interiorità e della preghiera, in una parola a tutte le dimensioni della vita cristiana e a tutta l'esperienza ecclesiale. Rimane aperta la questione di come far sì che la proposta cristiana, carica di tutto il vissuto ecclesiale, non rimanga chiusa nell'orizzonte ecclesiale stesso ma abiti pienamente la vita dei soggetti e la cultura attuale.

Le due attenzioni, spesso intrecciate tra loro in modi e misure diverse, entrambe evocate dalla parola formazione, rivelano in realtà due preoccupazioni che sembrerebbero contrapposte e che dicono due tendenze entrambe presenti nel vissuto ecclesiale dell'educazione alla fede. La centralità del soggetto rinvia immediatamente alla centralità della città rispetto alla chiesa, a cammini formativi meno sistematici, ad un approccio alla proposta cristiana a volte parziale e in ogni caso a partire da una ricerca di significati umani, personali o sociali. L'attenzione alla

proposta rinvia più immediatamente alla necessità di una più forte propositività ecclesiale, alla necessità che l'identità cristiana sia più visibile in questa società, alla necessità di trasmettere efficacemente la fede. Quali i punti di incontro tra le due attenzioni? Ripensando ancora alla riflessione dell'AICa di questi anni sulla formazione, ma anche al cammino della Chiesa italiana, mi sembra che le mediazioni emergano fundamentalmente sul piano metodologico: sul piano metodologico-educativo, avvertiamo la necessità di interagire con i processi di crescita della persona, con le sue istanze e attese, con i suoi ritmi; sul piano metodologico-comunicativo, cogliamo l'importanza di pratiche formative segnate dalla reciprocità e dallo stile di laboratorio. E tuttavia... le metodologie possono abitare orizzonti mentali diversi; le stesse espressioni (protagonismo dei soggetti, reciprocità relazionale, stile di laboratorio, ecc.) vengono utilizzate con significati diversi e possono rispondere a logiche più propositive dell'identità cristiana o a logiche per cui la proposta cristiana è perlopiù animatrice di percorsi di apertura all'autenticamente umano. Ritorna la necessità di integrare (è la parola giusta integrare?) questa doppia esigenza.

In un certo senso... niente di nuovo sotto il sole! Siamo ormai consapevoli che la catechesi è attraversata - e proprio nel cuore della sua identità - dalla doppia esigenza di propositività della fede e di accoglienza dei soggetti, di annuncio del vangelo e di confronto con questa cultura; è attraversata dal richiamo della duplice fedeltà: a Dio e all'uomo. Tale duplice fedeltà è il principio metodologico fondamentale; è il criterio ultimo di misurazione delle esperienze educative; più ancora: è «atteggiamento spirituale»[2]. Proprio perché principio metodologico e atteggiamento spirituale, esso non è niente di statico e di cristallizzato; anzi rompe tutto ciò che tende a cristallizzarsi o sul versante della comprensione di ciò che è umano o sul versante della comprensione di ciò che è Parola di Dio; ci spinge e rispinge a un cammino e a una verifica incessanti. Ma c'è di più, già nel testo del Documento Base; ad esempio il richiamo relativo al fatto che si tratta non di «due preoccupazioni diverse» ma di «un unico atteggiamento spirituale» e anche l'accostamento (quasi l'identificazione) dell'esercizio ecclesiale della «mediazione tra Dio e gli uomini» con «l'atteggiamento della carità di Cristo, Verbo di Dio fatto carne»[3]. Questi richiami, per certi versi ancora impensati, provocano forse a ripensare il senso stesso della mediazione tra Parola di Dio e esperienza umana. Si impongono, a partire dall'attuale prassi catechistica, a partire dalla cultura attuale, a partire anche da nuove provocazioni teoriche o da testi magisteriali ancora impensati in tutta la loro ricchezza, diverse domande. Esse toccano il piano metodologico ma rinviano anche all'orizzonte antropologico e teologico, e a come essi rapportano; in definitiva, rinviano a rivisitare la questione ermeneutica in rapporto alla catechesi, a interrogarsi cioè su come la catechesi si fa interprete del senso vero dell'umano e della forza rivelativa della Parola.

## **2. Un nuovo orizzonte antropologico-teologico per la catechesi e una nuova ermeneutica della soggettività e della Pasqua**

Una prima serie di domande si riferisce alla «fedeltà alle esigenze concrete dei fedeli»[4], e cioè al versante dei soggetti, delle sensibilità culturali. La catechesi attuale si situa - interpretandolo anche - in un contesto socio-culturale segnato da fenomeni in buona parte inediti. Evochiamo questi fenomeni quando parliamo di società multiculturale e multireligiosa, di processi di globalizzazione, di comunicazione di massa, di paura della diffusione del terrorismo, di tendenze al fondamentalismo, di insicurezza diffusa per le sorti dell'umanità, di esigenza di ritorno

alle radici, di bisogno di identità culturale, ecc. Al di là della genericità, questi fenomeni alludono a sensibilità che caratterizzano fortemente i soggetti delle esperienze formative. Sono sensibilità che, per essere decifrate, esigono nuovi sforzi interpretativi, luoghi di confronto e di interazione, comunità attente al discernimento, stili comunicativi di reciprocità, capacità di costruire comunità cristiane aperte, che abitano il territorio. Nel concreto di tante esperienze formative ecclesiali si tenta di dare un nome a queste sensibilità o a questi tratti inediti dell'esperienza soggettiva, chiedendosi cosa significano o cosa comportano in rapporto all'educazione alla fede. La prassi è fortemente provocata: come parlare di progetto di vita cristiana a soggetti in cui il senso stesso della progettualità è debole? Come fare una proposta di vita cristiana in un clima di grande frammentarietà, ad un soggetto forte (perché geloso di farsi lui il suo percorso di crescita) e allo stesso tempo debole (perché incerto, fragile, incapace a volte di autentico senso critico)? Come realizzare luoghi di autentica interazione educativa o di laboratorio ecclesiale in un clima di grandi difficoltà e contraddizioni comunicative? Quali interazioni possibili tra i linguaggi della cultura attuale e i linguaggi della tradizione ecclesiale? Sono solo alcune delle tante domande che investono la catechesi attuale e l'intera prassi formativa.

La comunità ecclesiale non deve certo farsi prendere dal fremito di semplicemente rincorrere le sensibilità, i linguaggi o addirittura le mode culturali. Gli atteggiamenti di facile accondiscendenza o di rincorsa ad ogni costo dei nuovi linguaggi, trasmettono in fondo esattamente il contrario di ciò che vorrebbero trasmettere; fanno emergere sempre una chiesa che rincorre i tempi; dichiarano senza volerlo che la chiesa è inesorabilmente sempre in ritardo. Proprio gli atteggiamenti che vorrebbero essere più attenti alle nuove sensibilità sono a volte quelli che travisano di più ciò che c'è nell'aria. D'altra parte, non è forse vero che c'è spesso un diffuso bisogno di cose antiche o di riferimenti certi? Non è forse vero che una rinnovata attenzione religiosa si esprime talvolta come bisogno di tradizione, di saggezza antica? E non è forse vero che c'è un diffuso bisogno di radici, di tener viva la memoria? Il clima culturale è davvero variegato e complesso.

Sia per evitare una facile rincorsa delle mode, sia per evitare tendenze a proposte ecclesiali che cavalchino facilmente tendenze nostalgiche o fondamentaliste, è necessario interpretare a fondo le sensibilità attuali e su un orizzonte interpretativo antropologico e teologico. Se ci si addentra a fondo su questo piano, ci si accorge forse che le categorie antropologiche valorizzate in questi ultimi decenni forse non tengono più. La prassi catechistica sembra aver quasi consacrato categorie come: ricerca o attesa di senso, bisogno di autenticità, disponibilità al mistero, bisogno di incontro e di comunione, esigenza di progettualità, bisogno religioso costitutivo... Quando queste istanze non emergono immediatamente si suppone che siano nascoste e che vadano quindi risvegliate, senza mettere in discussione però che siano proprio esse il terreno del possibile incontro col messaggio cristiano e della presa di significato della proposta di fede. Il sospetto che vorrei avanzare è che queste categorie - tutto sommato recenti e figlie di precise correnti culturali - non interpretino fino in fondo la verità dell'umano e che non siano quelle più appropriate per dire la fede oggi. Esse sottendono in fondo la soggettività moderna, una soggettività forte al di là dell'apparente povertà, una soggettività dei diritti, in definitiva il diritto del soggetto. Diritto a che? Il diritto di avere delle esigenze che vanno soddisfatte, di dare un significato alla sua vita, di dare completamento alle carenze, di dare compimento al mistero della vita, alla sofferenza; il diritto di cogliere la significatività della proposta di fede, il diritto che se un Dio vuole entrare nella sua vita deve entrare in modo significativo.

La significatività è la parola d'ordine, l'assillo di tante proposte formative cristiane. In questo senso anche l'orientamento di centramento sulla proposta più che sul soggetto (di cui si diceva sopra) rimane – in quest'ottica più fondamentale - un orientamento antropologico di centramento sul soggetto. Preoccuparsi della significatività della proposta significa in fondo modularla sulla possibilità e capacità (di comprensione, di accoglienza) del soggetto. La questione non è se la preoccupazione del diritto e/o del bisogno del soggetto e la preoccupazione della significatività siano o non siano importanti. Certo che lo sono. Il problema è dove si situano, cioè se non vada colto (o dissodato) un terreno più radicale dove la catechesi possa trovare un volto più umano e più divino allo stesso tempo; un terreno dove la soggettività dei diritti, tipica della modernità, possa essere messa in discussione.

Al di fuori dell'ambito della catechetica e spesso anche della riflessione teologica e tuttavia, almeno in certa misura, attingendo a suggestioni della tradizione ebraico-cristiana e dalla mentalità biblica, si fa lentamente strada nel panorama culturale contemporaneo una riflessione - con la quale sarà bene confrontarsi - che interpreta la crisi contemporanea come crisi della soggettività. Non si tratta di cavalcare il fallimento della ragione forte e delle ideologie per propugnare posizioni fondamentaliste o per alimentare fideismi[5]. Non si tratta nemmeno di mortificare la soggettività o di riaffermare l'oggettività delle proposte forti che si impongono alla ragione, quasi godendo della sua debolezza. Non si tratta nemmeno di sconfessare la soggettività. Essa rimane - e la ricerca fenomenologica, che conserva tutto il suo valore, lo ha mostrato - punto di partenza e ottica di ogni ricerca sincera, aperta sull'umano. E tuttavia la ricerca della soggettività (il genitivo è soggettivo) si svolge a partire da un già; è ricerca interiore ma in certo modo continuamente interrotta da una exteriorità o alterità; è vera ricerca di un soggetto ma di un soggetto che non si autogiustifica, che è già in debito, che si riceve in dono proprio mentre cerca. Insomma si tratta di far emergere quell'evento di dono e di alterità o exteriorità, che può dare sincerità e verità alla ricerca della soggettività. Si tratta di rendere conto del paradosso per cui solo perdendosi ci si ritrova, e non ci si ritrova da sé ma per dono nella gratuità dell'essere salvati. Questa paradossalità della soggettività è stata descritta recentemente in modo molto acuto, con varietà di linguaggi e con accentuazioni differenti: si pensi alla riflessione sull'alterità nel cuore dell'identità di Paul Ricoeur, alla soggettività assoggettata di Emmanuel Lévinas, al soggetto riceventesi in dono e cioè l'adonato di Jean-Luc Marion; si pensi anche alla riflessione sul segreto dell'io o sulla gratuità o sull'andare incontro alla morte o sull'accoglienza di Jacques Derrida[6]. Le riflessioni di questi autori - è bene ribadirlo - attingono spesso a suggestioni, ancora impensate, della tradizione biblica[7].

Il paradosso della soggettività è forse il punto di incontro o di scontro o di incontro-scontro tra l'esperienza umana e la fede; può essere forse il tema generatore di una nuova ermeneutica e dell'esperienza umana e della fede. Può essere una chiave che conduce al cuore dell'evento cristiano e che da esso allo stesso tempo riceve vigore. La vicenda di Gesù Cristo è segnata da un paradosso: il paradosso della Pasqua. Gesù va paradossalmente incontro alla morte e alla vita allo stesso tempo. O meglio: il suo percorso - percorso di verità, di vita, di donazione di sé - si scontra davvero con la morte; il suo esito è un vero fallimento. E la vita - vera vita - sorge (risorge) da una morte vera, da una perdita vera. La perdita, pur non cercata per se stessa, è implicata nella verità del cammino di un soggetto; è iscritta nella verità dell'amore e della gratuità. Se fai del bene a coloro che ti fanno del bene, se operi per avere una ricompensa, se ti preoccupi di te stesso... ti perdi! Questa è la logica illogica del Vangelo: lo scandalo, la stoltezza.

Ma il Vangelo, più che dare massime di vita, è un racconto, una testimonianza: è la storia di chi ha amato fino alla fine; è la storia in cui può ritrovarsi chi ama gratuitamente, chi dà precedenza all'altro rinunciando al proprio tornaconto, chi sa affidarsi più che confidare in se stesso, chi ha il coraggio di rompere la logica del calcolo e di entrare (o di uscire, giacché si tratta in fondo di un esodo) nel regno della gratuità e della Provvidenza. Il Vangelo non è prima di tutto un messaggio che dà risposta o senso alla vita, da integrare con le domande, i bisogni o le attese di un soggetto. Non è prima di tutto a una vicenda di cui va mostrata la significatività o la pertinenza rispetto alla ricerca soggettiva. Il Vangelo è la traccia di un evento, una traccia che si porta in qualche modo ancora i segni o le bruciature dell'evento, una traccia che brucia o che dona (o che dona bruciando o brucia donando) più che spiegare, una traccia che parla mentre ci si lascia già prendere dall'evento, una traccia della Pasqua di Gesù, che parla mentre si fa la Pasqua, mentre si fa esodo. La traccia del paradosso della vita (della Vita) può parlare solo mentre si abita il paradosso della vita/Vita. Può parlare alla soggettività che si sta affidando e che sta amando; più radicalmente: alla soggettività che si sta perdendo per amore, o che si sta ricevendo in dono, o che si sta affidando, o che sta rispondendo... in stato di esodo, cioè di Pasqua. Il Vangelo rivela il suo significato più profondo - ma forse dovremmo dire semplicemente: il Vangelo significa - quando intercetta la soggettività nel momento della sospensione di sé. E la sospensione di sé è il senso del sé, è cioè fatto umano, appello e promessa già iscritti nell'esperienza umana. In questo senso il Vangelo si rivela la perla preziosa nascosta nel terreno umano, la risorsa interpretativa dell'uomo, la verità o il richiamo/dono di verità dell'umano.

Il movimento più fondamentale di cui vive ogni processo di vera evangelizzazione e ogni processo di comunicazione della fede non è: dall'esperienza umana all'accoglienza del messaggio cristiano, ma piuttosto: da un'umanità o sedicente umanità vissuta nella logica della ricerca di sé e dei propri diritti a un'umanità vissuta nella logica (o nel paradosso) del rispondere o dell'esodo o dell'amare; da un approccio al Vangelo a partire da un radicamento in se stessi (che impedisce al Vangelo di parlare perché lo riconduce ad un orizzonte in fondo egoistico) a un approccio al Vangelo nel segno del dono, per cui il Vangelo risuona in quanto Vangelo; da un parlare di Dio a partire dai propri orizzonti mentali (che magari nega Dio proprio mentre lo afferma) a un parlare di Dio rispettoso, mentre lo si lascia davvero operare. D'altra parte il clima culturale attuale, segnato da ambigui risvegli religiosi, da tentativi di dialogo o pericoli di scontro tra le religioni, da un diffuso ritorno del parlare di Dio, mostra quanto sia attuale il rischio di nominare Dio invano o - detto positivamente - quanto sia importante parlare di Dio mentre si attuano condizione di vera umanità, direi: in situazione di esodo, cioè mentre si permette a Dio di operare.

### **3. Un linguaggio nel segno del paradosso**

Si dirà ancora una volta: niente di nuovo sotto il sole! Si sa che l'annuncio ha bisogno di appoggiarsi su una testimonianza e che vuole suscitare una conversione; si sa che la forza della proposta catechistica viene dalla testimonianza cristiana della comunità ecclesiale e che essa è destinata a suscitare un'umanità rinnovata. Si sa, per dirla con la Dei Verbum, che eventi e parole sono intimamente connessi[8]. Si sa che l'efficacia del linguaggio viene da un evento che lo precede e che esso, d'altra parte, è orientato a favorire l'evento. Ma il linguaggio, oltre che essere collocato tra il prima e il dopo di evento, non è esso stesso abitato radicalmente dall'evento? Il linguaggio che dice la Pasqua non dovrà essere un linguaggio radicalmente pasquale? Un

linguaggio che dice il paradosso della sospensione dell'io non dovrà essere un linguaggio esso stesso paradossale, un linguaggio tutto segnato dalla sospensione, dall'interruzione incessante? Non dovrà essere un linguaggio che rompe col primato del significato? Ma... in che modo e in quale direzione? Tento una risposta. Per rendere conto del paradosso, dovrà forse essere un linguaggio che, mentre dice qualcosa, si qualifica prima di tutto perché è linguaggio accogliente e non violento, di affidamento e non di chiusura, articolazione di un dono che si sta ricevendo mentre lo si dice più che esercizio di una proprietà; linguaggio segnato dalla povertà e dalla riconoscenza più che presa di coscienza, più che com-prensione[9]. Dovrà essere un linguaggio che in certo modo trova la sua significazione nel processo, nella sua dinamicità, e non linguaggio fatto diventare statico. Dovrà in qualche modo prolungare il linguaggio della Scrittura più che essere preoccupato di spiegare (o rendere significativo) il senso (ridotto a significato) della Scrittura[10].

La Scrittura ci testimonia continuamente la significazione radicale del linguaggio oltre o al di là del significato. Tanto per fare un esempio... Il linguaggio testimoniato dal racconto dell'adultera condotta a forza dalla folla davanti a Gesù per essere giudicata (Gv 8, 1-11), si qualifica ultimamente non per ciò che dice o per il significato che si attribuisce alla legge o a ciò che ha fatto la donna o a quale sia il pensiero di Dio; si qualifica piuttosto per una significazione che attraversa la qualità delle relazioni, che coinvolge la disponibilità di mettersi in discussione, la posizione nei confronti dell'azione di Dio. E tale significazione è come se uscisse dal testo; è cioè come se un evento percorresse realmente (quasi sacramentalmente) una traccia che lo testimonia ma che allo stesso tempo non può contenerlo. Il linguaggio in quel testo (in questa traccia di evento) è come se fosse sotto giudizio per un vento di urgenza escatologica o come per un posizionamento (dei personaggi del testo e della persona di chi legge) in un dilemma da cui non ci si può togliere. Ciò che è in gioco in definitiva è l'accoglienza o la non accoglienza di una donna, l'apertura o la chiusura di fronte a un appello, la disponibilità o no di guardare il volto invocante di una donna piuttosto che lasciarsi prendere dal problema dell'interpretazione della legge, la disponibilità all'ascolto di una parola che viene dal silenzio o della Parola che parla dal silenzio piuttosto che la chiusura nella propria parola e nella propria comprensione della Parola, la disponibilità o meno di lasciarsi raggiungere dal di più di iniziativa di Dio rispetto a ciò che già sappiamo di Lui, il coraggio di orientarsi dalla parte dell'umano piuttosto che del disumano. Il significato del testo è situato in questi dilemmi, che rompono ogni staticità e che danno un carico di drammaticità. Questi dilemmi e questa drammaticità in certo modo escono dal testo, riguardano colui che si accosta al testo, che più profondamente è provocato a (ri)vivere l'evento, a essere disponibile alla ripresentazione dell'evento, al prolungamento dell'evento, in questo senso... a abitare la traccia: traccia dell'evento, cioè memoriale e ripresentazione dell'evento[11].

La parola così articolata non è più (o non è prima di tutto o nel suo significato più radicale) spiegazione o esplicitazione o coglimento di un significato; non è mediazione tra il senso del testo e la ricerca o le attese dei soggetti. Non è parola catturabile nell'orizzonte - proprio delle scienze della comunicazione - della trasmissione efficace di un messaggio o del segno che rinvia a significati. E la catechesi, in quanto parola a servizio della Parola, non può ridursi all'operazione di ricondurre la Parola a contenuto (che sia biblico, dottrinale, antropologico o esperienziale, è, da questo punto di vista, secondario) e successivamente ad avvicinare il contenuto all'esperienza del soggetto (che ciò avvenga facendo più leva sul contenuto o sull'esperienza è, da questo punto di vista, altrettanto secondario). Anche se questo processo fa pure parte della mediazione della

catechesi, esso non è l'orizzonte né primo né ultimo della catechesi. Quando questo processo diventa quello fondamentale, la Parola, nella sua forza di dono e di appello, è già annullata; l'esperienza si è già ripiegata nella sua domanda e attesa... nel suo diritto di senso. È esperienza che ha già dimenticato il debito di riconoscenza e di responsabilità, più originario rispetto al suo diritto; ha già annullato in certo modo la conversione, quella conversione squisitamente umana che dice il salto di vera umanità, il coraggio della sospensione. Molta catechesi è segnata dall'illusione che il Vangelo lo si possa comprendere senza conversione, cioè in posizione di diritto, sul terreno del primato della comprensione; e forse non si accorge che favorisce solo una comprensione senza comprensione del vangelo[12].

Ora, è chiaro che la catechesi deve avere a che fare con la comprensione; è pure chiaro che fa parte di un cammino di fede il dover comprendere il Vangelo e anche... il doverlo comprendere senza comprendere: tante vicende bibliche mostrano che c'è una conoscenza di Dio in certo modo previa (e sicuramente necessaria) all'intervento di Dio, che però in qualche modo la mette fuori gioco e che fa dire espressioni del tipo: «Ti conoscevo per sentito dire!» (Gb 42, 5). È forse il paradosso del (di ogni) cammino di fede: è necessario conoscere ma sapendo di non conoscere, è necessario conoscere nella disponibilità alla messa fuori gioco del sentito dire. Il Vangelo sembra suggerire anche l'idea che un testo o un fatto importanti nella storia della salvezza prima si trattengono o si custodiscono nel cuore, poi improvvisamente - proprio perché sono stati custoditi nel cuore - si comprendono come per un dono improvviso: si pensi a Maria che custodisce nel cuore i fatti dell'infanzia di Gesù (Lc 2, 51); si pensi anche alle espressioni del tipo: «si adempì quel che era stato detto per mezzo del profeta» (Mt 1,17). La catechesi dovrà giocarsi certo - e per certi versi anche di più di quanto lo si faccia adesso - sul comprendere e sul mediare (che fa riferimento alla comprensione) i significati del messaggio custodito dalla tradizione e i significati cercati o attesi dei soggetti, ma dovrà trovare e/o ritrovare (perché si tratta paradossalmente di un salto in avanti ma anche di un più forte ritorno alle sorgenti) il suo terreno di significazione nel paradosso umano e cristiano (antropologico e teologico o al di là e dell'antropologico e del teologico, se queste espressioni dicessero un orizzonte di comprensione) della Pasqua, della sospensione di sé, del dono, di un'esteriorità o alterità che rompe col primato del comprendere ma proprio nel cuore del comprendere, e per dare senso umano e di fede al comprendere.

#### **4. I compiti di una catechesi paradossale**

Si profilano nuovi compiti per la catechesi, che a volte hanno il carattere come di un salto dall'interno di quelli che essa sta vivendo nei tempi recenti, quindi non per annullare o contestare ma per dare terreno di significazione, per donare un senso che sostenga l'orizzonte della comprensione. Sono compiti che sanno di paradossale e che sono riconducibili al favorire una più situata (sul terreno umano e della Rivelazione allo stesso tempo) comprensione della fede, e allo stesso tempo al desituare (suscitando esodo) le posizioni di chiusura nell'orizzonte dell'io o del diritto o di una soggettività che riposa in sé. Più che una chiara delineazione di compiti, le affermazioni che seguono sono suggestioni che hanno bisogno di essere ulteriormente precisate e lavorate metodologicamente.

- In un clima catechistico a volte troppo nostalgico del passato e altre volte invece pregiudizialmente chiuso al passato, si potrebbe tentare di (ri)scoprire (col senso del nuovo e

dell'antico) l'autentico imparare a memoria, che forse ha il suo senso più vero (umanamente e cristianamente) nel custodire nel cuore; senso che forse si segnala nelle espressioni francese e inglese: *par coeur*, *by heart*. Non è forse vero che in certo senso il Vangelo lo si può solo imparare a memoria? Non è forse vero che gli eventi del Vangelo possono solo essere raccontati e custoditi nel cuore, nell'attesa che siano compresi? Potrebbe essere una direzione per dare il senso vero al comprendere e allo stesso tempo per saggiamente relativizzarlo.

- I percorsi di comprensione della fede possono essere pari. Nell'attuale pluralismo di situazioni ben vengano tutte le diverse esperienze catechistiche collaudate nella storia recente della catechesi: la catechesi dottrinale, biblica, antropologica, liturgica, catecumenale, nelle varie accentuazioni e nelle reinterpretazioni (contenutistiche e metodologiche) richieste dalle situazioni; esse possono essere tutte valide. Non credo siano molto proficue le posizioni che assolutizzano un modello rispetto agli altri o che si interrogano eccessivamente su quale tra essi sia più interpretativo del messaggio cristiano o dell'esperienza umana. È più decisivo situare ciascuno di questi modelli su un terreno dove emergono l'appello e il dono iscritti nel cuore dell'esperienza umana e della Rivelazione.
- Ciò significa che: contesti in cui ci si lascia raggiungere dall'appello di chi ha bisogno, in cui si è provocati nella responsabilità che rompe il primato dei propri diritti, o contesti di tipo celebrativo che mettono nella posizione della riconoscenza o della creaturalità contestando il primato della propria libertà, possono dare significazione alla comprensione della fede. In quest'ottica può avere un senso attivare percorsi che prendono le mosse dalla carità e dalla liturgia, rompendo con la convinzione che l'accoglienza della Parola precede l'esperienza liturgica e quella della carità.
- La catechesi dovrà lavorare non solo con le nozioni di progettualità, aiuto a porre la fede al centro del cammino personale, integrazione tra fede e vita, sintesi tra messaggio ed esperienza, risveglio e sostegno delle domande religiose... Essa dovrà lavorare anche paradossalmente con le nozioni che sembrerebbero opposte: rottura della progettualità, rovesciamento del diritto in riconoscenza, disintegrazione della sintesi...
- La catechesi, senza entrare in logiche di consumismo delle esperienze, dovrà però aprirsi di più ai frammenti e alle esperienze frammentate, perché, se esse appaiono in contrasto con la crescita nella progettualità e con il dar senso alla vita, tuttavia possono essere luogo di provocazione, dell'affacciarsi della trascendenza e dell'alterità/esteriorità nel cuore della libertà. A volte un frammento carico di trascendenza può essere dono altro che il soggetto pone, coi suoi tempi e con modalità che sfuggono alla comunità cristiana, a perno di un suo progetto di vita. D'altra parte un vero perno del progetto non è dentro il progetto. La fede anima davvero un progetto di vita se ha il senso del dono che sopraggiunge, rompendo in certo modo il progetto.
- La catechesi attuale non può ignorare il diffuso bisogno di radici. Essa aiuta a situarsi in una storia, in una tradizione, nel senso più profondo della parola[13]. Per questa strada la catechesi aiuta in fondo a posizionarsi (o a de-posizionarsi) come creatura, come soggettività non cominciante in sé; aiuta cioè a situare la libertà e la progettualità. Paradossalmente il senso della creaturalità è connesso col senso della prossimità-responsabilità che situa il mio diritto nell'accoglienza e nell'appello che mi viene dall'altro uomo. La creaturalità e la responsabilità sono luogo in cui il messaggio cristiano può risuonare significante; sono luogo peraltro in cui emerge il senso di un'identità che si costruisce come per interruzioni di dono e di appello, perché nel cuore dell'identità si

nasconde la memoria della creatura (di una vita ricevuta in dono) e una chiamata (a donare ciò che si è ricevuto in dono) che precede ogni ricerca. L'essere chiamati o la vocazione non è al culmine di un progetto di vita, ne è piuttosto l'anima e la significazione.

I compiti qui delineati rinviano in definitiva al più grande compito di rivisitare l'identità stessa della catechesi. Il convegno in fondo vuole ritrovare l'identità della catechesi. Ritrovare è la parola giusta. Non rimanendo chiusa in se stessa (nelle sue acquisizioni, negli orizzonti già raggiunti) ma nella disponibilità a un (più radicale) de-centramento su Dio e sull'uomo, la catechesi si ritrova (il si allude a un riceversi in dono), come ri-prendendosi a partire da altro, per dono e per una provocazione esteriore. D'altra parte la catechesi ha nella Parola di Dio e nell'esperienza umana i suoi riferimenti costitutivi; non li comprende (e li integra) a partire dai propri orizzonti ma si comprende lasciandosi raggiungere dal dono/appello umano e divino.

A questo punto il titolo dato al convegno può risultare più chiaro e più carico di promesse. La catechesi, nel riferimento alla Parola, si fa eco. Dire eco significa dire il desiderio di riattingere a sorgenti antiche che forse si nascondono nell'etimologia della parola *kat-echéin*. Significa anche desiderare un servizio più ravvicinato alla Parola. Non che le mediazioni non siano importanti o che la catechesi debba essere mera ripetizione della Parola. Ma le mediazioni, i processi della mediazione, dovranno essere più segnati, più impregnati, direi anche più interrotti, dalla Parola che mentre si serve delle mediazioni le fa anche (paradossalmente!) saltare. La catechesi più che mediare la Parola in orizzonti che non appartengono alla Parola dovrà come prolungare, riattualizzare, lasciarsi segnare dal rivelarsi stesso della Parola. Allo stesso tempo la catechesi deve lasciarsi raggiungere dall'autenticamente umano. Il suo cammino si intreccia col cammino di ogni uomo, col cammino faticoso e contraddittorio di promozione della dignità dell'uomo. Cammino di già e non ancora. Cammino di speranza. La catechesi è interprete di speranza, in quanto interpreta il già di umanità e si fa profezia di umanità. Anche qui non si tratta di ricondurre l'autenticamente umano a schemi interpretativi che in qualche modo già lo annullano. Il processo della catechesi è carico di umanità, proprio mentre si attua. La catechesi interpreta l'umano abilitandolo in certo modo.

La catechesi dunque è luogo ermeneutico: interpretazione della Parola e dell'umano, eco di Rivelazione e di speranza. La radicalizzazione qui proposta si riferisce non solo al duplice rapporto della catechesi con la Parola e con l'umano ma anche al senso stesso del rapporto tra Parola e umanità e al senso stesso dell'ermeneutica. La catechesi interpreta la Parola mentre la abita; interpreta l'umano mentre lo abita. Interpreta abitando. Interpreta amando, accogliendo il dono di Dio, lasciandosi raggiungere dall'appello umano e divino proprio mentre lo decifra. Questa interpretazione è più-che-interpretazione, eppure è il senso vero (umano) dell'interpretazione. Accogliere il dono di Dio (o rispondere al dono di Dio) è più e meglio che interpretare il dono di Dio; rispondere ad un appello umano e accoglierlo è più e meglio che interpretarlo. Eppure è necessario interpretare. Ma il rispondere e l'accogliere contestano l'interpretare e (paradossalmente!) gli danno incessantemente il senso. Il rispondere-accogliere dà senso all'interpretare ma contestandolo, come creando delle interruzioni continue alla linearità del cammino e alla coerenza di un discorso e di una progettualità. La catechesi quindi, abitando la Parola e abitando la speranza, crea interruzioni e vive di interruzioni allo stesso tempo; crea discontinuità. Essa è segno o traccia anche della discontinuità tra l'umano e la Parola di Dio. La parola di Dio non è in continuità con l'umano, eppure non è disumana; essa non conferma ciò che è

umano, essa richiede, provoca e si innesta allo stesso tempo in quella sospensione dell'umano (proprio dell'autenticamente umano) che sa di affidamento, di sacrificio, di rinuncia a sé. È produttrice di umanità rinnovata, donata, salvata, eppure senza sminuire l'umano. Come se rivelasse e supponesse allo stesso tempo la discontinuità dell'umano. Un cammino di vera umanità d'altra parte non sfocia naturalmente nella fede, come in una soluzione di continuità. L'umano deve esprimersi in pienezza perché ci sia vera fede, nello stesso tempo paradossalmente deve perdersi. Un perdersi che è vero perdersi ma che non è un perdersi. Una perdita necessaria all'esperienza di fede, che pure non è perdita.

Il paradosso (che si può chiamare anche: conversione) è iscritto nell'esperienza umana e nella fede, e nel loro rapporto. La catechesi vive di questa ermeneutica paradossale che non è più (o che è oltre) l'ermeneutica della significatività della fede per la vita, della correlazione tra fede e vita, dell'integrazione, dell'illuminazione reciproca; che non è più l'ermeneutica del primato del comprendere e del diritto. Ma... questa ermeneutica, di cui vive (o dovrà vivere) la catechesi, è ancora ermeneutica? È forse l'apporto cristiano all'ermeneutica. L'ermeneutica, così come è stata approfondita nella nostra cultura, ha dato e sta dando grandi apporti non solo alla riflessione catechetica ma anche a tutta la riflessione teologica. Ma... l'esperienza cristiana, mentre si ricomprensce nell'orizzonte ermeneutico, dà un apporto profetico, di assunzione e contestazione allo stesso tempo, testimoniando il di più. Se la questione ermeneutica ha un significato per l'educazione alla fede (è il sottotitolo del convegno), l'educazione alla fede ha a sua volta un significato per l'ermeneutica (potrebbe essere l'aggiunta al sottotitolo). Tale significato o apporto è la testimonianza del di più di dono e di responsabilità, che contesta (ma positivamente) l'ermeneutica forse abbastanza chiusa nel primato del comprendere. D'altra parte se la testimonianza cristiana (e la catechesi che di essa vive) abolisse il di più di dono e di conversione, non avrebbe niente più da dire all'uomo di oggi; offrirebbe solo un'interpretazione cristiana dell'uomo e non il senso o la risorsa dell'interpretare; non sarebbe più traccia del divino ma nemmeno dell'umano.

\*\*\*

### **Note**

[1] Se ripensiamo all'itinerario degli ultimi convegni dell'Associazione, è evidente il graduale affermarsi della questione formativa. Basta scorrere i titoli dei convegni e dei volumi (con gli atti e con altri approfondimenti) che li hanno seguiti:

- Convegno 2000: Il Documento Base e il futuro della catechesi in Italia; il volume: MEDDI L. (ed.), Il Documento Base e il futuro della Catechesi in Italia, Luciano Editore, Napoli, 2001.
- Convegno 2001: Cristiani per scelta; Id. (ed.), Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo, Luciano Editore, Napoli, 2002.
- Convegno 2002: A partire dall'altro; CURRÒ S. (ed.), Alterità e catechesi, Elledici, Leumann, 2003.
- Convegno 2003: Formazione e catechesi; CALABRESE S. (ed.), Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?, Elledici, Leumann, 2004.
- Seminari 2004-05: La competenza formativa dei catechisti, Religioni e pratiche formative, Dimensioni antropologiche della formazione, (Auto)biografia e narrazione nella formazione ecclesiale, Progetto Catechistico Italiano e Note per la Iniziazione Cristiana, Comunicazione mass-

mediale e formazione catechistica.

- Convegno 2005: Formazione nella comunità cristiana (il volume, che raccoglie anche diversi materiali dei seminari 2004-2005, è di prossima pubblicazione, a cura di L. Meddi).

Per una documentazione dell'itinerario di questi anni si veda anche il sito dell'AICa ([www.catechetica.it](http://www.catechetica.it)).

[2] CEI, Il rinnovamento della catechesi, 1970, n. 160. Il principio della duplice fedeltà è richiamato in altri autorevoli documenti sulla catechesi, ad es. in *Catechesi Tradendae*, 1979, n. 55 e in *Direttorio Generale per la Catechesi*, 1997, n. 145.

[3] CEI, Il rinnovamento della catechesi, n. 160. Nel *Direttorio Catechistico Generale* al n. 145 (riprendendo l'espressione di *Catechesi Tradendae*, n. 55) si parla di «uno stesso atteggiamento di amore», sempre con riferimento a Gesù Cristo e al mistero dell'incarnazione.

[4] CEI, Il rinnovamento della catechesi, n. 160.

[5] Vale la pena richiamare l'ammonimento della *Fides et Ratio* (1998): «È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione» (n. 48).

[6] Di questi autori si può vedere in particolare: RICOEUR P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaka Book, Milano, 1993; LÉVINAS E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introduzione di S. Petrosino, tr. di M.T. Aiello e S. Petrosino, Jaka Book, Milano, 1983; MARION J.L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. di R. Caldarone, SEI, Torino, 2001; DERRIDA J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. di G. Berto, Cortina, Milano, 1996; Id., *Donare la morte*, intr. di S. Petrosino, postf. Di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano, 1996, 2002; Id., *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano, 1997; DERRIDA J. - DUFOURMANTELLE A., *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, tr. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano, 2000.

[7] Ho cercato di evidenziare come il pensiero di questi autori, che si inserisce nel solco della fenomenologia ma con approfondimenti originali legati più o meno direttamente alla tradizione ebraico-cristiana, sia carico di promesse o in ogni caso di provocazioni per la riflessione teologica e pedagogico-religiosa in *Il dono e l'altro*. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion, LAS, Roma, 2005 e, per ciò che riguarda Lévinas, in *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Lévinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, presentazione di Z. Trenti, Armando, Roma, 2003.

[8] DV 2. La connessione eventi-parole è ripresa in ottica di catechesi nel *Direttorio generale per la catechesi*, nn. 38-39.

[9] Le espressioni, che dicono il conoscere, alludono all'esercizio di una proprietà, come appunto: comprensione, presa di coscienza, cogliere... Questo fatto non va sottovalutato. È il segno che il linguaggio ha un significato etico e, nella misura in cui l'etica è connessa con la religione, anche religioso. Il linguaggio dunque non è una sorta di terreno neutro rispetto all'etica e alla fede, che subentrerebbero dopo, cioè col sopraggiungere del significato.

[10] Tutti i più che qui utilizzati vanno presi alla lettera: dicono cioè il primato di una significazione oltre il significato ma non escludono e tanto meno annullano il piano del significato.

[11] Questa riflessione andrebbe approfondita nella direzione di quell'abitare la traccia che si realizza nella celebrazione liturgica, segnata dal memoriale. Bisognerà camminare verso un approccio alla Scrittura che tiene conto dell'orizzonte - che potremmo chiamare: etico-liturgico - di cui la Scrittura ha bisogno per la sua significazione piena.

[12] Viene in mente il testo profetico di Is 6, 9-10: «Ascoltate pure ma senza comprendere, osservate pure, ma senza conoscere», ripreso da Gesù nel Vangelo (Mt 13, 14).

**[13]** A proposito di una catechesi più radicata nella memoria storica, va ricordato il contributo del XIV Incontro italo-tedesco di catechesi; si veda GIANETTO U., La memoria culturale nelle religioni, nell'Europa unita. Il XIV Incontro italo-tedesco di catechesi a Berlino, 18-22 settembre 2005, in «Catechesi» 75(2005-2006)3, 3-9.