

ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI

ALTERITÀ E CATECHESI

**a cura di
Salvatore Currò**

INDICE

Prefazione (Salvatore Currò)

I - LA FONDAZIONE

Alterità e trascendenza. Una prospettiva antropologica (Gennaro Cicchese)

Alterità e prossimità di Dio (Carmine Di Sante)

Il nostro mondo sfida la catechesi cristiana (Ermanno Genre)

Cultura e catechesi: un rapporto naturale (Luciano Meddi)

A partire da... *altro*. Alla ricerca di un nuovo *orizzonte* della catechesi (Salvatore Currò)

II – LA MEDIAZIONE PEDAGOGICA E CATECHETICA

La svolta antropologica nel movimento catechistico italiano (Danilo Marin)

La formazione dall'alterità. La riflessione formativa a partire dall'altro (Giancarla Barbon – Rinaldo Paganelli)

La catechesi degli adulti nella diocesi di Firenze. Riflessioni a partire da un'esperienza (Serena Noceti)

Il Vangelo a Ballarò. Un'esperienza di catechesi popolare tra i fanciulli in un quartiere del centro storico di Palermo (Salvatore Franco)

III – I LABORATORI DI RICERCA

Presentazione del convegno (Salvatore Currò)

Introduzione al convegno (Luciano Meddi)

Ri-comprendere la catechesi parrocchiale *a partire dall'altro* (Giuseppe Morante)

I non-luoghi ovvero i luoghi dell'altro (Roberto Dimonte)

Ridefinire la relazione educativa e le nuove ministerialità (Carlo Lavermicocca)

Alterità e comunità cristiana (Pio Zuppa)

Riadeguare il processo formativo nell'azione catechistica a partire dall'altro (Zelindo Trenti)

Per una nuova catechesi... (Geppe Coha)

PREFAZIONE

Salvatore Currò

Alterità e catechesi nasce all'interno del cammino di riflessione e di confronto che l'Associazione Italiana Catecheti (AICa) sta facendo in questi anni¹ e si pone in continuità con le ultime due pubblicazioni dell'Associazione². Come queste anche il presente volume si collega con il convegno nazionale annuale, tenutosi questa volta a Vitorchiano (Viterbo) dal 26 al 28 settembre 2002 sul tema: *A partire dall'altro. Luoghi e non luoghi, relazione educativa, modelli di comunità, processi... per una nuova catechesi*. Il volume non raccoglie soltanto il lavoro del convegno ma anche alcuni studi serviti nella fase preparatoria e altri elaborati successivamente secondo le spinte date dal convegno stesso. Gli autori dei contributi sono in gran parte soci dell'AICa; ma, nello stile di una riflessione catechetica che vuole mantenersi in interazione con altre prospettive di riflessione, sono stati richiesti interventi anche ad alcuni esterni, competenti in ambiti diversi: filosofico, biblico, teologico...

Il tema di riflessione - *Alterità e catechesi* o *A partire dall'altro* - si colloca nell'ottica della ricerca di un dialogo più profondo con questa cultura, pensata profondamente come luogo ermeneutico dell'elaborazione stessa della proposta cristiana e segnata dal senso della centralità del soggetto, delle sue istanze e dei suoi processi di crescita³. Certo l'alterità, di cui si parla in questo volume, è pensata dai diversi autori con accentuazioni diverse, a volte anche molto diverse. L'alterità poi evoca non solo l'altro uomo ma anche la trascendenza di Dio (Dio in quanto Altro). Questa varietà di interpretazioni e di accentuazioni fa parte della ricchezza del dibattito e della necessità di tener viva la ricerca. Il volume ha tuttavia anche una struttura unitaria, perlomeno sul piano dell'impostazione metodologica e, potremmo dire, dell'indicazione delle istanze irrinunciabili per tener viva la ricerca.

La prima parte indica la necessità di un discorso di tipo fondativo sull'alterità in rapporto alla catechesi. *La fondazione* implica approfondimenti da prospettive diverse; ne abbiamo valorizzato alcune: quella filosofica (G. Cicchese), quella biblica (C. Di Sante), quella della cultura attuale con le provocazioni che pone alla catechesi e alle Chiese stesse (E. Genre), quella dell'inculturazione della proposta cristiana (L. Meddi), quella più direttamente catechetica (S. Currò). Quest'ultimo contributo ha fatto da input teoretico al lavoro del convegno (per questo si ritrovano spesso dei riferimenti ad esso in diversi punti del libro).

La seconda parte (*La mediazione pedagogica e catechetica*) mette in atto una riflessione orientata a verificare la possibilità che l'istanza dell'alterità ispiri davvero dei processi operativi. Il cammino parte dal recupero di alcune intuizioni significative del movimento catechistico (D. Marin) ma avverte anche la necessità di tentare una nuova pedagogia dell'alterità (G. Barbon e R. Paganelli). Risulta importante d'altra parte riflettere su esperienze in atto che sembrano contenere germi di novità. Ne abbiamo scelto due: l'esperienza dei gruppi biblici di Firenze (S. Noceti) e quella della catechesi in un quartiere popolare di Palermo (S. Franco). Queste due esperienze sono state presentate al convegno come input pratici per la ricerca.

¹ V. MANELLO M.P. - OHOLEGUY M.I., *Verso una nuova identità del Gruppo Italiano Catecheti*, in MEDDI L. (ed.), *Il documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, Luciano Editore, Napoli, 2001, 119-129. Per la conoscenza delle iniziative dell'Associazione si veda il sito internet www.catechetica.it

² MEDDI L. (ed.), *Il documento Base*, cit.; Id. (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli, 2002.

³ A questo proposito v. *La presentazione del convegno* (S. Currò) e *l'Introduzione al convegno* (di L. Meddi), in questo libro, rispettivamente ---- - ----.

La terza parte (*I laboratori di ricerca*) raccoglie più direttamente l'apporto del convegno. Si apre con la presentazione del tema (S. Currò), messa a disposizione dei convegnisti in preparazione al convegno stesso, e con l'introduzione ai lavori (L. Meddi). Seguono i contributi dei gruppi di studio, che sono stati intesi come laboratori e che hanno approfondito le dimensioni specifiche della questione: l'istanza dell'alterità in rapporto alla comunità parrocchiale (animatore del gruppo è stato G. Morante), in rapporto ai nuovi luoghi e ai non-luoghi (R. Dimonte), in rapporto alla relazione educativa e alle nuove ministerialità (C. Lavermicocca), in rapporto ai nuovi modelli di comunità cristiana (P. Zuppa – S. Calabrese), in rapporto al processo formativo (Z. Trenti – M.G. Pau); gli animatori hanno non soltanto fatto qui una sintesi del lavoro di gruppo ma una rielaborazione personale, orientata a tener viva la ricerca. Segue in finale la conclusione (aperta) del convegno (G. Cocha).

Il libro non può rendere conto dei momenti di lavoro assembleare, molto ricchi e produttivi. Non può rendere conto nemmeno del clima respirato al convegno: clima di ricerca, di dialogo rispettoso, di consapevolezza della complessità del cammino e della necessità di far interagire gli apporti... Questo clima, a dire il vero, ci è sembrato la *forza* dell'Associazione ed è stato da molti avvertito come segno di una Chiesa chiamata oggi ad una paziente opera di discernimento. Ma anche se il libro non può riportare il clima del convegno, in qualche modo lo evoca e si offre come contributo alle comunità ecclesiali a creare luoghi di discernimento sulla pista dell'alterità. Avvertiamo che tale pista merita di essere approfondita e che può ispirare cammini di rinnovamento dell'evangelizzazione e della catechesi.

Un ringraziamento va a tutti i partecipanti al convegno e a tutti coloro, presenti o non presenti al convegno, che hanno accettato di preparare un contributo per questo libro. Il libro è davvero frutto del lavoro dell'intera Associazione e, direi, di un'associazione aperta e che cerca dialogo. Una menzione merita E. Genre, decano della Facoltà Valdese di Teologia di Roma, il cui apporto, sia al convegno che al libro, ci ha permesso di aprirci a una dimensione ecumenica. Un ringraziamento particolare va poi a L. Meddi, Presidente dell'AICa, per aver portato il peso maggiore dell'organizzazione del convegno e per aver dato un apporto decisivo per l'impostazione di questo libro.

I – LA FONDAZIONE

ALTERITÀ E TRASCENDENZA. UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA

Gennaro Cicchese*

“Chi è l’altro? Dalla risposta a questa domanda dipende tutta la mia vita relazionata all’altro. Il senso dell’altro definisce il senso dell’uomo. È egli un intruso, un concorrente che bisogna evitare, un servo che bisogna sapere addomesticare ai miei fini, un oggetto da disporre a piacimento e sul quale esercitare il mio dominio?”⁴.

“Vi è dell’altro che non è altro di noi stessi? In ogni caso non un altro che non sia un uomo. In verità è un compito gigantesco quello posto in ogni momento ad ogni uomo. Si tratta di tenere sotto controllo la sua prevenzione, la pienezza dei suoi desideri, dei suoi istinti, delle sue speranze, dei suoi interessi, sì che l’altro non divenga o rimanga invisibile”⁵.

Un tema attuale

Il nostro tempo è caratterizzato dall’*alterità*. L’altro, il problema dell’altro, il rapporto con l’altro, è una sfida antropologica ed etica che investe la nostra epoca. L’alterità è un tema dominante in vari ambiti del sapere: filosofico, antropologico, pedagogico e sociale⁶.

La natura di questa epoca è espressa, fondamentalmente, dal problema delle relazioni interpersonali che la filosofia contemporanea affronta spostando l’accento dal tema dell’individuo a quello della persona, dall’*in sé* al *per altri*, dalla soggettività all’intersoggettività. Maturano termini nuovi che esprimono le differenti tonalità argomentative: “identità narrativa” (Ricoeur), “soggettività etica” (Levinas) e, di recente, anche “soggettività dialogica” (Baccarini)⁷.

Le nuove soggettività sono pur sempre “centriste”, vale a dire basate sulla centratezza dell’individuo, ad eccezione di Levinas, la cui particolare posizione filosofica lascia ampio spazio a suggestive interpretazioni etiche, ma anche a non facilmente risolvibili nodi teoretici.

In verità si ha come l’impressione che la vera svolta non sia ancora stata compiuta. Parlare di soggettività o di identità significa che non si è ancora compiuto il passaggio da una posizione *egocentrica* ad una *allocentrica* o *eterocentrica*⁸.

* Docente di Antropologia filosofica presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose della Pontificia Università Lateranense.

⁴ RABERI L., *Scoprire l’altro. Nuove prospettive del dialogo*, Paoline, Alba, 1975, 11.

⁵ GADAMER H.G., *La molteplicità d’Europa. Eredità e futuro*, in AA.VV., *L’identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, a cura di A. Krali, Jaca Book, Milano, 1988, 29.

⁶ Cf. ROSSI B., *Identità e differenza. I compiti dell’educazione*, La Scuola, Brescia, 1994; DE BENI M., *Prosocialità e altruismo. Guida all’educazione socioaffettiva*, Erickson, Trento, 1998; Id., *Educare all’altruismo. Programma operativo per la scuola di base*, Erikson, Trento, 2000.

⁷ Cf. BACCARINI E., *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma, 2002². È un’interessante raccolta di saggi (1986-1997) che, alla luce del metodo fenomenologico e del pensiero dialogico (*Dialogisches Denken*), prelude a una visione dell’essere umano appunto come “soggettività dialogica”.

⁸ In questa prospettiva si è mossa la ricerca confluita nel mio libro, al quale mi permetto di rimandare: *I percorsi dell’altro. Antropologia e storia*, Città Nuova, Roma, 1999.

Bisogna tuttavia considerare l'aggettivo che caratterizza il termine "soggettività", in base al quale risalta la tensionalità del percorso di ricerca, sempre più volto verso la narrazione, l'etica, il dialogo e perciò sempre più consapevole dell'impegno antropologico di fraternità e responsabilità⁹.

La sensibilità al tema dell'alterità esprime un rinnovato interesse che già la filosofia dell'esistenza, attenta all'essere umano e alle sue relazioni, aveva riportato in auge come documentava Mounier: "Il problema dell'altro è una delle grandi conquiste della filosofia esistenziale. La filosofia classica lo lasciava in uno strano abbandono. Passati in rassegna i suoi problemi di primo piano: la conoscenza, il mondo esterno, l'io, l'anima e il corpo, la materia, lo spirito, Dio, la vita futura; il rapporto con gli altri non figura mai sullo stesso piano degli altri problemi. L'esistenzialismo d'un sol colpo l'ha promosso al posto principale"¹⁰.

La filosofia del XX secolo riporta così al centro dell'attenzione il discorso sull'altro, le cui radici s'innestano nelle cosiddette "filosofie dell'alterità"¹¹, vale a dire quelle che pongono il "tu" al centro della loro attenzione¹². Esse tematizzano, con differenti sfumature, *l'altro, il volto dell'altro, la relazione, l'incontro*¹³.

Basti pensare ad alcune figure importanti del Novecento, di fede ebraica come Rosenzweig, Buber, Lévinas, o di fede cristiana come Marcel, Ebner e Guardini, oltre al già citato Mounier. Non è un caso fortuito: il tema, infatti, ha una marcata ispirazione biblica¹⁴.

La sensibilità per l'altro

La cultura contemporanea è sempre più sensibile all'*altro*: al problema della *differenza* tra le generazioni, tra i sessi, tra i caratteri, tra le religioni, tra le nazioni e tra i popoli. Una delle grandi

⁹ Cf. AA.VV., *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma, 2000; AA.VV., *Interpersonalità e libertà*, a cura di G.L. Brena, Messaggero, Padova, 2001.

¹⁰ MOUNIER E., *Introduction aux Esistenzialismes* (1947); tr. it. *Gli esistenzialismi*, con nota storico-filosofica di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari, 1981, 102.

¹¹ Mi permetto di rimandare al mio saggio *La parola nelle filosofie dell'alterità*, in «Cultura e libri», luglio-settembre, n. 140.

¹² Sotto questo titolo ricade anche il "pensiero dialogico". Cf. CASPER B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber*, Herder, Freiburg, 1967; BACCARINI E., *Dialogisches Denken. Un capitolo della filosofia tedesca del Novecento*, in AA.VV., *Soggetto e persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale*, a cura di A. Rigobello, Anicia, Roma, 1988, 69-96; AA.VV., *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*, Atti del Seminario di studio 15/19 novembre 1989, a cura di M. Martini, Bibl. Pro Civitate Christiana, Assisi 1990.

¹³ Ritengo molto pertinente l'indicazione di Baccharini che, nell'espressione "Dialogisches Denken", fa convergere varie formulazioni: "Neues Denken, Begegnungsphilosophie, Beziehungsphilosophie, Sprachdenken, personalistischer Realismus, ecc." (BACCARINI E., *Dialogisches Denken*, cit., 69). Cf. MURA G., *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*, Urbaniana University Press, Roma, 2001.

¹⁴ H. U. von Balthasar ha scritto una delle pagine più efficaci e sintetiche sul "dialogismo": "Non è un caso che nell'anno della morte di Simmel, 1918, e nel seguente si sia verificato uno dei più strani fenomeni di 'acausalità contemporanea' nella storia dello spirito: la simultanea comparsa del 'principio dialogico' e in campi tra i più divisi. Quattro complessivamente: tre sono isolati: a Wiener Neustadt il solitario maestro di scuola elementare Ferdinand Ebner, a Francoforte Martin Buber, che ammette per la terza parte del suo *Ich und Du* l'influsso di Ebner, ma che arrivò da proprie anteriori riflessioni alle sue intuizioni centrali, in Francia Gabriel Marcel, che dal 1914, portando avanti il suo *Journal Métaphysique*, era arrivato proprio intorno al 1918 a formulazioni quasi identiche. Finalmente il gruppo intorno a Franz Rosenzweig, il quale come discepolo di Hermann Cohen lesse in manoscritto l'ultima opera di costui, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1917-1918), dove stava scritto che 'solo il Tu, la scoperta del Tu, porta me stesso alla coscienza del mio Io'. (...) Ora è senz'altro una sorpresa che – ad eccezione del cristiano Ebner – tutti i menzionati siano ebrei e che quindi la "scoperta" del principio dialogico abbia senza dubbio da fare con la riflessione a ritroso sulla bibbia dell'Antico e Nuovo Testamento" (*Teodrammatica*, vol. I, Jaca Book, Milano, 1980, p. 605; cf. "Il principio dialogico", 604-620).

sfide del nostro tempo consiste nel *rispettare la radicale alterità dell'altro*. È necessario trovare soluzioni ai conflitti interpersonali e sociali, cogliendo le ricchezze dell'*altro*. In un mondo pluriculturale e multirazziale il pensiero filosofico prende atto della situazione, per volgersi nella *prospettiva dell'alterità*: dinanzi a ciò che s'oppona alla nostra *identità* (che per determinazione negativa definiamo *ciò che non sono io*, ciò ch'è "altro" da noi), è necessario uno sforzo di "approssimazione" come accostamento, avvicinamento, tentativo di "esperienza dell'altro"¹⁵. Questo compito non è facile: richiede impegno, umiltà e pazienza. Qualsiasi esercizio di approssimazione non deve farci perdere la consapevolezza del limite intrinseco della condizione umana, cioè l'impossibilità di *essere* l'altro, nel senso di un'identificazione radicale: "Ogni tentativo di proiettarci nell'altro non ci fa mai uscire da noi stessi: per quanto si possa trasmigrare in un altro corpo, in un'altra anima, in un altro punto di vista, alla fine proprio per rispetto della radicale alterità dell'altro anche lo sforzo più fantasioso e generoso non potrà apparire che una stazione del nostro interno. Questo sentimento dell'assoluta trascendenza dell'altro deve, alla fine di qualsiasi tentativo di approssimazione, poter essere conservato insieme a qualche tremore e paura per la differenza che ci separa. Esattamente di fronte al rischio di costruire un'immagine *demonizzata* e *mostruosa* dell'altro, sta il rischio opposto, quello di un'approssimazione così compiuta da cancellare nell'identità le differenze, da rendere il prossimo identico"¹⁶.

Il pericolo più grave consiste nell'oscillazione tra *demonizzazione* e *omologazione* dell'altro: respingerlo come mostruoso, totalmente altro o annullarlo assimilandolo alla propria identità. Entrambi gli atteggiamenti non sono rispettosi della "trascendenza dell'altro". Bisogna cercare un'altra via per cogliere la diversità in senso dialogico, senza annichilire l'identità altrui né la propria. Cosa sarebbe l'uomo se fossero annullate tutte le "differenze"? L'umanità sarebbe spogliata della sua ricchezza che s'esprime come *polarità* corpo-spirito, uomo-donna, individuo-comunità, nella pluralità di razze, culture, manifestazioni differenti.

La sfida dell'alterità

In una conferenza sul futuro dell'Europa¹⁷ il filosofo Hans Georg Gadamer condensa i risultati delle sue riflessioni, ponendo un monito all'uomo contemporaneo: "Spero di non osare troppo se dico, come ultima conseguenza politica di queste considerazioni, che noi forse sopravviveremo come umanità, qualora ci dovesse riuscire di imparare che non possiamo sfruttare semplicemente i nostri mezzi di potere e la loro possibilità di impiego, ma dobbiamo imparare a fermarci davanti all'altro in quanto altri, davanti alla natura così come alle culture organiche dei popoli e degli stati e che dobbiamo venire a conoscenza dell'altro e degli altri come gli altri di noi stessi per prendere parte uno all'altro"¹⁸.

L'avvertimento di Gadamer è una sfida per il pensiero contemporaneo. Si deve prendere coscienza che l'altro non è soltanto *l'altro da me* (l'assolutamente altro), ma anche *l'altro di me* (colui che partecipa della mia stessa umanità e del quale io sono responsabile). Gadamer invita

¹⁵ Cf. CASSANO F., *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, 1989. Questo libro è "il resoconto di un'ossessione dell'autore nella forma di una fenomenologia della coscienza. Al centro di questa ossessione c'è la riflessione sulle condizioni che permettono l'avvicinamento all'altro, l'approssimazione, il superamento di un rapporto con la differenza dell'altro chiuso nell'errore, nell'ostilità, e addirittura nell'irrelevanza. Il testo non è che una lunga sequenza di esercizi che mirano se non ad abolire, a trasformare e a mitigare l'azione di questi meccanismi di difesa dell'identità, proponendo in modo più o meno riuscito la plausibilità del punto di vista dell'altro. Di volta in volta gli animali, l'età, il sesso, le culture e i caratteri divengono il campo di applicazione di tali esercizi" (, p. 7).

¹⁶ Ibid., pp. 7-8.

¹⁷ GADAMER H.G., *La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro*, in AA.VV., *L'identità culturale*, cit., 15-32.

¹⁸ Ibid., 32.

anche a riconoscere il fatto “che l’altro viene incontro in primo luogo in quanto altro”¹⁹. Propone perciò una forma di convivenza che, sul piano individuale come su quello sociale, manifesti una partecipazione e un coinvolgimento integrale: “Vivere con l’altro, vivere come l’altro dall’altro, questo compito fondamentale dell’uomo ha valore sia su scala minore che maggiore. Come noi impariamo a vivere come uno con l’altro, quando noi cresciamo ed entriamo nella vita, come si dice, questo vale anche per le grandi associazioni dell’umanità, per i popoli e per gli stati”²⁰.

La nuova prospettiva “eterocentrica”

Questa interessante provocazione, che riguarda sia i rapporti personali sia quelli internazionali, pone una domanda: è possibile tematizzare la “sfida” dell’alterità? Quali sono le implicazioni filosofiche connesse con questo tema e in che rapporto sta l’uomo (*hic homo*) con esso? Per affrontare questo discorso è necessario rileggere il pensiero filosofico alla luce dell’alterità, avendo come chiave di lettura *l’idea di alterità intesa come relazione o rapporto con l’altro uomo*. Ciò significa affrontare l’altro in quanto “altro”²¹ e in quanto uomo²². Ci interessa l’altro nella sua “umanità”, come essere spirituale e razionale, ma anche come essere *relazionale*, cioè come “essere in” e “essere di” relazione. Le due espressioni stanno come la potenza all’atto: con esse s’intende rispettivamente *lo stato di relazione in cui l’uomo vive naturalmente e la capacità, come volontà di rapporto, nelle relazioni interpersonali e con l’Assoluto*.

L’indagine sul problema dell’alterità coinvolge *tutto l’uomo* come soggetto-oggetto di ricerca²³. L’antropologia filosofica è, infatti, per definizione, *la riflessione sistematica dell’uomo sulla realtà che vive e che è*²⁴. Strettamente connessa a questa prospettiva antropologica sta anche

¹⁹ Ibid., 29.

²⁰ Ibid., 30.

²¹ Quando scrivo *altro* (in corsivo) intendo specialmente valenza antropologica; quando scrivo “altro” (tra virgolette) intendo specialmente valenza metafisica. Nell’essere umano non esiste una distinzione assoluta tra questi due poli. Con il primo termine (*altro*) intendo *l’altro uomo così com’è*, vale a dire *come mi appare, nella sua diversità - come colui che non sono io -* vale a dire nella sua *prima alterità (l’umanità dell’uomo come altro uomo, nella sua diversità)*; con il secondo (“altro”) intendo *colui che non è me stesso, il distinto, e che tuttavia mi è simile in umanità*; colui che sta oltre (al di là) di ciò che appare, che mi rimanda perciò a un ulteriore approfondimento di carattere metafisico, dettato dalla necessità di sapere: chi è l’altro? Qual è il senso dell’altro al di là di quel che appare e che conosco? A chiedermi cioè chi è l’“altro” nella sua *seconda alterità*, nel suo significato ontologico. In altri termini potremmo dire che il senso dell’*altro* è “altro”, intendendo la profondità e il mistero dell’essere personale.

²² “In sede di antropologia classica l’uomo è stato definito come *animal rationale*. Anche la riflessione filosofica sulla persona, basti ricordare la definizione classica di Boezio, sottolinea il carattere di razionalità come specifico dell’essere umano. In tale contesto, l’elemento razionale, in quanto basato sull’apertura intenzionale della coscienza all’essere e sulla discorsività proprie del pensiero, indica la struttura fundamentalmente relazionale della persona. La realtà personale si qualifica dunque immediatamente come relazione, anche se nella riflessione personalistica la natura della relazione allarga il suo orizzonte dalla dimensione della razionalità ad altre espressioni dell’esistenza dell’uomo” (NEPI P., *Persona, personalità, personalismo*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, a cura di A. Rigobello, Studium, Roma, 1986, 182).

²³ Notiamo il carattere “paradossale” di questa situazione, che esprime una realtà concreta dell’uomo e dell’umano: *l’uomo è un essere particolare posto al “centro del mondo” che osserva sempre dal suo punto di vista, indaga sulla natura e su di sé, ed è, simultaneamente, soggetto e oggetto di indagine*.

²⁴ “Quando l’uomo, stupito e ammirato nei confronti della realtà che vive e che è, l’assume con profondità esercitandovi una riflessione sistematica, allora ci troviamo dinanzi all’antropologia filosofica. Il sapere sapienziale intorno all’uomo, quindi, nasce dall’interconnessione tra la meraviglia che il nostro stesso essere suscita in noi e la riflessione sistematica” (N. GALANTINO, *Dire “uomo” oggi. Nuove vie dell’antropologia filosofica*, Paoline, Alba 1993, 22).

quella metafisica, che considera l'uomo in quanto tale, nella sua globalità e nel suo bisogno di senso²⁵.

Il concreto vivente (*hic homo*) può essere oggetto di studio nella manifestazione della sua unicità e concretezza, ma anche nella sua universalità e assolutezza (*hic homo* in quanto espressione dell'*humanitas*). È sia *substrato ontologico*²⁶ sia *operatività e divenire storico*. La convergenza di questi due poli ci fa ritrovare il significato pieno di *persona*, che sembra in parte iscritta nel *sé*, in parte espressa nella *relazione*²⁷. La domanda guida è: *chi/che cosa è l'uomo?* Porre questa domanda significa accettare la sfida che la storia e la cultura ci propongono, nel tentativo di definire l'uomo, di "dire uomo" oggi²⁸.

La radicale trasformazione del mondo pone il rischio d'una tremenda disumanizzazione causata dal prevalere della tecnica e dal "declino della saggezza"²⁹. L'aumento del progresso tecnico non contribuisce, proporzionalmente, all'incremento della civiltà. Il nostro tempo esige un'antropologia in "dürftiger Zeit"³⁰.

Uno dei compiti più importanti dell'uomo contemporaneo consiste, eticamente parlando, nell'accogliere l'altro. Sul piano filosofico ciò significa *assumere l'alterità come categoria nuova, ma al tempo stesso originaria e costitutiva dell'essere umano*. Per completare il quadro gettiamo uno sguardo d'insieme su due ambiti della relazione interpersonale: la socialità e il dialogo.

Alterità e socialità: noi e gli altri

Gli *altri* costituiscono una parte d'enorme rilievo nel mondo. Noi stessi siamo, in certo modo, il prodotto dell'ambiente sociale. La filosofia greca ha condensato quest'idea negli assunti aristotelici: "L'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri"³¹; "per natura è un essere che vive in comunità"³². La concezione aristotelica dell'uomo, pur ignorando il concetto di persona che è una conquista del pensiero cristiano, ne definisce

²⁵ Il "senso" va inteso qui in tutta la sua ampiezza: sia come costituzione ontologica dell'uomo, sia come sua intima, peculiare esigenza di comprensione.

²⁶ Dietro questa espressione è sotteso il concetto di *suppositum* (il soggetto dell'esistere e dell'agire) ovvero *la soggettività in senso metafisico*, fondamentale, che si rende necessaria per giungere a concepire e spiegare la soggettività in senso personale.

²⁷ È il problema metafisico dell'essere umano. Non è forse grazie alla visione dell'uomo come *persona* che il pensiero filosofico è riuscito a elaborare una concezione unitaria dell'essere umano come sussistenza e dinamismo? La relazionalità dell'uomo è soltanto accidentale o è anche sostanziale? Il pensiero filosofico, alla luce della rivelazione, non è invitato a ripensare l'essere come *dono*, cioè come capacità gratuita di relazione?

²⁸ Su questa linea si muove il già citato contributo di GALANTINO N., *Dire "uomo" oggi*, che apprezziamo per la ricchezza di contenuto e l'ampia visuale antropologica (cf. "Oltre le strutture-di-pensiero impersonali: antropologia di ispirazione fenomenologico-personalistica e suggestioni neoebraiche", 93-118).

²⁹ Già in passato Heidegger, affrontando la questione della tecnica, e Marcel, ci mettevano in guardia su questo rischio. Cf. HEIDEGGER M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1985, 5-27 ("La questione della tecnica"); MARCEL G., *Il declino della saggezza*, Logos, Roma, 1982; Id., *Gli uomini contro l'umano*, Logos, Roma, 1987.

³⁰ RIGOBELLO A., *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma, 1989, 8. L'espressione riprende il celebre inizio di una poesia di Hölderlin che dà il titolo alla conferenza tenuta da Heidegger nel ventesimo anniversario della morte di Rilke: "Wozu Dichter in dürftiger Zeit?" (cf. HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, 247-297).

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e parafrasi di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, IX, 9 1169b, 18-19, p. 398.

³² Ibid., I, 7, 1097b 8-11, p. 97.

l'autosufficienza alla luce del suo essere comunitario. Fin dalla nascita il cittadino è unito al destino della sua città: "l'uomo greco è una creatura della *polis*"³³.

Nella prospettiva contemporanea l'uomo realizza la sua personalità nel rapporto con gli altri. Il noi sociale e dialogale si realizza nel rapporto autentico. La relazione tra l'io e il tu è condizione indispensabile per la vita delle persone³⁴. Anche quando vive in solitudine, l'uomo non è solo: la sua esistenza è *coesistenza*³⁵.

La relazione con gli altri, assurge a carattere di necessità biologica, antropologica e sociale: "per interesse o per forza, consapevole o meno, si trova coinvolto nella comunità umana"³⁶. Non si può comprendere l'essere umano al di fuori del suo "essere insieme con altri"³⁷.

Il problema più grave della nostra epoca è la frattura dell'*io* dall'*altro*, che porta a una falsa concezione dell'io e dell'altro e all'insensibilità verso i bisogni del prossimo. Il grado d'umanità e di "civiltà" si misura con l'interesse che ogni individuo ha per l'altro uomo e con la sua sensibilità per la sofferenza altrui³⁸.

Alterità e linguaggio: il dialogo

Nei rapporti umani la comunicazione reciproca è innanzitutto un "fatto". La socialità presuppone la comunicazione tra i soggetti. Il linguaggio è la forma della comunicazione, le cui espressioni fondamentali sono gesti e parole. L'autentico rapporto tra io e tu, l'incontro di due soggetti *accade* nel dialogo, quando i dialoganti si riconoscono reciprocamente come soggetti³⁹.

Ogni dialogo può essere considerato come un "cammino comune", basato sull'impegno di sincerità, di disponibilità reciproca e d'interazione che attua il *noi* comune⁴⁰. Il nostro

³³ O. MURRAY, *L'uomo e le forme della socialità*, in AA.VV., *L'uomo greco*, a cura di J. P. Vernant, Laterza, Roma-Bari, 1991, 219.

³⁴ "L'io e il tu esistono perché rapportati l'uno all'altro, ma ognuno è *soggetto* della sua rapportabilità concreta: e ogni volta che si realizza un rapporto sincero e autentico l'io e il tu si personalizzano. Il *noi*, di fatto, non è l'insieme dell'io e del tu, ma l'io e il tu che si rapportano in quanto persone uniche e inconfondibili, quindi col proprio mondo esperienziale e di pensiero. L'altro mi si presenta così in tutta la sua dimensione dinamico-esistenziale di persona umana *soggetto-dialogico*" (RABERI L., *Scoprire l'altro*, cit., 20).

³⁵ "L'uomo nel suo essere deriva ed è assistito dall'essere della comunità e a questo è diretto. Per l'uomo essere significa essere insieme con altri esseri umani. La sua esistenza è *coesistenza*. Egli non può mai sentirsi realizzato o rendersi conto del proprio significato se questo non è condiviso, se non ha relazione con altri esseri umani" (HESCHEL A.J., *Who is Man?* (1965); tr. it. *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1989, 63-64).

³⁶ *Ibid.*, 63.

³⁷ "L'uomo nel suo essere deriva ed è assistito dall'essere della comunità, e a questa è diretto. Per l'uomo *essere* significa *essere insieme con altri esseri umani*. La sua esistenza è *coesistenza*. Egli non può mai sentirsi realizzato o rendersi conto del proprio significato se questo non è condiviso, se non ha relazione con altri esseri umani" (*Ibid.*, 63-64). Per Heschel la *coesistenza* dell'uomo con l'altro uomo si realizza nella solidarietà e nella reciprocità. Il concetto di *solidarietà* "non deriva dall'essere uomini; essere uomini è l'effetto, non la causa della solidarietà umana" (64). Il concetto di *reciprocità* fonda la dignità dell'esistenza umana e perciò anche della persona umana: "La dignità dell'esistenza umana risiede nel suo potere di reciprocità" (65). Fino a che punto possiamo condividere le tesi di Heschel? Ci pare che egli relativizzi un po' troppo l'idea di umanità, come se, venendo meno la solidarietà, non potesse sussistere l'umanità del singolo. Per noi l'uomo, in quanto persona, è una realtà fondamentale, assoluta, *fin dal principio*, e come tale ha valore assoluto.

³⁸ "Il grado di sensibilità per le sofferenze degli altri, per l'umanità degli altri uomini, è l'indice del grado di umanità raggiunto. È la radice non solo del vivere sociale, ma anche degli studi sull'umanità: il presupposto essenziale di ogni domanda che il filosofo si pone riguardo all'uomo è il suo interesse per l'uomo. (...) L'uomo raggiunge la pienezza dell'essere nel legame sociale, nell'interesse per gli altri" (*ibid.*, 66).

³⁹ "Ogni dialogo, infatti, è tale solo se i due si riconoscono e si accettano liberamente e responsabilmente come 'soggetti' e non l'uno oggetto dell'altro" (RABERI L., *Scoprire l'altro*, cit., 49).

⁴⁰ "Dire di sì a un cammino comune è, quindi, dire di sì all'altro con cui ci mettiamo in cammino. E dire di sì all'altro è impegnarci ad una reciprocità di azione reazione, di un dire ascoltare in cui l'io si attui come io e il tu si

atteggiamento nei confronti altrui dovrebbe esprimersi come apertura, collaborazione e responsabilità dialogica⁴¹. In una società in cui tutti finiamo per diventare “inascoltati”⁴², il primo atteggiamento di responsabilità e di dialogo è l’attenzione all’altro, nell’ascolto, come *apertura e immedesimazione*⁴³.

La responsabilità per gli altri nasce in un contesto di rispetto reciproco in cui s’instaura il rapporto *io-tu* (di persone e soggetti liberi), piuttosto che il rapporto *io-questo*⁴⁴.

Verso un’antropologia dialogica

Alla luce di una socialità “plurale”, di cui l’uomo contemporaneo prende atto, e di una situazione culturale segnata dalla globalizzazione, che invita a trovare nuovi riferimenti per cogliere la verità, nel rispetto delle libertà, il dialogo diventa chiave interpretativa: “Il dialogo - scrive Baccharini - può essere considerato come *la nozione chiave del pensiero postsoggettivo* (e in questo senso anche postmoderno e in qualche modo postmetafisico)”⁴⁵.

Tale nozione interpella la struttura dell’uomo come categoria ontologica e lo spinge nella manifestazione della “soggettività dialogica”. Baccharini scrive: “Qualificare come ‘dialogica’ la soggettività umana, significa fornire una determinazione essenziale, tutt’altro che condivisa, che definisce l’uomo nella sua struttura ontologica. I risvolti teoretici di questa definizione, in realtà, conducono a un radicale ripensamento della stessa ontologia, almeno nella sua esplicita valenza antropologica. Ciò significa che l’essente umano ha una propria specificità a cui non sono applicabili *tout court* le categorie dell’ontologia, o almeno, che ciò che si coglie attraverso di esse non è immediatamente quel *vivente spirituale* che chiamiamo *uomo*”⁴⁶.

Si intravede la possibilità di una nuova posizione antropologica, di recente acquisizione e tuttavia non priva di ambiguità: “Quando si parla di ‘antropologia dialogica’ – scrive Baccharini – si dà per noto e forse, ancora peggio, come generalmente condiviso il senso di cui è carico l’oggetto dell’indagine, quasi fosse una sorta di a priori autoevidente, in realtà si tratta di un’espressione di una polivocità semantica che rasenta l’equivocità. Certamente non è un dato di per sé evidente, almeno nelle sue implicazioni. L’aggettivo ‘dialogica’ veicola una predicazione e una carica semantica che trasforma radicalmente il sostantivo ‘antropologia’; in esso è detta una caratteristica essenziale dell’essere umano che soltanto nel nostro secolo è venuta in primo piano come determinazione definiente”⁴⁷.

attui come tu. Perché è in questa reciproca individuazione che si attua il noi, la solidarietà tra persone coinvolte in una stessa umanità” (ibid., 49).

⁴¹ “Occorre dunque andare all’altro con mentalità non ristretta, egoistica, anti-dialogica, ma aperta, capace di dialogicità nel senso più ampio e profondo del termine. Entrare in dialogo significa riconoscersi soggetto di esso e riconoscere l’altro come soggetto alla stessa nomina. Significa inserirsi liberamente nella storia e operare insieme scelte capaci di renderci creatori e con-creatori della nostra personalità storica. Solo così si potrà attuare una autentica collaborazione, in qualunque campo ci troveremo” (Ibid., 50).

⁴² Cf. BALDINI M., *Le dimensioni del silenzio nella poesia, nella filosofia, nella musica, nella linguistica, nella psicanalisi, nella pedagogia, nella mistica*, Città Nuova, Roma, 1988, 20; Id., *Educare all’ascolto*, La Scuola, Brescia, 1988.

⁴³ “Ascoltare l’altro è, in ultima analisi, immedesimarsi nell’altro. Soltanto così si potrà attuare la vera dinamica dell’*ascoltare-dire*. Il dialogo diventerà allora un *essere-tra-noi* per una collaborazione autentica, un conoscere tra noi per concepire le linee di azione e di crescita personale e sociale, un *volere-tra-noi* per concretizzare un amore profondo e costruttivo” (RABERI L., *Scoprire l’altro*, cit., 71).

⁴⁴ Cf. ibid., 53.

⁴⁵ BACCARINI E., *La soggettività dialogica*, cit., 77.

⁴⁶ Ibid., 11.

⁴⁷ Ibid., 91.

La posizione dialogica è soprattutto un atteggiamento, un principio di comportamento, come scrive Calogero: “Guai se si pensasse che la ‘dialogica’, la ‘filosofia del dialogo’, costituisce un nuovo sistema di categorie conoscitive, o un nuovo metodo per scoprire o controllare la verità. Il principio del dialogo non è un nuovo principio logico o dialettico, bensì il principio di comportamento che solo rende possibile la comprensione anche di eventuali altrui logiche o dialettiche, al di là dell’eventuale logica o dialettica propria”⁴⁸.

Dopo aver rilevato che “il dialogo si situa a livello personale” Baccarini dà la seguente definizione di persona: “La persona è il *luogo naturale* del dialogo. Tuttavia forse la maggior parte delle relazioni umane non avviene, almeno coscientemente, al livello personale. Gli sviluppi attuali delle scienze umane mostrano sempre più chiaramente quale fitta rete di rapporti si stabilisce intorno all’esistente. Il primo rapporto però che fonda tutti gli altri è quello con l’esistenza, cioè l’individuo è un essere che esiste, in ultima analisi perciò è un rapporto all’essere”⁴⁹.

Dopo aver citato Mounier⁵⁰ e Sciacca⁵¹ nel confronto tra individuo e persona, Baccarini scrive: “Si può dire che il dialogo è la definizione stessa dell’uomo e si può accettare la formula proposta dal Capizzi che però evidentemente non ha più il valore che l’autore voleva darle: ‘attualismo del dialogo’”⁵².

In sintesi egli conclude: “L’uomo in dialogo è un volente-voluto, la sua autonomia egologica, non è autosufficienza ontologica, egli è un atto-potenziale, un essere-in tensione che per farsi atto-attuale deve espandersi. Questo espandersi, non è però disperdersi, ma concentrarsi-in; il dialogo infatti è sempre dialogo-con”⁵³.

Alterità, trascendenza e reciprocità

Il tema dialogico dà ampio respiro alla trascendenza, come rispetto dell’assoluta alterità dell’altro, aprendo il terreno alla reciprocità, che è una struttura fondamentale della relazione personale con l’uomo e con Dio. Viene in gioco la possibilità di affrontare il tema della trascendenza verticale (l’Altro) e di quella orizzontale (l’altro). Una doppia trascendenza quindi, che potremmo anche definire, parafrasando la “piccola e grande reciprocità” con la quale Heinrich Ott indica la relazione con l’essere umano e con Dio persona, come “grande” e “piccola” trascendenza⁵⁴.

L’una e l’altra si rincorrono, s’intrecciano, si negano e si ricercano, con un moto nostalgico, nel percorso della storia umana che è una storia di piccola e grande trascendenza. Balducci, in una bella serie di conferenze su “L’Altro”, metteva bene in evidenza il tema della nostalgia come

⁴⁸ CALOGERO G., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze, 1960, 342.

⁴⁹ BACCARINI E., *La soggettività dialogica*, cit., 150.

⁵⁰ “A volte si contrappongono fra loro persona e individuo per distinguerli, e si rischia così di defraudare la persona dei suoi legami concreti. Quel processo di ripiegamento che costituisce ‘l’individuo’ contribuisce infatti a dar consistenza alla nostra forma, benché la persona si sviluppi solo purificandosi continuamente dall’individuo che è in lei; e a ciò perviene non tanto con l’attenzione continua a se stessa, ma piuttosto col rendersi sempre più disponibile (G. Marcel), quindi più trasparente, a se stessa ed agli altri. E allora avviene come se soltanto in quel momento, non essendo più ‘occupata di sé’, ‘piena di sé’, essa diventasse capace degli altri, raggiungesse lo stato di grazia” (MOUNIER E., *Il personalismo*, cit., 45-46).

⁵¹ “Ogni persona è ‘io’ perché è persona a se stessa e lo è per gli altri, che essa deve riconoscere persone a se stesse e loro riconoscerla persona a se stessa. Solo così ogni ‘tu’ è l’io di un soggetto pronunciato da un altro soggetto” (SCIACCA M.F., *L’uomo questo ‘squilibrato’*, Marzorati, Milano, 1963⁴, 40).

⁵² BACCARINI E., *La soggettività*, cit., 152.

⁵³ Ibid., 153.

⁵⁴ Cf. OTT H., *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott* (1969); tr. it. *Il Dio personale*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

chiave di lettura del percorso diacronico dell'umanità: "Se ne avessi il tempo e la capacità, amerei scrivere una storia della nostalgia dell'Altro lungo tutta la storia umana. La nostalgia dell'Altro è la nostalgia di noi stessi, dell'Altro che è in noi, dato che il ripudio dell'Altro è un ripudio di noi, una nostra menomazione in quanto la nostra totalità implica la presenza irriducibile dell'alterità"⁵⁵.

Rimane così aperta la grande questione: *è possibile trovare l'altro a partire da me?* L'avvento dell'altro, sia esso "volto" (Levinas) o "cogito ferito" (Ricoeur), proprio al crocevia della "crisi del soggetto" si pone come provvidenziale antidoto a questa stessa crisi, rivelando, all'uomo contemporaneo, smarrito nella postmodernità, nuove dimensioni che caratterizzano la sua costituzione antropologica. Si tratta perciò di ripartire non semplicemente dal soggetto, come *ego*, monade prigioniera di se stessa, ma come *persona*, aperta al mondo e "altruista" per natura (oltre che per definizione), e pur tuttavia "trascendente". Si tratterà anche di ripartire dall'altro in quanto altro, come *prossimità* e *presenza*: "L'altro – scrive ancora Balducci – è sempre più radicalmente l'altro accanto a noi"⁵⁶.

La presenza dell'altro, il suo *esserci*, il suo "essere accanto a me", sarà il nuovo della filosofia antropologica. È dunque questo paradosso di presenza e trascendenza dell'altro che costituisce la questione fondamentale dell'antropologia filosofica contemporanea: "Perché anche tu (altro), e non soltanto io?". Nella domanda risuona ancora una volta, come alle sue origini, la filosofia nel suo dispiegarsi: meraviglia e stupore.

⁵⁵ BALDUCCI E., *L'Altro. Un orizzonte profetico*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1996, 26.

⁵⁶ *Ibid.*, 38.

ALTERITÀ E PROSSIMITÀ DI DIO

Carmine Di Sante*

Il Dio biblico è radicalmente altro dal mondo e dall'uomo. Ma questa sua irriducibile alterità non è sinonimo di irraggiungibile lontananza e indifferenza ma coincide con la sua più paradossale e straordinaria prossimità e vicinanza. La bibbia è il racconto di un divino che, da assoluta alterità, irrompe nella storia come radicale prossimità, elevando e interpellando l'uomo a farsi prossimità a sua volta; è il racconto di un divino la cui invalicabile differenza è nella non-indifferenza nei confronti dell'altro in quanto altro e che, bontà e benevolenza, ama l'uomo gratuitamente chiamandolo a fare altrettanto.

Se però si pensa di trovare nel testo biblico parole come *alterità* o *differenza*, si resterebbe delusi, essendo la bibbia non un saggio di filosofia che argomenta e definisce bensì la narrazione di un accadimento che Israele registra e tramanda come l'evento fondante della sua storia: l'evento con cui "con mano forte e braccio teso" Dio lo liberò un giorno dall'oppressione del faraone, lo condusse sul monte Sinai per un'alleanza e gli fece dono di una terra, la terra promessa, terra di ogni benedizione, "dove scorre latte e miele". Ma se, come vuole la saggezza greca, il "mito svela", apre cioè al vero, ciò che il racconto biblico dell'esodo svela con la sua potenza narrativa è una visione originalissima ed unica del reale che la tradizione ha espresso con vari nomi, quali rivelazione, monoteismo o profezia, e che le note che seguono riformuleranno con i termini *alterità* e *prossimità* presenti nel titolo di questo saggio. Anche se non esclusivi e, come tutti i termini, ambigui, *alterità* e *prossimità* sono tra le categorie più espressive per ridire il Dio biblico e ripensare sia l'evangelizzazione che la catechesi: categorie che come nessun'altra possono contribuire all'istituzione di un "nuovo pensiero" (per riprendere la celebre formula di Rosenzweig) per rispondere agli sconvolgimenti in atto della globalizzazione e del dialogo multiculturale e per promuovere un nuovo ordine mondiale fondato invece che sull'egemonia del *mono-logo* e dell'*omologazione*, sulla convivialità delle differenze, delle alterità appunto, e invece che sulla logica della forza e della violenza, sul principio fraternità e accoglienza.

Questi due tratti – alterità e prossimità – saranno rintracciati attraverso il racconto esodico del Primo Testamento e, se ciò dovesse sorprendere il lettore cristiano, questi dovrà solo ricordare che, nel primo secolo dell'era cristiana, non esisteva ancora il Nuovo Testamento e che gli scritti che circolavano all'interno delle prime comunità cristiane (lettere di Paolo, tradizioni sulle "parole", sulle "opere", sulla "morte" e sulla "risurrezione" di Gesù confluite successivamente nella redazione dei vangeli, ecc.) erano reinterpretazioni delle scritture ebraiche alla luce dell'evento di Gesù morto e risorto. Assumere questo dato storiografico seriamente è capovolgere una mentalità plurisecolare e comprendere che gli scritti delle prime comunità cristiane presuppongono e danno per scontata l'importanza indiscussa del racconto esodico e che, nel messia crocifisso che muore sulla croce chiamando amici i suoi uccisori, facendo esplodere il suo amore e abbattendo il muro della inimicizia, giunge a compimento il mistero di un Dio che, ancora più impensabilmente e scandalosamente, si fa prossimità all'altro in quanto altro.

L'alterità come disappartenenza

* Teologo. Ha lavorato presso il Sidic (Service international de documentation judéo-chrétienne).

Il primo senso dell'alterità divina, per la bibbia, è la sua dis-appartenenza: il suo essere oltre e altro dalla logica di appartenenza. Tutte le culture da sempre hanno identificato il divino come fondazione del collettivo e con ciò che, del collettivo, costituisce lo spazio di vita: la terra, la lingua, la cultura e la politica intesa come l'insieme delle sue istituzioni e delle sue forme di governo. Esse attestano quindi un divino che può essere qualificato come *organico*, dove *ethnos* (famiglia, tribù, popolo o impero), *terra, lingua, cultura, politica e religione* formano una totalità e dove, di questa totalità la religione è il nome stesso in quanto principio o anima che la costituisce. Principio o anima, il divino fonda e garantisce l'unità delle singole parti (terra, lingua, cultura e politica) e fa tutt'uno con la totalità delle parti, come l'albero con l'insieme delle sue radici, del suo tronco e delle sue foglie o il cosmo con i suoi monti, i suoi mari e i suoi astri. Ne consegue che il divino organico è un divino *locale* o *localistico*, legato ad un luogo, ad uno spazio, ad una forma, ad un "già dato" ben definito e limitato, poco importa se il localismo ha l'estensione di un piccolo gruppo, di una tribù, di una città, di un impero o dello stesso genere umano. Ciò che importa è che il divino è sempre concepito come identificazione e fondazione di un già dato (*questa terra, questo popolo, questa cultura, questa religione*) e che esso esiste solo in quanto tale. Di qui il legame essenziale e non superabile – organico appunto - tra la divinità e l'etnia: il dio egiziano non è solo *il dio degli egiziani* ma *egli stesso è egiziano*, allo stesso modo che *il dio dei babilonesi è babilonese, il dio dei cananei cananeo*, e così via. Il divino attestato da tutte le culture è un divino etnico che, mentre costituisce il gruppo, da questo è costituito e senza il quale non esiste.

Altro è il divino per Israele nel cui racconto per la prima volta emerge un Dio de-etnicizzato: che non fa corpo con Israele, che vive *prima* di Israele e *indipendentemente* da Israele e, anche quando si rapporta ad Israele, istituisce con Israele un legame disorganico che non è di coappartenenza ma di libera elezione e dilezione. Non ci si lascerà mai sorprendere a sufficienza dal fatto che, caso unico nella storia delle religioni, il racconto ebraico pone a fondamento della sua storia non un dio creatore di Israele ma di tutto il mondo ("in principio Dio creò il cielo e la terra") e non il Dio degli ebrei ma il Dio di *Adam*, cioè dell'uomo e di ogni uomo ("Dio creò l'uomo a sua immagine"). Narrando di un Dio così fatto, disorganico ad Israele, alla sua terra, alla sua lingua e alla sua storia, la bibbia opera una delle rivoluzioni più sconvolgenti della storia umana: la rivoluzione del monoteismo il cui senso più profondo non è nell'affermazione che esiste un solo Dio e neppure nella rivendicazione della sua trascendenza ma che Dio – il vero Dio – non fa corpo con nessuna etnia e realtà esistente e che, se anche egli è il Dio universale che, come vuole il profetismo coerentemente, è il creatore di tutto il mondo e di tutti i popoli, ciononostante resta sempre altro e separato. Non si accede alla profondità del monoteismo biblico se, oltre l'universalità che esso istituisce (il Dio creatore di tutto e di tutti) e oltre la trascendenza che esso instaura (il Dio al di là di ogni immagine e comprensione umana) non se ne coglie l'alterità irriducibile o, in termini biblici, la santità che, come vuole l'etimo del verbo ebraico *qds* al quale rimanda, è separazione, rottura, sconnessione, disarticolazione e cesura. L'altezza vertiginosa del monoteismo ebraico è l'altezza del divino come alterità che, come ripete ossessivamente Lévinas in tutta la sua produzione filosofica, è rottura della totalità e sua scissione o fissione (nel senso etimologico di frattura, dall'etimo latino *frangere*) irreversibile e instaurazione di un al di là della totalità, abbia questa il nome della natura, del mondo, del cosmo, della ragione, della storia e dell'essere, oppure dell'ideologia, del caso e della scienza.

L'alterità come evento

Altro dal mondo, Dio però non resta estraneo al mondo perché egli converte la sua irriducibile alterità in indicibile prossimità. Le religioni sono il racconto dell'alterità divina che si fa prossimità all'uomo. C'è una chiave di lettura, divenuta prevalente in Occidente. secondo cui

Dio sarebbe la risposta illusoria al desiderio dell'uomo e al suo bisogno di salvezza. Se così fosse, i maestri del sospetto (Feuerbach, Nietzsche e Freud) avrebbero ragione nel denunciare la religione come proiezione illusoria dell'io refrattario all'accettazione del principio realtà. Ma il Dio delle religioni non è il Dio che l'uomo si inventa come risposta alle sue insicurezze e alle sue attese ma il Dio che irrompe all'improvviso e cerca – lui – chi non lo cerca e perfino ne ignora l'esistenza e ne argomenta, con l'intelligenza, l'inesistenza. Se questo vale per tutte le religioni, vale soprattutto per il racconto biblico per il quale il Dio non è né oggetto né termine né telos ma *evento*, il Dio oltre e altro dal progetto dell'uomo e della sua razionalità e che dell'uno e dell'altra è trascendimento, scompiglio e messa in crisi.

Non iscrivibile nell'ordine del progetto e della razionalità umana ma in quello dell'evento, il Dio biblico è e resta inconoscibile, inoggettivabile e innominabile. È questa la ragione per la quale il Dio biblico non ha nome e quando, nel capitolo terzo dell'Esodo, dopo la visione del rovetto ardente dal quale usciva una voce che gli affidava la missione di liberare Israele dall'Egitto, Mosè chiese ("Ecco, io arrivo agli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?" – Es 3, 13) chi fosse quella voce, ebbe come risposta: "Io sono colui che sono... Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi" (Es 3.14).

Con questa risposta Dio non dà di sé una definizione ontologica, come ha voluto l'esegesi soprattutto medioevale per la quale, in questo testo, Dio si sarebbe autopresentato come la pienezza dell'Essere di cui gli altri esseri sarebbero la partecipazione e il riflesso. Al contrario, con questa risposta, egli sembra sottrarsi a qualsiasi definizione, se è vero, come pensano alcuni interpreti, che la formula "Io sono colui che sono" può esprimere anche la volontà di non rispondere come quando, di fronte ad una domanda indiscreta, si dice: "vado dove vado" o "faccio quel che faccio". A parte però il problema di come interpretare la formula "Io sono colui che sono", se come rivelazione del nuovo nome di Dio o come suo rifiuto di consegnarlo all'uomo, l'importante è cogliere l'irrelevanza del nome divino, per la bibbia, non lasciandosi il Dio biblico imprigionare da alcuna definizione, essendo la sua vera definizione quella di una Presenza che sorprende e si prende a cuore la sorte dell'altro: "Dicendo 'sono con te', 'ti sono presente', Dio non riserva a sé il proprio nome ma neppure sostituisce a un nome ontologico (secondo la filosofia dell'essere) un nome dinamico (secondo una filosofia del divenire o della persona); semplicemente esprime un nome-funzione, che si risolve interamente nell'attestato e nella promessa. Come a dire: non importa come io mi chiami. Ciò che importa è che sarò sempre con te. Alla teologia del nome si sostituisce una teologia della promessa"⁵⁷.

Il tema della innominabilità di Dio fonda, nella tradizione ebraica, l'impronunciabilità del Tetragramma (JHWH) di cui sono proibite la vocalizzazione e la lettura, sostituite con altre lettere, quali "Il Nome" o "Il Signore", e istituisce, nel decalogo, il divieto assoluto della raffigurazione del divino non solo plastica ma anche concettuale: "Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra...." (Es 20,3-4).

Si mancherebbe il senso profondo di questa innominabilità e irrepresentabilità se si pensasse di spiegarle come superamento della mentalità magica e come traccia di una teologia apofatica o negativa *ante litteram* consapevole dell'inadeguatezza del pensiero umano nel dire Dio. Oltre la magia e oltre l'apofatismo, ciò che il discorso biblico insegna, con il divieto di nominare Dio e di rappresentarlo, è che egli *si iscrive nell'ordine dell'evento e l'evento, per definizione, è sconosciuto, inconoscibile e indicibile e, per questo, può essere solo riconosciuto e accolto nello stupore grato*. Evento che irrompe e sorprende, l'unica parola capace di dire il Dio biblico non

⁵⁷ RIZZI A., *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole-FI, 1990, 15.

può essere coerentemente il discorso razionale ma il racconto di ciò che una volta (*in illo tempore*) è accaduto e che, di generazione in generazione, può essere tramandato narrativamente.

L'alterità come libertà

Come pensare questo evento che, nella coscienza d'Israele e dei suoi testi, si è sedimentato come la più grande rivoluzione umana? La risposta a questa domanda è nell'ascolto e nella tematizzazione del racconto esodico che mette in scena un Dio che si introduce all'improvviso nella storia di un gruppo umano emarginato e la sconvolge ricreandola come nuova storia. Si tratta di un gruppo di immigrati (lavoratori dei campi schiavi o mercenari) che, noti con il nome di *habiru* (da cui ebrei), scesero in Egitto nella prima metà del secondo millennio prima dell'era cristiana dove, tra il 1300 e il 1200, vennero a trovarsi in una situazione di emarginazione e oppressione (cf. Es 1,8-22) per motivi vari: perché minoranza irrilevante, non dotata di forza sufficiente per contrastare le nuove politiche repressive del faraone; e soprattutto perché privi della coscienza della propria dignità, non avendo più un dio – il proprio dio – come fondamento e garante della loro identità. E se nel passato avevano avuto come Dio il Dio dei patriarchi, di questo Dio ora avevano perso la memoria e a custodirne il ricordo era solo Dio (cf. Es 2,24).

A questa minoranza di oppressi, privi di memoria storica e di dignità e incapaci, per questo, di ribellarsi, accadde all'improvviso l'imprevisto e l'imprevedibile che il libro dell'esodo inizia così a narrare: "Nel lungo corso di quegli anni, il re d'Egitto morì. Gli israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento, e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero" (Es 2, 23-25). L'evento qui narrato è l'evento di un dio che interviene a favore di un gruppo di schiavi, cioè di un "non popolo", che non ha alcun dio e che, per questo, è senza identità. *Ma che dio è un dio che non ha un suo popolo e si china su un "non popolo"? Che dio è un dio che non ha un popolo che lo riconosca e adori e che è lui a scegliere senza essere scelto?*

Un dio di questo tipo, non definito dall'appartenenza e non legato ad una etnia, è un dio ignoto e sconosciuto che può essere pensato solo come libertà, nel senso di decisione e di autodeterminazione. Racconto e non testo filosofico, l'esodo non parla di Dio come libertà ma narra di un Dio liberatore che "con mano forte e braccio disteso" trasse fuori Israele dall'Egitto. Ma un Dio liberatore che non libera "il suo popolo" (come avrebbe fatto il faraone nel caso che gli egiziani fossero stati aggrediti da altri popoli) ma un non popolo, un dio *che non si occupa dei suoi ma di chi non è dei suoi*, è un dio inedito, impensato e impensabile: un dio non più come personificazione e identificazione del collettivo ma come emergenza o apparizione di una volontà che sceglie di farsi prossimità all'altro in quanto altro. Il divino che emerge dal racconto esodico è un divino che, per la prima volta nella storia umana, si configura come libertà di autodeterminazione: un divino che è tale non perché rappresentazione, fondazione e legittimazione dell'etnia, della cultura o dell'impero, cioè di una totalità di senso (abbia questa totalità l'estensione di una tribù, del cosmo o del reale) ma perché si autodetermina *liberamente*, cioè *indipendentemente* da tutto questo, scegliendo lui di essere ciò che vuole essere: prossimità e vicinanza. Ma un divino così inteso è un divino altro da ciò che le culture hanno sempre inteso per divino: un divino non più principio, forza, causa o energia ma un divino soggetto, un divino per la prima volta Dio. Con il racconto esodico si annuncia e si realizza per la prima volta il passaggio dal divino come predicato (dove ad essere divini sono il re o la montagna, il sole o il fiume, il cielo e la terra, ecc.) al divino come soggetto dove il divino è Dio.

Il divino come libertà – un Dio libertà – è al di fuori della logica della necessità e ad esso fanno violenza tutte le categorie con le quali la filosofia ha tentato di dirlo e ridirlo, da quella dell'origine, principio o *arché* a quella dell'energia, spinta o forza a quella dell'essere, dell'essenza o del sommamente esistente⁵⁸. Se all'origine del reale non c'è un principio necessitante e teleologico ma una volontà che non è determinata da nulla ma che tutto determina, Dio non può essere pensato come il correlato dell'intelligenza umana ma come *avvento* o *discesa* nell'intelligenza⁵⁹ e il senso ultimo del reale non può essere più ricercato nella totalità o unità totalizzante ma nell'intenzionalità o *voluntas* divina che la sottende e la trascende.

L'alterità come amore

L'affermazione che Dio si rivela come libertà non deve però far pensare che, per il racconto esodico, la libertà sia da assumere come la definizione stessa del divino: “È allora questo che il racconto dell'Esodo vuol dire: Dio non è necessità ma libertà?”. Si sarebbe tentati di pensarlo, ma non si farebbe così che proporre un'edizione – biblicamente certo più consona – del Dio metafisico. Che Dio sia *in sé* libertà non è ciò che le pagine dell'Esodo né dell'intera letteratura biblica vogliono dirci di lui: è soltanto lo sfondo su cui si staglia il messaggio biblico. Poiché questo, in quanto parola religiosa (e non diversamente da *ogni* parola religiosa) non parla del *Deus in se* ma del *Deus pro nobis*. La liberazione di Dio dai legami organici con la creatura è coaffermata come condizione di possibilità e momento interno del suo libero chinarsi sulla creatura; la *trascendenza* è detta unicamente come retroterra e preludio della *condiscendenza* e questa è la storia di Dio con Israele e, attraverso Israele, con l'umanità⁶⁰.

Il racconto biblico non è quindi il racconto di un Dio che è libertà ma di un Dio che liberamente si china su Israele, ascoltandone il gemito e prendendone a cuore la sorte: “Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti e se ne prese pensiero” (Es 2,24-25). Ascoltare il gemito di Israele e prendersene a cuore la sorte vuol dire, per Dio, intervenire attivamente, facendo cessare quel gemito e sovvertendo quella sorte: “Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele...” (Es 3, 7-8).

Racconto non di un Dio che è libertà ma di un Dio che *liberamente si fa prossimità a chi gli è estraneo e interviene attivamente a suo favore*, l'esodo è la messa in scena di un Dio liberatore che sfida il potere del faraone (“sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto”) con la sua onnipotenza (il senso delle celebri “dieci piaghe”, più propriamente i dieci “segni straordinari” o “miracoli”) per dischiudere a quel gruppo di oppressi oggetto del suo intervento un nuovo orizzonte e una nuova identità (“verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele..”); ma è soprattutto la messa in scena di un Dio la cui volontà di liberazione e la cui potenza di esecuzione sono mosse dalla compassione: “ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze”. È solo dentro l'orizzonte della compassione che, per la bibbia, va compresa l'onnipotenza divina. Questa non è il *poter fare tutto*, come vuole la lettura ingenua della onnipotenza (e anche contraddittoria perché ad esempio Dio non può far sì che una cosa esistita non sia mai esistita!), bensì il *poter eliminare la sofferenza*. L'onnipotenza, per la bibbia, non è *fine in sé* ma *mezzo per*

⁵⁸ Cf. il mio *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città aperta, Troina – EN, 2002, 37-41.

⁵⁹ Cf. il noto saggio di E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea* (con una conversazione inedita con Emmanuel Levinas, a cura di S. Petrosino, tr. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano, 1983).

⁶⁰ RIZZI A., *Per un'ontologia biblica della libertà*, in «Filosofia e Teologia» 1(1998), 10.

l'eliminazione della sofferenza. Essa non appartiene all'ordine assiologico ma all'ordine strumentale ed ha senso a servizio solo della compassione.

Quando, nel vangelo di Luca, Gesù racconta la storia del “buon samaritano” (10, 30-35) che si prende a cuore la sorte del malcapitato incappato nei briganti e lasciato mezzo morto sulla strada e se ne prende a cuore cogliendone la sofferenza (“passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione”), facendogli si prossimo (“gli si fece vicino”), curandolo personalmente (“gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino”), portandolo dagli esperti (“caricatoso sopra il suo giumento lo portò a una locanda”) e facendogli dono delle sue ricchezze (“estrasse due denari e li diede all'albergatore dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno”), in questa parabola egli non solo adombra il suo agire ma, prima ancora, l'agire di Dio, del Padre celeste, di cui il suo agire è e vuole essere la rivelazione escatologica, definitiva e ultima. Nell'agire del samaritano Gesù prefigura il suo agire nel quale si rivela e si radicalizza l'agire del Dio esodico che si fa prossimità non solo allo straniero ma al nemico, non solo a chi gli è indifferente ma anche a chi lo rinnega, rispondendo – il miracolo della croce! – alla violenza con la non violenza.

La tradizione cristiana ha chiamato *amore* il rivelarsi di Dio come prossimità allo straniero e al nemico: termine suggestivo, nel quale si racchiude l'istanza di utopia e di felicità di tutte le letterature, ma nello stesso tempo termine ambiguo che la stessa scrittura e soprattutto il Nuovo Testamento tendono ad evitare, preferendo ad esso altri termini quali bontà, benevolenza, misericordia, fedeltà, carità, perdono, pace o riconciliazione. A parte i termini, l'importante comunque è cogliere che l'amore di cui parla il testo biblico, narrando di un Dio che si fa prossimità allo straniero e al nemico, è altro dall'amore di desiderio, così come si iscrive nello psichismo ed è tematizzato nelle pagine immortali del *Simposio* di Platone, di cui costituisce la messa in crisi e lo sconvolgimento stesso. Mentre l'amore di desiderio infatti è il movimento dell'io all'altro perché l'altro è portatore di valore che, per l'io, è *at-trazione, compimento e soddisfazione* – le parole costitutive delle nostre antropologie - l'amore di un Dio che si fa prossimità all'estraneo e al nemico è apparizione e svelamento di un amore dove l'andare all'altro è pura grazia, gratuità e disinteressamento. L'amore che si rivela nel racconto del Dio esodico appartiene all'ordine dell'evento e del gratuito e, evento, si iscrive nella libertà buona o bene-volenza dell'amante e non nel valore – bellezza, intelligenza o altro – dell'amato che, per il racconto biblico, non è amato perché amabile ma è amabile perché amato da Dio gratuitamente. Si continui pure, se si vuole, a utilizzare il termine *amore* parlando del Dio biblico, ma con la consapevolezza dello sconvolgimento semantico che esso opera e dello scandalo che comporta, non dimenticando mai che per la saggezza greca Dio poteva essere amato, *eromenos*, ma non amare e che egli amava solo stesso, essendo soltanto lui il Bene e la Somma di tutti i beni. Per la saggezza greca, pensare che Dio potesse amare l'uomo, sarebbe stata una follia, come per noi oggi se qualcuno affermasse di essere amato dalla natura, potendo la natura essere amata dall'uomo ma non amare l'uomo. Un Dio che si rivela come prossimità allo straniero e al nemico, è un Dio che ama di amore di alterità e l'amore di alterità prima che l'ordine lessicale riguarda l'ordine costitutivo del reale perché annuncia che il fondamento ultimo del reale non è l'energia o forza o principio che tutto tiene unito (l'amore di desiderio o la logica delle affinità) ma la libertà buona non preoccupata di sé, del suo essere, del suo voler essere e del suo persistere nell'essere ma preoccupata dell'altro, la libertà per l'altro che, come non si stanca di ripetere Lévinas, è altrimenti che essere e al di là dell'essere e quindi, bontà, santità, disinteressamento, gratuità e pura perdita. La rivelazione del Dio biblico come amore è la messa in crisi della logica della identità e dell'essere e l'apertura dello spazio della gratuità o asimmetria dove l'essere per l'altro è più importante dell'essere per sé, lo spazio dell'altrimenti che essere: bontà, gratuità o amore senza concupiscenza.

L'alterità come comandamento dell'amore

La stessa definizione del divino come amore di alterità non attinge però ancora al significato ultimo e più radicale del racconto esodico che, come è noto, culmina con la salita sul monte Sinai, il luogo vero e proprio della rivelazione di Dio. Se è infatti vero che Dio libera Israele dall'Egitto con mano forte e braccio disteso, questa liberazione non è voluta come fine in sé e la libertà che essa istituisce non è una libertà per la libertà ma una libertà *per servire*, come annota puntualmente il testo biblico ogni qualvolta Dio ordina a Mosè di andare dal Faraone per far uscire Israele dall'Egitto: "Va a riferire al Faraone: Dice il Signore: lascia andare il mio popolo *perché mi possa servire*" (Es 8,1). Se sul piano geografico la centralità del Sinai deriva dal fatto che si colloca tra l'uscita dall'Egitto e l'ingresso nella terra promessa, in quanto fine dell'una e condizione di possibilità per l'altro, sul piano teologico essa è costituita dal suo essere il luogo vero e proprio della rivelazione di Dio, dove si svela la ragione per il quale egli ha sfidato il Faraone e ha messo in scena il suo potere contro il suo potere e altro dal potere. E la ragione è di stringere con esso un patto e chiedergli di essere amato liberamente. Se Dio è libertà d'amore – e non forza, principio, energia, attrazione o seduzione – una libertà d'amore può essere amata solo da un'altra libertà d'amore. Il miracolo del Sinai – ciò che fa del Sinai il luogo per eccellenza della rivelazione – è nella costituzione dell'uomo, da parte di Dio, come libertà d'amore, come soggettività il cui essere è di essere liberamente, e non per necessità o per natura, per l'amore. Il Sinai è il luogo della costituzione dell'uomo come libertà per l'amore.

Come *libertà* innanzitutto. Dio è Dio, per la bibbia, perché capace di creare un essere che, pur dipendente da lui, ne è indipendente. Il mistero della libertà, che solo la bibbia ha osato affermare e pensare radicalmente, sottraendo l'uomo a tutti i determinismi ai quali le scienze e le ideologie tentano ostinatamente di ricondurlo, è il mistero di un essere che, pur dipendente da Dio, è però altro da Dio, separato, autonomo o "a-teo", come ama esprimersi Lévinas con la forza del linguaggio paradossale: "La creatura è un'esistenza che, certamente, dipende da un Altro ma non come una parte che se ne separa. La creazione *ex nihilo* rompe con il sistema, pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua esteriorità al sistema. L'essenziale dell'esistenza creata non consiste nel carattere limitato del proprio essere e la struttura concreta della creatura non si deduce da questa finitudine. L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'Infinito. Questa separazione non è semplicemente una negazione"⁶¹.

Il Sinai è il luogo rivelativo di un Dio che costituisce l'uomo come libertà: non *una libertà per la libertà* ma *una libertà per la responsabilità*, per rispondere sì o no all'Amore che chiama e chiede di essere riamato. Si è liberi per rispondere e la possibilità di dire no è la condizione di possibilità per dire sì, un sì che non sia l'espressione della necessità o della spontaneità ma della propria libertà appunto: un sì che, per questo, è ciò che l'io è ed ha di più *proprio* (per riprendere la celebre *Eigentlichkeit* heideggeriana) e in forza del quale entra nella salvezza o esistenza autentica, il sì all'amore, o in assenza del quale precipita nell'esistenza inautentica o alienazione, il no all'amore.

Ma come può essere costituita una libertà come libertà per l'amore se non attraverso il comandamento? Di qui il significato più radicale dell'evento sinaitico che consiste nella "legge" o "precetto" dell'amore. Per un Dio che è libertà d'amore e non principio, forza o energia che si dispiega spontaneamente o si impone violentemente, c'è solo una possibilità per farsi amare, ed è quella di comandarlo: ed è quanto Dio chiede sul Monte Sinai ad Israele dandogli il

⁶¹ *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con un testo introduttivo di S. Petrosino, tr. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano, 1990, 105-106; cf. pure 57.

comandamento dell'amore: "Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (Dt 6,5). Commenta F. Rosenzweig: "Tu devi amare... quale paradosso contiene questa espressione! Si può comandare l'amore? L'amore non è forse destino, un esser-presi, e là dove è libero, allora non è forse libero dono e nulla più? E qui viene comandato? Sì, certo, l'amore non può essere prescritto, nessuna terza persona può ordinarlo né ottenerlo con la forza. Nessuna terza persona, appunto, ma l'Uno lo può. *Il comandamento dell'amore può venire soltanto dalla bocca dell'amante. Soltanto l'amante (ma l'amante lo può realmente) può dire e infatti dice: 'amami'. Sulla sua bocca il comandamento dell'amore non è un comandamento estraneo, ma non è altro che la voce stessa dell'amore. L'amore dell'amante non ha altra parola per esprimersi se non il comandamento*"⁶².

L'evento sinaitico è l'evento paradossale del comandamento dell'amore. Ma si equivocherebbe tutto il discorso fin qui fatto se non si precisasse subito e non si ricordasse che l'amore che Dio comanda non è l'amore oggettuale ed erotico, come ha fatto la tradizione cristiana trasformando Dio in oggetto supremo del desiderio umano per l'influsso determinante del pensiero platonico, ma l'amore di obbedienza e di adesione al volere divino. Amare "Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" non vuol dire amarlo oggettualmente facendone il supremo appagamento del proprio cuore o della propria intelligenza ma *aderire al suo volere volendo il suo volere*, cioè *servirlo* secondo il linguaggio biblico. Ciò che Dio vuole e comanda non è quindi che si ami lui ma – precisazione dirimente e che disegna un abisso di differenza – che *si ami come lui*: liberamente, gratuitamente, asimmetricamente. L'altezza dell'evento sinaitico è nello svelamento e instaurazione di un amore che non è, come vuole il pensiero dell'eros, potenza o energia che si dispiega nell'eterno gioco delle forme che continuamente si formano, deformano e riformano, ma bontà, benevolenza, gratuità, relazione gratuita. Per questo il contenuto dell'amore biblico non è Dio ma l'altro in quanto altro: in termini biblici: lo "straniero", l'"orfano", la "vedova", il "povero" e il "nemico", categorie più che sociologiche che non riguardano solo delle persone particolari ma ogni essere umano, a partire dal più vicino e familiare, come il genitore, il coniuge o il figlio, colto al di là della sua desiderabilità, nel suo essere di bisogno invocante pane e carezza, giustizia e perdono.

La traccia dell'alterità divina

Se Dio è alterità d'amore che comanda di amare come lui ama, dove rintracciare, nella storia, questa sua voce inconfondibile, ineludibile e irriducibile? È possibile percepirla nettamente e distinguerla dalle molteplici voci che si incontrano e scontrano nelle profondità dell'essere umano, siano le profondità della ragione, dotata del potere di trascendere gli spazi siderali e il tempo, siano le profondità della psiche, che a seconda delle diverse psicologie, è la sede degli archetipi universali o dei mostri dell'inconscio, o le profondità della fede che, al di là della psiche e al di là della ragione, rivendica il diritto di un accesso privilegiato e insindacabile al divino? Oppure è giocoforza assistere impotenti al contraddirsi di queste voci e salutare come necessaria e provvidenziale la babele delle interpretazioni e il supermarket delle opinioni dove ogni veritas è ricondotta a *doxa*?

Nella storia delle culture e delle filosofie molteplici sono stati i luoghi nei quali la saggezza umana ha pensato leggere e ascoltare la presenza di Dio: la *bellezza del cosmo*, montagne boschi fiumi e stelle, per le religioni naturalistiche; la *ragione umana*, il suo potere di *intelligere*, di *intus-legere* il reale, penetrandone i segreti e svelandoli, per la filosofia; la *coscienza o interiorità*, la parte nascosta e più profonda che sonnacchia al di là dell'io psichico e dell'io razionale e che attende di essere risvegliata, per il pensiero orientale; la *parola dei sapienti e dei*

⁶² *La stella della redenzione*, tr. di G. Botola, Marietti, Casale Monferrato, 1985, 188-89; corsivo mio.

saggi, consegnata e rivelata da Dio ad alcuni privilegiati, per le religioni basate sulla tradizione orale; *le scritture sacre*, codificate e proclamate nelle assemblee liturgiche, per le religioni monoteistiche; *Cristo*, la sua vita, l'evento della sua morte e della sua risurrezione, il suo memoriale e i segni della sua presenza nelle specie eucaristiche, per la tradizione cristiana.

Ma per la bibbia c'è un luogo ancora più originario che, dei luoghi precedenti e di ogni altro luogo, è il presupposto e il criterio stesso di verifica. È un luogo non luogo che, secondo il linguaggio biblico, è "lo straniero", il "povero", l' "orfano", la "vedova" e il "nemico" o, secondo la terminologia levinasiana, è il volto: cioè l'altro – ogni altro – in quanto altro, nella sua alterità e non desiderabilità. Il volto – l'altro nella sua nudità, miseria e non desiderabilità – è il luogo teologico o metafisico per eccellenza dove Dio dal cielo scende sulla terra, e mi incontra rivelandosi, per me e per il mondo, come Dio dell'amore: "è sotto forma di parola, sotto forma di ordine etico e di ordine d'amore che avviene la discesa di Dio. È nel Volto dell'Altro che giunge il comandamento che interrompe il cammino nel mondo"⁶³. E sempre nello stesso saggio, facendo riferimento alla nota pagina matteana del giudizio escatologico ("avevo fame e mi avete dato da mangiare...") Lévinas precisa: "La relazione con Dio è presentata come relazione con l'altro uomo. Non è una metafora: *negli altri vi è una presenza reale di Dio. Nella mia relazione con altri io sento la parola di Dio*. Non è una metafora, non è solo una cosa estremamente importante: *è letteralmente vera. Non dico che altri sia Dio ma nel suo Volto io sento la parola di Dio*"⁶⁴. Richiesto successivamente da un collega filosofo di precisare in che senso si possa parlare della "presenza reale di Dio" nel volto dell'altro e come debba essere intesa la sua affermazione che si tratta non di una metafora ma di una cosa "letteralmente vera", l'autore chiarisce e ribadisce: "Quando dico che non è una metafora, intendo dire che non è una metafora di semplice somiglianza; in realtà il letteralmente vero, l'essere vero alla lettera è un'altra metafora! Altri non solo è il luogo stesso del mio rapporto con Dio, ma questo rapporto"⁶⁵.

⁶³ LÉVINAS E., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, 1998, 145.

⁶⁴ *Ibid.*, 144; corsivo mio.

⁶⁵ *Colloquio con Emmanuel Lévinas*, in *Di Dio che viene all'idea*, op. cit., 213-14.

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. Siamo 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).

CULTURA E CATECHESI: UN RAPPORTO NATURALE

Luciano Meddi*

La catechesi ha fatto sua l'ansia evangelizzatrice di Paolo VI espressa nel grido di allarme sulla divaricazione tra Fede e Cultura (EN 20). Si può affermare, anzi, che la catechesi ha intuito e vissuto in prima persona, anche prima del documento pontificio, questo dramma. Qual è l'apporto specifico della catechesi al tema della inculturazione? Nella catechesi registriamo sicuramente un impegno per l'inculturazione del messaggio della fede, basti pensare a tutto il fenomeno della cosiddetta catechesi antropologica ed esperienziale. Tuttavia ritengo che l'apporto suo specifico sia da ricercare più nel tentativo di entrare in comunicazione profonda con la struttura vitale della persona, con il suo modo di vivere e di svilupparsi. Dal suo punto di vista la catechesi utilizza due termini paralleli che sono: *integrazione e interiorizzazione*. Due termini che, oltre che nel recente Direttorio Generale della Catechesi del 1997, sono entrati anche nel linguaggio teologico-pastorale diffuso.

In verità è facile vedere in questa riflessione della catechesi un'attenzione "pastorale" ed "educativa" al tema della comunicazione della fede a "partire dall'altro" ovvero dando ragione della metodologia di sviluppo che l'altro possiede; potremmo dire: tentando di *incarnarsi* nella realtà del destinatario fino a renderlo protagonista del suo cammino.

In questa riflessione offro una sintesi delle posizioni teologiche riferite al tema della inculturazione attraverso l'uso dei termini utilizzati; successivamente una presa di posizione su una possibile teologia della inculturazione per mostrare infine come la catechesi ha contribuito e può contribuire alla realizzazione di tale compito nel nostro tempo.

1. Pluralità di termini

Se è vero che la riflessione sulla teologia della inculturazione è recente nella chiesa e che di fatto è esplosa solo nel dopo Concilio in occasione dei Sinodi sulla *Evangelizzazione* (1974) e la *Catechesi nel nostro tempo* (1977), è vero anche che il rapporto tra Cultura/e e Vangelo è stato un problema sempre presente nella vita ecclesiale. Basta ricordare gli studi recenti su tale tema in riferimento allo sviluppo del testo biblico¹¹², sulla questione dell'ellenizzazione¹¹³ della fede. La

* Preside dell'Istituto Superiore di Catechesi e Spiritualità Missionaria nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma, Presidente dell'AICA.

¹¹² PENNA R., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001; *Bibbia, Filosofia, cultura*, in «Euntes Docete» 52(1999)1-2; CASTELLO G., *Inculturazione e studio della bibbia*, in SARNATARO C. (ed.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, D'Auria Editore, Napoli, 1998, 39-52; DEIANA G., *Bibbia e culture*, in «Euntes Docete» 51(1998)1, 47-60; FABRIS R., *Bibbia e culture: storia dell'ermeneutica*, in «Ricerche Storico Bibliche» 10(1998), 5-25; SCIPPA V., *L'antico testamento e le culture del tempo*, in Sarnataro 1998, 53-96.

¹¹³ STOCKMEIER P., *Ellenismo e cristianesimo*, in RAHNER K. (ed.), *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia, 1975, 3, coll. 429-442; HÜNERMANN P., *Evangelización y cultura en la historia de la Iglesia*, in AA.VV. (Colegio Máximo de San José - Facultad de Teología - Universidad del Salvador), *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1988, 27-49; COMBLIN J., *La forza della parola*, EMI, Bologna, 1989, 81-145; VISONÀ G., *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in DAL COVOLO E. (ed.), *Storia della teologia. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, EDB, Bologna, 1995, 23-44; KUNG H., *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano, 1997, 119-285; MARTINA G., *Evangelizzazione e*

chiesa si trovò nella necessità di dire in modo plurale la propria fede durante la “grande partenza missionaria” diversamente realizzata in Asia e in America Latina¹¹⁴ e nel grande dibattito nel contesto della modernità¹¹⁵.

Tuttavia il “progresso del pensiero” prende corpo a partire dalla necessità di un dialogo tra cattolicesimo e civiltà moderna solo alla fine del XIX secolo¹¹⁶. La riflessione della chiesa del XX secolo, fino alle porte del Concilio, si apre con la rivendicazione del primato del ruolo magisteriale della chiesa nella definizione della nozione di “civiltà” e si conclude con l’affermazione della necessità di dialogo e di collaborazione. A chi dichiarava superata la visione sociale della chiesa e del Vangelo per optare verso una costruzione della società in forma autonoma o oppositiva alla fede, la chiesa contrappone la sua “preoccupazione”¹¹⁷. Si riafferma infatti l’intuizione che la civiltà non è possibile costruirla con la sola autonomia umana perché essa deve essere fondata sui valori perenni che si possono ritrovare solo nell’analisi della natura umana. Tuttavia la chiesa non è l’unica depositaria di tale analisi e il suo messaggio non si esaurisce con essa, ma è consapevole che il Vangelo si radica in essa e la esprime in modo vincente. Progressivamente si affina anche il contenuto del rapporto tra cristianità e civiltà: dalle norme morali, ai valori, alla difesa della dignità umana. Non un restringimento ma una prioritizzazione. Realizzazione umana, autonomia culturale del nostro tempo, pluralismo, dialogo, fondazione etica, rapporto natura cultura, sono temi che ritroveremo nella riflessione ecclesiale post-conciliare.

Una volta accettata la prospettiva del dialogo con la civiltà/cultura contemporanea l’evoluzione fu rapida¹¹⁸. Un passaggio fondamentale fu l’acquisizione della teologia dell’*Aggiornamento*.

inculturazione, in MARTINA G. - DOVERE U., *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Il Mulino, Bologna, 2001, 9-39.

¹¹⁴ METZELER J., *La catechesi missionaria nelle direttive della S.C. per l'evangelizzazione dei popoli*, in ISTITUTO DI CATECHESI MISSIONARIA, *Andate e insegnate. Commento all'Esortazione Apostolica "Catechesi Tradendae" di Giovanni Paolo II*, a cura di C. Bonivento, Emi, Bologna, 1980, 700-717; COMBY J., *Duemila anni di evangelizzazione. Storia dell'espansione cristiana*, SEI, Torino, 1994, c. 4; MORIN A., *Memoria de la inculturación de la fe en la Catequesis de América Latina*, in CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO-DEPARTAMENTO DE CATEQUESIS, *Hacia una catequesis inculturada. Memorias de la II Semana Latinoamericana del Catequesis*, Decat-Celam, Bogotá, 1995, 157-194; DE FIORE G., *Strategie di evangelizzazione nell'oriente asiatico tra Cinquecento e Settecento*, in MARTINA G. - DOVERE U., *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Il Mulino, Bologna, 2001, 97-162.

¹¹⁵ PALAZZINI P., *L'opera svolta dalla S. Congregazione per il Clero nel campo catechistico*, in SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Atti del II Congresso Catechistico Internazionale di Roma, 20-25 settembre 1971*, Studium, Roma, 1972, 187-212; VALADIER P., *La chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia, 1989; AA VV., *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra cinquecento e settecento. Atti del X convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, EDR, Roma, 1996; DOTOLO C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, LAS, Roma, 1999, 43-158; BOSCH D.J., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia, 2000, c. 10.

¹¹⁶ CARRIER H., *Vangelo e culture da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città Nuova, Roma, 1990.

¹¹⁷ Questa posizione della chiesa si esprime progressivamente con toni sempre meno polemicamente verso la “modernità” (civiltà moderna contrapposta a quella religiosa). Tanto che le singole posizioni si faranno sempre più definite col passare degli anni.

¹¹⁸ CONGAR Y.M., *Cristianisme come foi et comme culture*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia. Roma, 5-12 ottobre 1975*, Urbaniana University Press, Roma, 1976, 83-103; DHAVAMONY M., *Problematica dell'inculturazione del vangelo oggi*, in AA.VV. (Colegio Máximo de San José - Facultad de Teología - Universidad del Salvador), 1988, 107-126; AZEVEDO M. de C., *Inculturazione. I. La problematica*, in LATOURELLE R.-FISICHELLA R. (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi, 1990, 576-587; NECKEBROUCK V., *La terza chiesa e il problema della cultura*, EP, Cinisello Balsamo, 1990; FINI M., *Evangelizzazione e inculturazione*, in STUDIO TEOLOGICO ACCADEMICO BOLOGNESE, *Teologia ed evangelizzazione*, a cura di E. Manicardi, EDB, Bologna, 1993; GEVAERT J., *Catechesi e cultura contemporanea*, Elledici, Torino, 1993, 15-48; ASCENZI A., *Saggio di bibliografia scelta*, in FIORINI G. (ed.), *Inculturazione. Dimensioni e linguaggi di incarnazione*, Istituto Filosofico-Teologico Interprovinciale dei Frati Minori Cappuccini, Viterbo, 1996, 231-247; CROLLIUS A. R., *Inculturazione*,

Papa Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura al Concilio l'11 ottobre 1962 (cf. EV I, 54-55*) affermava che compito della chiesa è conservare fedelmente il deposito della fede ma che nel contempo “è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo”.

Come configurare questa nuova relazione tra le espressioni culturali e il Vangelo (cf. GS 48-53)? In quegli anni si diffuse in primo luogo il termine *adattamento*. Gli autori segnalano che il termine nacque in ambiente missionario soprattutto per esprimere la coscienza dei limiti della evangelizzazione contemporanea e dei suoi fallimenti in modo particolare in Africa e Asia. Il concilio (AG 16, 22, 25, 26; LG 13, 17; GS 44, 58, 62; GE, 1; OT, 1; SC 37-40, 59, 82; AA 19, 29; NA 2) consacrò questa idea che fu sostenuta anche dai pontefici dell'epoca. Anche il Documento base ne riflette l'idea (cf. DB 76, in cui cita GS 44 4 AG 22). Il termine venne successivamente rifiutato per il fatto che sembrava esprimere maggiormente la dimensione esterna del rapporto senza incidere in profondità. In modo particolare veniva “contestato” il suo uso parziale nella liturgia, l'omiletica, l'arte religiosa e la pastorale in genere.

Per questo si preferì per alcuni anni (tra il 1970 e il 1975) la parola *incarnazione*. La proposta terminologica veniva soprattutto dai teologi africani che con questo termine volevano sottolineare il bisogno di una nuova creatività teologica. Di fatto il termine non ebbe molto influsso nel nostro contesto.

Per meglio esprimere il complesso rapporto che la teologia voleva instaurare con le culture si usò per un certo tempo il termine *acculturazione* con il quale si vuole sottolineare proprio il passaggio “in profondità” da un sistema di pensiero ad un altro. Ma il termine fu presto abbandonato perché (cf. Neckebrouk 1990, 20-21) esprimeva troppo la dipendenza sociologica e antropologica delle culture egemoni con quelle subalterne. Lo stesso pericolo di egocentrismo culturale segnalava Dhavamony (1988, 114). Tuttavia per certi versi il termine ha un aspetto positivo perché meglio sottolinea la complessa reciprocità dei due elementi in gioco. In modo particolare va segnalato l'uso che ne ha fatto un maestro della questione: P. Rossano¹¹⁹ e non credo senza una qualche ragione. Troviamo lo stesso termine ancora nei documenti successivi: il *Messaggio al popolo di Dio* del Sinodo sulla catechesi del 1977 lo usa ai nn. 5¹²⁰ e 10; e lo stesso CT 53 segnala l'incertezza del termine.

Una critica ulteriore al termine “incarnazione” venne mossa da chi sosteneva che non metteva bene in luce la pluralità e la complessità del termine cultura che meglio va intesa come “culture”. Soprattutto non fa emergere chiaramente che il rapporto va stabilito tra Vangelo e Culture *realmente e attualmente* presenti e perseguitate dalla gente. Proprio per questo nell'attuale momento della ricerca linguistica si preferisce il termine *contestualizzazione*. Questo mette meglio in evidenza che si tratta proprio di creare nuovi contesti (culture) al messaggio e alla vita cristiana.¹²¹

in KAROTEMPREL S. (ed.), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, 125-136; ANTHONY F.-V., *Ecclesial praxis of inculturation. Towards an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, LAS, Roma, 1997; BOSCH D.J., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia, 2000, c. 12.

¹¹⁹ ROSSANO P., *Acculturazione dell'evangelo*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture...*, 1976, v. I, 104-116.

¹²⁰ Ma LOPEZ GAY J., *Pensiero attuale della chiesa sull'inculturazione*, in AA.VV., *Inculturazione. concetti-problemi-orientamenti*, Centro Ignatianum Spiritualitatis, Roma, 1979, 9 segnala che la traduzione italiana non è adeguata perché il termine latino utilizzato è “inculturationis”.

¹²¹ MIETH D. - SCHILLEBEECKX E. - SNIJDEWIND H., *Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo. Scritti in onore di Rosino Gibellini*, Queriniana, Brescia, 1996; *Catechesi in contesto*, in «Catechesi Missionaria» 15(1999)15,2; AMALADOSS M., *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, Emi, Bologna, 2000; BOSCH D.J., 2000, c. 12; MIDALI M., *Teologia pratica 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, LAS, Roma, 2000.

Tuttavia il termine che si è ufficialmente imposto è il termine *inculturazione*. Tralasciando il dibattito se il primo documento in cui appare sia il *Messaggio al popolo di Dio* del Sinodo del 1977, si può affermare che Giovanni Paolo II utilizza per la prima volta il termine *inculturazione* nel discorso alla Pontificia commissione biblica del 26 aprile 1979 che aveva tenuto la sessione plenaria sul tema "L'inculturazione della fede alla luce della Scrittura". Il Papa afferma che il termine *acculturazione* o *inculturazione*, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'incarnazione¹²². Il Papa ritornerà più volte su questo tema a lui caro. In CT 53 presenta già la distinzione e complementarietà tra l'accoglienza delle culture e la critica delle stesse. Temi che verranno ripresi e sistemati in RM 52-53.

Queste riflessioni portano a termine l'analisi iniziata da Paolo VI sulla necessità di evangelizzare per superare la dissociazione tra Fede e Culture (EN 20). Il termine "inculturazione" viene così ad esprimere il doppio obiettivo che la chiesa si prefigge: porre il Vangelo nel cuore delle culture e al tempo stesso purificare e trasformare le culture medesime. Porre dentro e sostituire. "Evangelizzare la cultura e inculturare il Vangelo" è la sintesi che il magistero continuamente propone alla prassi pastorale. Gli autori fanno notare il grande apporto portato a questa sintesi dal p. Arrupe negli anni vicini al Sinodo sulla Catechesi del 1977¹²³. La teologia, per sua parte, tende a sottolineare che tale processo porta necessariamente alla pluralità di espressioni della fede secondo "contesti" particolari.

2. Teologia della inculturazione

In ordine sia alla possibilità che alla necessità del processo di inculturazione del messaggio della fede la riflessione ecclesiale ha ritenuto necessario sviluppare alcuni temi teologici.

L'inculturazione viene pensata non solo "lecita" ma necessaria e teologicamente esigita dalla Commissione Teologica Internazionale che in un intervento del 1972¹²⁴ afferma che la verità della fede è legata al suo progredire storico per cui l'ortodossia "non consiste nel consenso ad un sistema, ma nella partecipazione al progredire della fede e così all'io della chiesa" che è il vero soggetto del *Credo*¹²⁵ (n. 4). Questo porta ad affermare che per essere universale e missionaria la chiesa deve ripensare, riformulare e nuovamente vivere gli eventi e le parole rivelate da Dio all'interno di ciascuna cultura umana (9). Le "formule dogmatiche" vanno considerate come risposte a problemi precisi (n. 10) e occorre pendere coscienza che sono formulate di solito secondo il vocabolario corrente del tempo (n. 11). Mentre esse vanno intese come aiuto per le interpretazioni sempre nuove, allo stesso tempo non possono essere interpretate "avulse dall'espressione particolarmente autentica della parola di Dio nelle sacre scritture" (n. 12). Con buona probabilità questo intervento va posto in riferimento (critico) alle preoccupazioni subito manifestate nel post-concilio da parte della chiesa e che trovarono espressione nel documento del Sinodo dei Vescovi del 1967¹²⁶. In questa prospettiva inoltre si deve ricordare il pensiero di Y. Congar sulla necessità di pensare l'espressione della fede in modo plurale e contestuale alle

¹²² GIGLIONI P., *Inculturazione. Teoria e prassi*, LEV, Città del Vaticano, 1999; SASSI S., *L'inculturazione della fede*, in «Vita Pastorale» 4(2001), in www.sanpaolo.org/vita.htm.

¹²³ ARRUPE P., *Catechesi e inculturazione*, in «Il Regno-documenti» 1(1978), 42-43 e anche *Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione (14 maggio 1978)*, in AA.VV., *Inculturazione...*, 1979, 144-153.

¹²⁴ *L'unità della fede e il pluralismo teologico*, in EV 4, 1801-1815, 1972; cf. MARRANZINI A., *Unità di fede e pluralismo teologico*, in MARRANZINI A. (ed.), *Correnti teologiche post/conciliari*, Città Nuova, Roma, 1974, 265-292; BONIFAZI D., *Discussioni recenti sul pluralismo teologico e l'apertura della chiesa alle culture*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture...*, 1976, I, 165-172; HENN W., *Pluralismo teologico*, in Latourelle - Fisichella 1990, 852-855.

¹²⁵ Su questo v. il felice c. 2 del CCC, nn.142-184.

¹²⁶ SINODO DEI VESCOVI, *Opinioni pericolose e ateismo*, 28 ottobre 1967, in EV 2, 1714-1725.

singole regioni ecclesiali¹²⁷. Non sfugge come questa preoccupazione sia stata vissuta dalla catechesi in riferimento alla questione della memorizzazione e delle formule della fede¹²⁸.

Nella analisi teologica della inculturazione si sviluppò anche il tema del rapporto tra *natura e grazia*. È infatti possibile una inculturazione “vera” se il termine cultura non è inteso in modo esclusivamente “antropologico” (come in uso nella antropologia culturale) ma come termine in continua tensione e collegamento con quel fondamento stabile nella realtà umana che chiamiamo “natura”. Questo mi sembra essere il messaggio fondamentale del documento della Commissione Teologica Internazionale del 1988¹²⁹ che fin dall’inizio afferma che “le inclinazioni fondamentali della natura umana, espresse dalla legge naturale, appaiono dunque come un’espressione della volontà del Creatore” (n. I, 2). In verità questa posizione esprime più problemi che soluzioni al tema della inculturazione.

Un terzo motivo di riflessione all’interno di una riflessione teologica sulla cultura in vista della inculturazione è stata la rinnovata teologia della *creazione*¹³⁰. La creazione (natura) è resa “umana” dalla azione dell’uomo (cultura). Ma poiché noi siamo stati creati “in Cristo”, e poiché Cristo è la pienezza della creazione, la creazione è già nel dinamismo *redentivo* della grazia e l’uomo, seguendo correttamente le diverse espressioni dell’agire “salvato” presenti nella creazione, giunge alla piena realizzazione di sé. Ma il progredire dell’uomo nel processo salvifico avviene appunto attraverso la sua *cultura*. Per cui i diversi segni di salvezza presenti nella storia possono essere giustamente intesi come luoghi della inculturazione del messaggio della fede. Questi temi sono alla base della riflessione che la catechesi svolge in riferimento alla sua natura educativa¹³¹. Essa ritiene che esiste una “base umana” che sia veicolo alla apertura alla fede.

Sempre più viene sottolineato lo stretto rapporto tra inculturazione e teologia della *rivelazione*. La chiesa ha maturato progressivamente l’intuizione moderna che il “vestito” della rivelazione è culturalmente espresso¹³². DV 12 ha accolto solennemente la necessità di una lettura storico-critica in modo precedente e complementare alla lettura tipologico-allegorica e ecclesiastico-dogmatica¹³³, ma la discussione sulla interpretazione di tale “primato” in rapporto al *sensu spirituale* e alla *dogmatica* rimane tutt’ora molto aperta¹³⁴. Tale intuizione profetica è stata

¹²⁷ CONGAR Y.M., 1976 (tr. ital. in «Il Regno-documenti» 1976, 38-43).

¹²⁸ ALBERICH E., *La "gerarchia delle verità" nella catechesi post-conciliare*, «Ad Gentes» 2(1998), 173-181.

¹²⁹ *Fede e inculturazione*, 3-8 ottobre 1988, in EV 11, 1347-1424 (cf. «Civiltà Cattolica» 134(1989)1,158-177; «Regno documenti» 9(1989), 275-282). Sul dibattito cf. MONTANI M., *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, LAS, Roma, 1996.

¹³⁰ MOLARI C., *La salvezza cristiana nella moderna teologia cattolica*, in ATI, *La salvezza cristiana*, Cittadella, Assisi, 1975, 35-118; COLZANI G., *Creazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare I*, 1977, 601-614; PIANA G., *Creazione e salvezza nella rivelazione biblica*, in «Credere Oggi» 1(1981)2, 83-93; MOLARI C., *La fede professata. Il Catechismo della Chiesa Cattolica e modelli teologici*, Paoline, Milano, 1996.

¹³¹ MEDDI L., *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, in «Euntes Docete» 40(2002)2, 113-141; GROppo G., *Teologia dell'educazione. Origine, identità, compiti*, LAS, Roma, 1991.

¹³² NEUNER J. - ROSS H. - RAHNER K., *La fede della chiesa nei documenti del Magistero Ecclesiastico*, Studium, Roma, 1967, c. I; BROWN R.E.- COLLINS T.A., *Pronunciamenti della chiesa*, in BROWN R.E.-FITZMYER J.A.-MURPHY R.E., *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia, 1997, 72:3-11; DOTOLO C., *La rivelazione cristiana. Parola evento mistero*, Paoline, Milano, 2002, c. 3.

¹³³ BISSOLI C., *La Bibbia nell'azione pastorale e nella catechesi. Problemi - orientamenti - metodi*, UPS-Dispensa, Roma, 2000; FABRIS R., *Lo sviluppo e l'applicazione del metodo storico-critico nell'esegesi biblica (secoli XVII-XIX)*, in Id. (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, EDB, Bologna, 1992, 103-145; POLLASTRI A. - COCCHINI F., *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Borla, Roma, 1988; GREENSLADE S. L. (ed.), *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, 1978.

¹³⁴ DE LA POTTERIE I., *L'interpretazione della scrittura nello Spirito in cui è stata scritta (DV 12,3)*, in LATOURELLE R. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella, Assisi, 1987, 204-242; FREYNE S., *Bibbia e teologia: una tensione non risolta*, in «Concilium» 35(1999)1, 35-43;

solennemente riconfermata dal documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993 nel quale si offre una panoramica esemplare del rapporto tra il documento biblico e il processo di inculturazione, introducendo tre filoni di *attualizzazione* del messaggio biblico come necessari al fine di una corretta interpretazione del testo: il rapporto tra testo e scienze umane (sociologia, antropologia, psicologia del profondo), tra testo e contesto liberazionista e femminista-femminile (meglio dire di “genere”)¹³⁵ Anche in conseguenza di questo nascono riflessioni “contestuali” e “continentali” sull’uso della bibbia¹³⁶. Questo rapporto tra messaggio biblico e attualizzazione culturale mi sembra molto fecondo per il futuro della trasmissione della fede nella predicazione e nel contesto catechetico¹³⁷.

Credo si debba ulteriormente approfondire il tema dei *criteri* teologici di una corretta inculturazione¹³⁸. Il rischio è che si utilizzino criteri troppo “intraecclesiali” capaci, cioè, di salvaguardare sicuramente il dogma cristologico come ci è stato consegnato dalla tradizione ma incapaci di nuove letture del mistero di Cristo e della espressione della vita cristiana. Accanto quindi ai criteri ecclesiali (l’universalità della fede), l’accento va posto al *nucleo* centrale della fede cristiana. Esso va posto nella *kenosi* cristologica, nella ragione della sua morte e – in ultima analisi – nella corretta teologia della croce¹³⁹. È questo punto centrale che dà senso anche al tema della *Pentecoste* come criterio pneumatico capace di saper cogliere in profondità l’agire di Dio nelle culture e nella storia.

O'COLLINS G. - KENDALL D., *Bibbia e Teologia. Dieci principi per l'uso teologico della scrittura*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999.

¹³⁵ *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 1993; FITZMYER J.A., *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of The Bible in the Church". Text and Commentary*, PIB, Roma, 1995; SEGALLA G., *Approcci contestuali: ermeneutica liberazionista e femminista*, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Elledici, Leumann-TO, 1998, 222-242.

¹³⁶ FAVERO G., *Lettura della Bibbia nel contesto religioso e socioculturale dell'India contemporanea*, Queriniana, Brescia, 2001; GROPELLI V., *L'America Latina rilegge il messaggio biblico della liberazione*, Queriniana, Brescia, 1999; POUCOTA P., *Lecture africane della Bibbia*, Queriniana, Brescia, 1999.

¹³⁷ GHIBERTI G., *La Bibbia nel cammino di fede oggi*, in SERVIZIO NAZIONALE DELLA CEI PER IL PROGETTO CULTURALE, *Libertà della fede e mutamenti culturali. III Forum del Progetto Culturale*, EDB, Bologna, 2000, 269-271; BETORI G., *La Bibbia nella vita della Chiesa in Italia oggi*, in «Rivista Biblica» 47(1999), 185; MOSETTO F., *Bibbia e progetto culturale*, in SERVIZIO NAZIONALE DELLA CEI PER IL PROGETTO CULTURALE, *L'Europa sfida e problema per i cattolici. Secondo forum del progetto culturale*, EDB, Bologna, 1999, 245-247; BISSOLI C., *Lecture attuali della Bibbia*, in GEVAERT J. (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann-TO, 1986, 379-380; GERMAIN E., *Langage de la foi a travers l'histoire*, Fayard-Mame, Paris, 1972. Questa è, in parte, la preoccupazione di due grandi catecheti: MORAN G., *Catechesi of Revelation*, Herder & Herder, New York, 1966 e HALBFAS H., *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970.

¹³⁸ DOTOLO C., *La proposta del vangelo tra globalizzazione e post-modernità*, in BALLAN R. (ed.), *Partire dal suo volto. Lettura missionaria della Novo Millennio Ineunte*, Emi, Bologna, 2002, 69-78; BORDONI M., *Le inculturazioni della cristologia e la tradizione cristologica della Chiesa*, in COLZANI G. - GIGLIONI P. - KAROTEMPREL S. (edd.), *Cristologia e Missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana - International Association of Catholic Missiologist. Roma 17-20 ottobre 2000, Urbaniana University Press, Roma, 2001, 67-81; DE SOUZA C., *Le implicanze culturali dell'evangelizzazione oggi (Evangelizzare in un contesto plurireligioso e multiculturale/1)*, in «Catechesi» 69(2000)1, 10-16; FINI F. - Rivelazione e inculturazione, in *Il Regno-att.*, 2000,45,18, 589; AMATO A., *Criteri di inculturazione*, in FISICHELLA R. (edd.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, 585-592; BOISMARD M.-E., *All'alba del cristianesimo. Prima della nascita dei dogmi*, Piemme, Casale Monferrato, 2000; DUPUIS J., *Il Regno di Dio e la missione evangelizzatrice della chiesa*, «Ad Gentes» 3(1999)2, 133-155; ALBERICH E., in «Ad Gentes», 2(1998)2, 173-181; GEVAERT J., *Inculturazione*, in *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann-TO, 1986, 339-340; CROLLIUS ROEST A.A., *Per una teologia pratica dell' inculturazione*, in AA.VV., *Inculturazione. Concetti-problemi-orientamenti*, Centro Ignatianum Spirituality, Roma, 1979, 36-53.

¹³⁹ Mi sembrano esemplari da questo punto di vista le indicazioni di Crollius Roest 1979 e del *Messaggio del Sinodo straordinario dei Vescovi* 1985, II,D,2.

3. L'apporto del Direttorio Generale per la Catechesi

Ho già indicato come il magistero abbia sottolineato la necessità di questa riflessione, soprattutto in alcuni documenti catechistici: CD 14, GS 53, EN 20, *Messaggio al Popolo di Dio* 5, CT 53, RM 53. Tra questi documenti l'apporto di DGC 1997¹⁴⁰ è certamente significativo. Per indicarne l'importanza e la novità sarebbe già sufficiente indicare il fatto che il tema della inculturazione è collocato in due ambiti: sia nell'aspetto della definizione della catechesi e del suo ruolo nella missione della chiesa; sia nella parte più propriamente metodologica¹⁴¹. Altri documenti, es. CT, si limitavano alla parte del metodo.

Inculturazione del messaggio. La *Parte II "il messaggio evangelico"* riprende il capitolo di DCG 1971 dedicato alla formulazione dei criteri specifici della selezione del messaggio nella catechesi. Dopo aver ricordato il ruolo della Parola di Dio come fonte (nn. 94-95), il documento si preoccupa di indicare i criteri fondamentali: il cristocentrismo trinitario (nn. 98-100); la dimensione salvifica del messaggio (nn. 101-104); l'ecclesialità del messaggio (n. 105); la sua dimensione storica (nn. 107-108); l'integrità e organicità dello stesso (nn. 111-116); ma anche la sua necessaria significatività per la persona (nn. 116-117). In questo contesto il documento parla della necessità di inculturare il messaggio (nn. 109-110).

Con l'inculturazione la catechesi assume le differenti ricchezze dei popoli per presentare il suo messaggio. Il documento definisce l'inculturazione nel modo ormai consueto: entrare in profondità nelle culture e trasformare le stesse. I verbi usati sono *assumere, risanare e trasformare* (*Parte II*, c. I, n. 109). Verbi che ben descrivono la complessa struttura del rapporto fede e cultura. Da questa opzione provengono alcune conseguenze per la catechesi (n. 110): l'attenzione al ruolo del catechista; il ruolo dei catechismi nazionali o locali (in riferimento a CCC, n. 24); la ristrutturazione del catecumenato e delle istituzioni catechistiche come un "luogo d'inculturazione", incorporando, con discernimento, il linguaggio, i simboli, le attese e i valori della cultura nella quale vivono i catecumeni. "Presentare il messaggio cristiano in modo che renda atti a 'dare ragione della speranza' (1Pt 3, 15) coloro che devono annunciare il Vangelo in mezzo a culture spesso pagane e a volte post-cristiane. Una apologetica ben riuscita, che aiuti il dialogo fede-cultura¹⁴², si rende imprescindibile" (n. 110)". Dunque una impostazione fondamentale o apologetica della presentazione dei contenuti della fede.

Proprio nella prospettiva della *inculturazione del messaggio*, DGC 1997 ha operato una scelta importante (anche se non senza osservazioni critiche da parte dei commentatori). Infatti, mentre ha mantenuto intatta la prospettiva circa le indicazioni riguardanti i criteri per la esposizione dei contenuti come erano stati formulati nel precedente DCG 1971, ha ampliato questo tema riferendosi al recente CCC. Il DGC 1997 proprio per questo non dedica un capitolo specifico alla esposizione dei contenuti (come già nel 1971) ma "rinvia al Catechismo della Chiesa Cattolica, del quale intende essere strumento metodologico per la sua concreta applicazione" (n. 120).

Inculturazione come metodo. Uguale importanza assume l'analisi del problema sul versante della pedagogia catechistica. In questo contesto l'inculturazione viene descritta maggiormente in termini di *interiorizzazione* del messaggio e come sua *integrazione nella struttura di personalità*

¹⁴⁰ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

¹⁴¹ È di grande aiuto fare il confronto tra l'edizione pubblicata e le bozze precedenti.

¹⁴² Il testo della Bozza 1996 diceva: "fede-scienza".

perché diventi fattore dinamico della persona (*Parte IV, c. V : Catechesi in contesto socio-culturale*)¹⁴³.

Ritengo molto significativo l'inserimento del n 204 :

La catechesi deve evitare ogni manipolazione di una cultura, ma nemmeno può limitarsi alla semplice giustapposizione del Vangelo "in maniera decorativa", bensì lo propone "in modo vitale, in profondità e fino alle radici della cultura e delle culture dell'uomo". Ciò determina un processo dinamico fatto di diversi momenti: ascoltare la cultura della gente come luogo (presagio, invocazione, segno...) della Parola di Dio; discernere ciò che è autentico valore evangelico o congruo al Vangelo; purificare ciò che è sotto il segno del peccato (passioni, strutture di male...) o dell'umana fragilità; fare breccia nelle persone stimolando un atteggiamento di conversione, di dialogo, di paziente maturazione.

Tale progressione (ascoltare, discernere, purificare, fare breccia) contiene in sé diverse azioni pedagogiche. *Ascoltare* indica il carattere dialogico della catechesi e soprattutto l'azione attraverso cui il destinatario è posto nella condizione di comprendere ed esprimere se stesso. *Discernere* e *purificare* sono verbi che indicano l'azione teologico-pastorale. Rimandano alla questione dei criteri attraverso cui avviene tale processo. Questo richiede un chiarimento ulteriore sul ruolo del soggetto agente (chiesa ?, destinatario ?, gerarchia ?). Inoltre va chiarito il ruolo attivo e passivo della cultura in rapporto al Vangelo. *Fare breccia* è un verbo che indica l'indagine pedagogica che riguarda l'interiorizzazione della fede e quindi l'analisi di quali fattori aiutano l'integrazione fede e vita.

Queste affermazioni vanno integrate con le parole del n. 205:

In fase di valutazione¹⁴⁴, tanto più necessaria in caso di tentativo iniziale e/o sperimentazione, si porrà attenta cura nell'accertare se nel processo catechistico si siano infiltrati elementi di sincretismo. In tale caso i tentativi di inculturazione risulterebbero pericolosi ed erronei e vanno rettificati. In termini positivi, è corretta quella catechesi che non soltanto provoca assimilazione intellettuale del contenuto di fede, ma tocca anche il cuore e trasforma la condotta. In questo modo la catechesi genera una vita dinamica ed unificata dalla fede, colma il fossato tra creduto e vissuto, tra il messaggio cristiano e il contesto culturale, stimola frutti di santità.

La seconda parte del paragrafo riprende il tema dell'assimilazione profonda ovvero il grande tema della metodologia catechistica contemporanea espresso con il termine *integrazione fede e vita*¹⁴⁵. È necessaria una catechesi che non solo sia preoccupata della comprensione e

¹⁴³ N. 203: Compiti di una catechesi di inculturazione: Una catechesi di inculturazione si prefigge un insieme organico di compiti che sono qui sinteticamente espressi: conoscere le culture in profondità, e nella reciproca interazione; riconoscere la presenza della dimensione culturale nello stesso Vangelo; annunciare la trasformazione che il Vangelo opera nella cultura, in quanto forza 'trasformatrice e rigeneratrice' (CT 53); testimoniare la trascendenza e il non esaurimento del Vangelo nella cultura; promuovere una nuova espressione del Vangelo secondo la cultura evangelizzata, mirando ad un linguaggio della fede che sia patrimonio comune tra i fedeli e quindi fattore di comunione.

¹⁴⁴ In Bozza 1996 : "In fase di valutazione, certamente necessaria tanto più quanto si fanno dei tentativi di sperimentazione, un criterio negativo, ossia di inculturazione deformata, è la giustapposizione o il sincretismo, perché in tale caso l'integrazione della fede cristiana con fedi e valori non cristiani non avviene veracemente e vitalmente.

Detta al positivo, è corretta quella catechesi che non soltanto provoca assimilazione intellettuale del contenuto di fede, ma tocca anche il cuore e mira alla condotta. In questo modo genera una vita dinamica ed unificata dalla fede, colma il fossato tra il creduto e il vissuto, tra il messaggio cristiano e il contesto culturale, stimola frutti di santità".

¹⁴⁵ Cf. MEDDI L., *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Leumann-TO, 1995.

assimilazione intellettuale, ma che arrivi al cuore cioè guidi la “condotta”. Questo è quanto afferma il n. 207 su “forme e vie privilegiate”:

Tra le forme più atte all’inculturazione della fede giova ricordare la catechesi dei giovani e degli adulti, per le possibilità di correlare più incisivamente fede e vita. L’inculturazione della fede non può essere disattesa nell’iniziazione cristiana dei piccoli proprio per le notevoli implicanze culturali di tale processo: acquisizione di nuove motivazioni di vita, educazione della coscienza, apprendimento del linguaggio biblico e sacramentale, conoscenza dello spessore storico del cristianesimo.

Via privilegiata è la catechesi liturgica, per la ricchezza di segni con cui viene espresso il messaggio e per l’accessibilità a tanta parte del popolo di Dio; vanno pure rivalorizzati i contenuti dei Lezionari, la struttura dell’anno liturgico, l’omelia domenicale ed altre occasioni di catechesi particolarmente significative (es. *matrimoni, funerali, visite a malati...*); centrale rimane la cura della famiglia, agente primario di avvio ad una trasmissione incarnata della fede; peculiare interesse riveste la catechesi in situazione multietnica e multiculturale, in quanto conduce ancora più attentamente a scoprire e a tener conto delle risorse dei diversi gruppi nell’accogliere e riesprimere la fede.¹⁴⁶

Ritengo importante questo paragrafo per alcuni motivi. L’inculturazione è intesa come processo che accompagna la persona e non solo come fatto culturale (riespressione della fede nelle differenti espressioni concettuali). Soprattutto viene ricordato che l’età propria di tale processo è quella giovanile e degli adulti. Questo rimanda alla questione del ruolo delle altre catechesi e del significato dei sacramenti nella formazione cristiana. Viene affrontato indirettamente il compito della trasmissione della socializzazione religiosa dei piccoli. Si parla di inculturazione come del processo di interiorizzazione della fede nella persona. Questo tema, già presente in DCG 1971, 21 e CT 18-20) fa riferimento alla maturità di fede e allo sviluppo dell’atteggiamento religioso proprio della persona.

Di non minore importanza è il n. 208 riguardante il tema del rapporto tra catechesi e linguaggio. Il paragrafo fa proprie le acquisizioni della metodologia catechistica: attenzioni alla pluralità delle fonti e rilevanza esistenziale (catechesi antropologica) del messaggio della fede. Queste indicazioni sono preziose ma insufficienti nella prospettiva della inculturazione intesa come integrazione fede-vita.

Sul piano teologico occorre riflettere non solo sulla importanza del recupero delle fonti-linguaggi ecclesiali quanto sulle ripresentazioni della fede nei linguaggi culturali. Sul piano più pedagogico, inoltre, oggi viene sollevata la questione del valore antropologico del linguaggio¹⁴⁷. Esso esprime *simbolicamente* la progettualità dell’individuo e delle comunità. Per cui ogni individuo si riappropria del simbolo entrando in esse e individuando nuovi simboli. È in questo

¹⁴⁶ È interessante confrontare questo testo con quello di Bozza 1996: “Tra le forme più atte all’inculturazione della fede giova ricordare la catechesi degli adulti, per le possibilità più incisive di *integrare* fede e vita; la catechesi liturgica per la ricchezza di segni che rendono comprensibile il messaggio ed insieme per la sua estensione popolare; va pure ridato valore all’omelia domenicale ed altre occasioni di catechesi particolarmente significative (es. *matrimoni, funerali, visite a malati...*); centrale rimane la cura della famiglia, agente primario di avvio all’inculturazione e trasmissione della fede. Peculiare interesse riveste la catechesi in situazione multietnica e multiculturale: provoca a scoprire e tener conto delle risorse peculiari dei diversi gruppi nell’accoglienza della fede e nella sua riespressione”.

¹⁴⁷ TRENTI Z., *Opzione religiosa e dignità umana*, Armando, Roma, 2001, *Parte seconda*, 99-183; Id., *Linguaggio e Linguaggio religioso (teologico)* in ISTITUTO DI CATECHETICA UNIVERSITÀ SALESIANA / TRENTI Z.-PAJER F.-PRENNA L.-MORANTE G. - GALLO L., *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa. Catechesi - Scuola - Mass Media*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, 705-710; Id., *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Elledici, Leumann-TO, 2000, c. 10; MOLARI C., *Cosa significa dire oggi al mondo l’evento Gesù*, in «Ad Gentes» 4(2000)2, 215-236.

versante l'ipotesi della catechesi come attività simbolica: aiutare la comunità a produrre simboli attraverso la decodificazione dei propri simboli culturali. La questione già affrontata da Rahner va anche sotto il nome di *formule brevi della fede*¹⁴⁸.

I nn. riferiti al rapporto tra inculturazione e mezzi di comunicazione come pure il riferimento all'uso dei catechismi come strumenti di inculturazione (n. 210) non possono essere qui trattati. Così i temi riferiti alle attuali tendenze culturali o ambiti antropologici e il ruolo delle chiese locali.

Va quindi sottolineato il merito di DGC 1997 di aver sottolineato che lo specifico apporto della catechesi all'inculturazione sta proprio nel suo processo educativo-formativo fortemente centrato sul processo di integrazione-interiorizzazione del messaggio.

4. Un rapporto costante

Come ci fa intendere Gevaert (1993, 9)¹⁴⁹, la catechesi si è trovata presto a fare i conti con il tema della cultura e proprio nella prospettiva ora individuata in DGC 1997.

Questa affermazione non deve mettere in ombra la ricerca che la catechesi ha svolto in riferimento al tema della inculturazione del messaggio. Per quanto riguarda il movimento catechistico italiano vanno segnalati alcuni luoghi importanti:

1. innanzitutto la ricerca sul "linguaggio adatto" al catechismo degli adulti e la riflessione di autori come E. Franchini e C. Molari¹⁵⁰;

2. in secondo luogo due indagini svolte dal GIC (Gruppo Italiano Catecheti – ora AICa: Associazione Italiana Catecheti. Nel 1986 si svolse un convegno sulla "istanza veritativa nella catechesi" e nel 1987 un convegno su "catechesi e cultura attuale"¹⁵¹.

Riflettendo sul rapporto tra Cultura e Catechesi nella prospettiva indicata appare che all'inizio la riflessione sul tema si è posta come indagine sul problema della mentalità (moderna). La questione è già presente nelle riflessioni delle *Settimane catechistiche*¹⁵² e viene discussa domandandosi come mai l'uomo contemporaneo fa fatica ad interiorizzare il messaggio del Vangelo trasmesso dalla chiesa.

¹⁴⁸ Su questo argomento cf. MEDDI L., *Educare la fede. Lineamenti di teoria e prassi della catechesi*, EMP, Padova, 1994.

¹⁴⁹ Cf. anche ALBERICH E., *L'inculturazione nella catechesi*, in «Studia Missionaria» 44(1995), 161-182 e *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Elledici, Leumann-TO, 2001, 100-107.

¹⁵⁰ AA.VV., *La catechesi degli adulti. Nuova scelta pastorale della chiesa italiana*, EDB, Bologna, 1978; FRANCHINI E., *Rinnovare il messaggio. Per una riacculturazione del messaggio cristiano*, EDB, Bologna, 1978; MOLARI C., *Il linguaggio della catechesi. Problemi e prospettive*, EP, Roma, 1986. Cf. MEDDI L., *L'esercizio della profezia. La catechesi nelle comunità adulte nella fede*, in MEDDI L. (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli, 2002, 196-211.

¹⁵¹ GIC, *L'istanza veritativa nella catechesi. Atti del convegno 1986*, Roma, 1986 (con interventi di COLZANI G., *Il problema dell'istanza veritativa e le sue implicazioni catechistiche*, 13-17, e ALBERICH E., *L'attenzione alla verità nell'atto catechistico*, 29-44); GIC, *Catechesi e cultura attuale*, Roma, 1987 (con interventi di TAGLIAFERRI F., *Il tipo di "cultura" soggiacente al documento di base "il rinnovamento della catechesi"*, 11-30, e GRAMPA G., *Lettura genetica delle espressioni attuali della cultura italiana*, 31-66).

¹⁵² ERDOZAIN L., *L'évolution de la catéchèse. Paronomique de six Semaines Internationales de Catéchèse*, in «Lumen Vitae» 24(1969)4, 575-599.

Tra i primi ad affrontare tale questione ricordiamo le riviste *Lumen Vitae* (1958)¹⁵³, *Orientamenti Pedagogici* (1961) e *Catéchèse* (1962), che dedicarono alcuni numeri proprio a tale questione.

L'analisi del "divorzio" tra mentalità e Vangelo (fede e vita) divenne uno dei punti di analisi di Gc. Negri¹⁵⁴ che già agli inizi degli anni '60 rifletteva su questo tema superando la tradizionale impostazione che spiegava il fenomeno o come insufficienza di istruzione o come incoerenza etica. Egli insisteva nell'affermare che il cuore del problema è nell'analisi della "significanza" del rapporto tra messaggio e situazioni di vita in modo che l'annuncio divenga fattore motivante l'agire della persona. Dunque un difetto di offerta formativa oltre che di rifiuto della proposta. Per superare l'acquisizione formale delle verità (cioè acquisizione di verità in modo che non *informano*, non danno forma alla vita) è necessario che il catechista impari a modellare il messaggio in riferimento al sistema di apprendimento vitale della persona.

J. Bournique¹⁵⁵ affronta il tema attraverso una riflessione antropologica: l'analisi del fenomeno "mentalità" e la proposta di poter utilizzare alcune delle espressioni del linguaggio moderno. Soprattutto mette l'accento sull'analisi del "processo" attraverso cui si forma la mentalità e su come la religione vi entri o ne resti esclusa. La mentalità agisce dentro di noi come un filtro che assimila o rifiuta il mondo esterno secondo propri criteri. Una mentalità si forma all'interno di un clima fortemente affettivo e dentro un ambiente vitale. Per cambiare una mentalità è necessaria una azione pedagogica continua fondata sulla necessità di prendere coscienza dell'attuale stato di mentalità e di una proposta che faccia continuamente riferimento alla propria esperienza personale¹⁵⁶.

Il tema venne ripreso da Gc. Milanese in un saggio dimenticato¹⁵⁷. Egli riprende le riflessioni di Gc. Negri analizzando in modo più analitico il rapporto tra persona e cultura (non si usa più il termine mentalità). Ne nasce una intuizione di pedagogia religiosa (analisi dei "fattori della integrazione") che ancora oggi è di notevole importanza. Egli sottolinea l'importanza di una catechesi capace di istruzione "strutturata" e autogiustificantesi, in continuo riferimento alle situazioni di vita, che dia molta attenzione alla dimensione sociale del gruppo, che miri a sviluppare personalità libere e critiche, che si colleghi con una pastorale d'insieme (Milanesi 1970, 72-75).

Un ampio spazio all'analisi delle mentalità in rapporto alla catechesi viene data da J. Colomb nel secondo volume della sua catechistica¹⁵⁸. Nella *Parte Seconda* ai cc. 1-2 descrive come si può identificare il tratto culturale di una mentalità, sottolinea il rapporto tra mentalità e catechesi. Egli riprende la tesi già affermata dal Bournique: la mentalità è una forza positiva e negativa allo stesso tempo. Conviene che la catechesi allo stesso tempo rispetti ma anche purifichi la mentalità del destinatario. Punto centrale sarà l'opera di presa di coscienza che la catechesi deve perseguire nella sua azione. Ma è anche necessario che il catechista stesso verifichi il suo proprio senso

¹⁵³ *Mentalité technique et enseignement religieux*, in «Lumen Vitae», 12(1958),4 e DONDEYE A., *Le chrétien devant le monde d'aujourd'hui*, in Lumen Vitae, 12(1958),4, 623-631. In verità già prima aveva lavorato su questo tema MOELLER C., *Jesus-Christ dans la mentalité moderne*, in Lumen Vitae, 7(1952)4, 549-567. La sua metodologia, riassunta anche in MOELLER Ch., *Mentalità moderna e evangelizzazione*, EP, Roma, 1964, consiste nel continuo raffronto tra la letteratura contemporanea e le ragioni del dogma della fede. Cf. anche Id., *Letteratura moderna e cristianesimo. I. Il silenzio di Dio*, Vita e Pensiero, Milano, 1973.

¹⁵⁴ NEGRI Gc., *Considerazioni sul fenomeno della dissociazione tra sapere religioso e mentalità di vita*, in «Orientamenti Pedagogici» 8(1961), 269-297; cf. Meddi 1995, c. 4.

¹⁵⁵ BOURNIQUE J., *La découverte des mentalités*, in «Catéchèse» 2(1962), 142 ss.

¹⁵⁶ Su questa linea anche l'intervento dell'allora direttore dell'Ufficio Catechistico di Parigi SAUDREAU M., *La catéchèse face aux mentalités*, in «Catéchèse» 2(1962), 161-187.

¹⁵⁷ MILANESI Gc., *Integrazione tra fede e cultura, problema centrale della pastorale catechetica*, in «Orientamenti Pedagogici» 14(1967)3, 547-589; poi pubblicato in Id., *Ricerche di psico - sociologia religiosa*, Pas-Verlag, Roma, 1970, 59-75.

¹⁵⁸ COLOMB J., *Al servizio della fede. Manuale di catechistica*, 2, Elledici, Leumann-TO, 1970, 445-546. Cf. anche Id., *Per una fede personalizzata e sempre in crescita*, in AA.VV., *La catechesi degli adulti. Nuova scelta pastorale della chiesa italiana*, EDB, Bologna, 1978, 55-72.

critico nel presentare la fede. Nei cc. 3-9 descrive alcuni aspetti della cultura europea occidentale. La sua conoscenza è importante se la catechesi non vuole trovarsi davanti ad uno “sconosciuto” (Colomb 1970,2,463).

In un'altra prospettiva geografica, ma in continuità di analisi, si colloca la riflessione di T.H. Groome¹⁵⁹. Il modello della condivisione percorre la sua riflessione nella quale la presa di coscienza della cultura dei destinatari acquista un ruolo importante. La catechesi si configura come un processo di progressiva acculturazione intesa come confronto continuo tra l'esperienza di vita della persona e il messaggio evangelico. Il modello si realizza in cinque passaggi: la coscientizzazione della propria matrice culturale, l'analisi del rapporto tra la propria dimensione culturale e il proprio vissuto, l'approfondimento critico di tale vissuto, il confronto con le fonti della fede cristiana, la rielaborazione anche linguistica della propria fede¹⁶⁰.

La riflessione catechetica raggiunge l'attuale sintesi con le riflessioni di A. Fossion e J. Gevaert. Il catecheta di *Lumen Vitae* afferma¹⁶¹ che ormai la inculturazione è parte integrante del concetto di catechesi. Egli sviluppa la sua riflessione in ordine alla inculturazione dei luoghi (c. 11), dei contenuti (c. 12) e della pedagogia (13)¹⁶². Nella stessa linea si muove Gevaert 1993 per il quale il tema va affrontato attorno a due questioni fondamentali: l'analisi del pensiero moderno e la riorganizzazione della catechesi.

5. Alterità e interiorizzazione della fede

Le sollecitazioni di DGC 1997 (tese a sviluppare il tema dell'inculturazione non solo come questione dei contenuti della fede, ma anche come ripensamento della catechesi *dentro* il processo - cioè sviluppo - culturale della persona all'interno di un gruppo sociale) danno ragione, quindi, del lungo cammino della catechetica contemporanea. La catechesi e le diverse forme di pedagogia religiosa avvertono sempre più l'esigenza di “favorire la preparazione del terreno” perché avvenga l'accoglienza del messaggio. Questa complessità porta a sperimentare diverse strade e forme di realizzazione. Tuttavia lo stesso uso linguistico dei termini manifesta la provvisorietà e i tentativi che sono in atto.

Interiorizzare significa radicare il Vangelo nella parte interiore della persona, che biblicamente è chiamata: cuore. Quindi significa *integrare* il messaggio e la proposta cristiana nell'insieme della vita dei credenti o di coloro a cui viene rivolto. Questi sono invitati a “farlo proprio” cioè a *personalizzare* lo stesso Vangelo nelle differenti storie delle persone, in modo tale che il Vangelo crei nuove forme di vita cristiana *inculturandosi* nei differenti contesti¹⁶³.

Un aspetto importante di questo processo è la ricerca in atto tendente a ripensare gli itinerari formativi nella comunità cristiana a partire dalla realtà psico-sociale del destinatario. In questo modo il destinatario diventa il soggetto stesso del cammino di fede. Questa impostazione va oltre

¹⁵⁹ GROOME T.H., *Christian religious education. Sharing our story and vision*, HarperColins Publishers Ltd., United Kingdom, 1980. Il suo pensiero è sintetizzato in GROOME T.H., *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, in «Concilium» 30(1994)1, 159-176.

¹⁶⁰ Una esposizione simile si troverà in AZEVEDO M.de C., *Inculturazione. I. La problematica*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, 1990, 576-587.

¹⁶¹ FOSSION A., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cerf, Paris, 1990 ; cf. Id., *Comunicazione della fede, inculturazione, catechesi*, 3 articoli pubblicati su «Catechesi» nel 1993: 6, 6-13; 7, 6-15; 8, 6-14.

¹⁶² Anche Fossion propone un itinerario centrato sulla coscientizzazione delle proprie rappresentazioni, una interrogazione critica delle stesse, una analisi delle differenze, dei valori sottesi, a cui segue una possibile riespressione e valutazione catechistica del processo.

¹⁶³ Per quanto segue, v. MEDDI L., *Il processo di interiorizzazione della fede*, in «Note di Pastorale giovanile» 32(1998)8, 33-52.

il tema della dimensione antropologica della catechesi. Essa si basa sulla analisi di come le persone arrivano alla propria identità e adeguano su tale cammino l'offerta formativa. In questa prospettiva alcuni mettono l'accento sullo sviluppo delle dimensioni umane che formano la base della costruzione della personalità cristiana. Più recentemente si pongono altre prospettive.

Interiorizzare la dimensione religiosa della persona. L'interesse di fondo di queste ricerche sta nella ipotesi che esista un cammino di maturazione della dimensione religiosa, comune a molti contesti culturali e quindi personali. I primi contributi della psicologia della religione vennero sul versante della "purificazione" del giudizio religioso. Tra questi studiosi vanno citati A. Vergote, A. Godin, Gc. Milanese e M. Aletti e recentemente G. Sovernigo. Tra i catecheti che meglio hanno sfruttato queste indicazioni va ricordato J. Colomb. In questa prospettiva il problema maggiore consiste nell'aiutare le nuove generazioni a superare la visione infantile di Dio e della religione. Tali "infantilismi" hanno origine nel rapporto tra sentimento religioso e proiezione delle figure parentali. Essi vengono descritti come magismo e animismo e hanno come contenuto il tentativo di utilizzare la potenza del divino ai propri fini¹⁶⁴.

Altri studiosi hanno analizzato in modo più analitico e complessivo il fenomeno dello sviluppo religioso. Tra essi J. Fowler e F. Oser. Essi utilizzano sia la nozione di "atteggiamento" che quella di "identità" e, combinando insieme le ricerche di W. G. Allport e di E. H. Erikson, tentano di descrivere la genesi e lo sviluppo di quella parte dell'identità della persona che è rappresentata dalla dimensione religiosa all'interno del complesso sviluppo della personalità stessa. In fondo essi analizzano la nascita e la formazione della *decisione vitale* verso la "fede". Nella diversità delle posizioni essi si trovano in accordo sul fatto che la maturità della religione-fede avviene ed è resa possibile all'interno della maturazione della capacità progettuale, per cui educare lo sviluppo religioso significa educare la capacità dell'individuo a progettare se stesso. In Oser questo processo richiede la precisa presa di posizione verso Dio inteso come orizzonte della progettualità umana, mentre in Fowler questo aspetto è meno individuato. Seguono queste riflessioni diversi autori italiani¹⁶⁵ ma non appare ancora definito un curriculum formativo in tale prospettiva.

Accompagnare cristianamente lo sviluppo della personalità e i compiti vitali. Una prospettiva diversa, ma complementare alla precedente (Meddi 1994, 184-187.196), nasce dal tentativo di esaminare più attentamente come può essere favorito il "sì" alla fede. Essa nasce dalla osservazione che ciascuna persona, nell'arco della propria esistenza e del suo *ciclo vitale*, "ha qualcosa da fare" per essere persona. Questo si manifesta come "compito vitale" ossia bisogno che gerarchizza, seleziona e integra l'insieme delle spinte motivazionali in rapporto alle offerte culturali proprie del suo tempo. In altri termini, si può affermare facilmente che la persona nelle singole età è *pre-occupata* circa l'affermazione della propria realizzazione e che tale situazione agisce come selezionatore di esperienze e di valori e quindi come *fattore principale di integrazione di personalità*.

L'azione educativo-cristiana dovrebbe quindi agire come offerta di umanizzazione che rende capace di rispondere a tali bisogni e costruire un orientamento autentico della vita. Il raggiungimento di questa condizione di base della struttura di personalità rende possibile e

¹⁶⁴ SOVERNIGO G., *Lo sviluppo della dimensione religiosa*, in MEDDI L. (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli, 2002, 65-74; cf. anche SOVERNIGO G., *Religione e persona. Psicologia dell'esperienza religiosa*, EDB, Bologna, 1988.

¹⁶⁵ ALBERICH E. - BINZ A., *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'età adulta*, Elledici, Leumann-TO, 1993, c. 4; Meddi 1994, c.4; PAJER F., *Teorie contemporanee dell'educazione religiosa. Una ricognizione sintetica*, in *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa*, 1998, 275-314; GENRE E., *Cittadini e discepoli. Itinerari di catechesi*, Elledici-Claudiana, Torino, 2000, c. 4.

significativo il rapporto autentico con la fede e quindi la sua piena integrazione. In questo modo la fede raggiungerebbe la sua natura di *atteggiamento* fondamentale della persona perché fondante. Molti sono gli autori che, anche se in modo diversi, sperimentano questa via¹⁶⁶.

Il fecondo rapporto, quindi, tra catechesi e inculturazione si gioca su diversi livelli. Alla sua base si configura come necessità e possibilità di un nuovo modo di impostare l'itinerario formativo. Al centro viene posta la realtà del modo di realizzare lo sviluppo da parte di ogni persona, in maniera tale che lo sviluppo umano, rispetto a quello generato dalla fede, non sia separato o sovrapposto, ma generi una unica identità e un unico processo culturale.

¹⁶⁶ TONELLI R., *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Elledici, Leumann-TO, 1989; Id., *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma, 1996; MEDDI L., *Obiettivi generali della catechesi dei preadolescenti e adolescenti*, Paestum, 1995; MORANTE G., *Itinerario 2. Catechesi*, in *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa*, 1998, 445-534.

A PARTIRE DA... *ALTRO*.

ALLA RICERCA DI UN NUOVO *ORIZZONTE* DELLA CATECHESI

Salvatore Currò*

Introduzione. L'ipotesi dell'alterità come orizzonte della catechesi

Il titolo dato a questa ricerca evoca l'ipotesi che la sostiene e che chiede verifica. Si intrecciano due indicazioni: il richiamo a un movimento di *alterità*; l'invito a porre l'attenzione, nell'interpretazione dei problemi attuali della catechesi e nella ricerca di strade nuove, sull'*orizzonte*. L'*altro* e l'*orizzonte*. L'altro o l'alterità come orizzonte della catechesi. Ma i termini, che fanno da perno alla nostra ipotesi, richiedono una preliminare e almeno orientativa spiegazione.

In che senso si parla qui di alterità? A cosa o a chi si allude parlando di *altro*? L'allusione, prima che a qualcuno e a qualcosa, è a un movimento. Si ipotizza che una ventata di novità per la catechesi possa giungere da *fuori*, da *altrove*. Da *altrove* rispetto a che cosa? Rispetto alla catechesi stessa, rispetto alla proposta cristiana e alla comunità cristiana stessa. Si ipotizza cioè la possibilità di un rapporto col *fuori* a partire dal *fuori*, come se il *fuori* potesse costituire un luogo ermeneutico di ripensamento della proposta stessa. Pur se l'accento è posto sul movimento di alterità (*a partire da altro*), è evidente che l'altro o il fuori dovrà assumere via via dei precisi connotati. Per orientarci possiamo tener presenti tre dimensioni o riferimenti di alterità:

- l'altro è innanzitutto tutto ciò che è *oltre* le specifiche preoccupazioni ecclesiali (di catechesi, di evangelizzazione) e che rischia di rimanere estraneo o non sufficientemente preso in considerazione (si può pensare a: attese, bisogni, interessi delle persone che entrano in contatto con la proposta cristiana, sensibilità culturali più generali...);
- l'altro è poi *l'altro uomo*: la concreta persona che entra in relazione con me, col catechista; una persona con un volto ben preciso, con un nome, con una storia unica;
- l'altro è *Dio in quanto Altro*, in quanto cioè supera inesorabilmente, con la sua iniziativa sempre nuova e sorprendente, l'idea che di lui possiamo farci.

Le tre dimensioni o le tre alterità probabilmente si intrecciano, pur mantenendo ciascuna una sua specificità: il modo dell'intreccio dovrà chiarirsi strada facendo. Per adesso è sufficiente aver chiarito che *a partire da... altro* va inteso come un *partire dall'oltre, dall'altro e dall'Altro*.

L'altro perno è dato dall'*orizzonte*. Anche qui ci interessa, più che una nozione precisa, un'idea orientativa. Orizzonte è ciò per cui ci si intende (o non ci si intende) nella comunicazione. È non tanto il fatto che ci si incontra e ci si dice qualcosa ma il *terreno* che rende possibile (o impossibile o difficoltoso) l'incontro. Tale terreno comprende diversi elementi: le sensibilità e le precomprensioni che si hanno in riferimento ai contenuti del dialogo; la qualità delle relazioni; la disponibilità più o meno grande a mettersi in discussione di fronte all'altro o di fronte alla posta in gioco della comunicazione; il carattere di unilateralità o di reciprocità che può avere la relazione; lo stesso luogo fisico in cui ci si incontra e la percezione che si ha di esso.

* Docente di Catechetica e di Teologia pastorale presso l'Istituto Filosofico-Teologico Viterbese.

Dire *orizzonte della catechesi* vuol dire quindi porre l'accento non tanto su ciò che si dice o che ci si dice (i contenuti) e nemmeno soltanto sul come ce lo si dice (il metodo) ma sul contesto o sul terreno o sul *sito* in cui si *situa* ciò che ci si dice. Tale terreno è composto da un intreccio inseparabile di elementi spesso *non detti*. La nostra prospettiva non è però quella di privilegiare il *non detto* rispetto al *detto*, piuttosto quella di *situare il detto*. Non è nemmeno quella di privilegiare il metodo rispetto ai contenuti; ma piuttosto quella di evidenziare il *luogo* a partire dal quale essi acquistano senso.

L'ottica dell'orizzonte della catechesi ci sembra ottica privilegiata per affrontare la questione culturale. Non si tratta di cercare facili rivestimenti culturali alla proposta cristiana e nemmeno facili integrazioni tra fede e cultura; nemmeno si tratta di pensare la proposta di fede e la cultura come due entità contrapposte che vanno poi integrate, come se la proposta di fede non avesse *già* un orizzonte culturale. L'orizzonte di cui parliamo è appunto l'orizzonte *culturale* della catechesi. Vogliamo verificarlo in rapporto all'oggi ma allo stesso tempo in rapporto alla provocazione della Parola di Dio. Tale Parola, per risuonare in modo vivo ed efficace, richiede un orizzonte culturale adeguato a sé. Lo richiede anche se lo relativizza. Lo richiede *mentre* lo relativizza o lo fa come esplodere dall'interno. La ricerca di un nuovo orizzonte dovrà dunque attuarsi nel proposito di una più grande fedeltà all'oggi e allo stesso tempo di una più grande fedeltà a Dio¹⁶⁷.

In sintesi: la nostra ricerca ipotizza l'alterità come nuovo orizzonte della catechesi e scommette su questo nuovo orizzonte per un dialogo più profondo con l'uomo di oggi e perché si sprigioni tutta la forza interpellante (di grazia, di rivelazione) della Parola.

La verifica della nostra ipotesi si articola in tre momenti, che sono come tre livelli o tre dimensioni dell'irruzione dell'*altro* nel cuore della catechesi o dell'insinuazione dell'alterità come nuovo orizzonte della catechesi. Prenderemo in considerazione progressivamente

- il piano della comunicazione catechistica;
- il piano della relazionalità e delle condizioni ecclesiali;
- il piano del coinvolgimento personale o della sincerità.

Ciascuno dei tre piani privilegia una dimensione dell'alterità e uno dei significati di orizzonte; ma essi si implicano: l'uno non si dà, in senso pieno, senza gli altri.

1. Il piano della comunicazione della fede: dall'*integrazione fede-vita all'umanità dell'umano*

Il dibattito catechetico post-conciliare si è focalizzato in gran parte sul rapporto tra fede e vita, tra messaggio cristiano ed esperienza. L'approfondimento della dimensione esperienziale del

¹⁶⁷ Si tratta di due fedeltà antitetiche o da conciliare? O si tratta in definitiva di un'unica fedeltà... semplicemente della fedeltà o *sincerità*? La riflessione catechetica si è lasciata molto ispirare in questi anni dal *principio della duplice fedeltà* (v. la sua formulazione in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, 1970, n. 160). Tale principio ha però *funzionato* in genere in rapporto al metodo e ai contenuti della catechesi (il *documento base* lo presenta come “la legge fondamentale del metodo catechistico”); non ha funzionato invece in rapporto all'orizzonte culturale. È come se ci si fosse dimenticati che contenuti e metodo sono *già* dentro un orizzonte culturale. L'orizzonte è rimasto quindi spesso in verificato e dato per scontato. Crediamo inoltre che i due versanti della fedeltà siano stati spesso pensati come versanti da comporre con una sorta di gioco d'equilibrio che finisce per impoverire sia la fedeltà a Dio che la fedeltà all'uomo. Ci si è concentrati più sul contenuto e sui referenti della fedeltà (Dio e l'uomo) che sulla *fedeltà* in quanto tale. Il testo allude però a una pista che forse andava più percorsa, quando afferma che “non si tratta di due preoccupazioni diverse, bensì di un unico atteggiamento spirituale”.

messaggio come anche la ricerca della dimensione religiosa e di trascendenza dell'esperienza sono stati al centro della riflessione¹⁶⁸. L'ottica dell'integrazione fede-vita, segnalata come centrale già dal *documento base*¹⁶⁹ e sentita come ottica privilegiata per far fronte al “dramma” della “rottura tra vangelo e cultura”¹⁷⁰, ha guidato i progetti catechistici e pastorali più significativi di questi anni¹⁷¹. L'altalena delle accentuazioni, ora sul messaggio ora sull'esperienza, si è via via risolta in un equilibrio, almeno sul piano ufficiale e in linea di principio. Il modello ufficiale della catechesi italiana si configura come *kerigmatico-esperienziale* e si caratterizza per un sapiente dosaggio e una sapiente integrazione tra l'elemento biblico-teologico-liturgico-ecclesiale e l'elemento esperienziale-etico-sociale.

Ma la scommessa sull'integrazione fede-vita dentro quale orizzonte si colloca? A pensarci bene tale scommessa suppone, almeno in linea di principio, che proposta di fede ed esperienza personale possano (o debbano) incontrarsi; a condizione naturalmente che l'esperienza venga approfondita nella direzione della fede e che la fede sia offerta in modo da risultare significativa per l'esperienza. Si suppone anche, riguardo a questa cultura, una disponibilità di fondo nei confronti della fede; la secolarizzazione è intesa *semplicemente* come oscuramento o assopimento di questa disponibilità, che però in linea di principio c'è e quindi può essere risvegliata. Si suppone un uomo costitutivamente orientato verso la fede. L'obiettivo, dentro questo orizzonte, non può che essere pensato come incontro significativo con la proposta cristiana. Tale incontro ha tutti i tratti di un incontro esistenziale e coinvolgente tutte le dimensioni di vita della persona; ha spesso anche i tratti, squisitamente educativi, di una graduale organizzazione dell'esistenza attorno al perno della fede in vista di un progetto di vita cristiana¹⁷².

Ma tale orizzonte, soggiacente all'impostazione catechetico-pastorale dell'integrazione fede-vita, è all'altezza dei tempi attuali? Sembrerebbe di no! L'uomo di oggi non è più costitutivamente orientato verso la fede. È piuttosto l'uomo secolare, centrato su di sé, che vive nella società pluralista, multiculturale e multireligiosa. È l'uomo che relativizza ogni verità e ogni valore, non nel senso che li rifiuta ma nel senso che li vaglia al tribunale della coscienza, li filtra a partire da istanze soggettive che fanno loro perdere il carattere di assolutezza¹⁷³. Il progetto di vita è quindi autocentrato, organizzato attorno a criteri soggettivi e peraltro perde i tratti della stabilità, della continuità, della coerenza¹⁷⁴. Questo *centramento su di sé* - questa *solitudine*, questo sentirsi carichi del compito di costruirsi quasi dal nulla, questo sentirsi senza storia - pur se vissuto nell'incertezza, nella debolezza e a volte nella paura, definisce l'uomo molto più radicalmente del

¹⁶⁸ Per una ricostruzione dello sviluppo del movimento catechistico nell'ottica del rapporto messaggio cristiano - esperienza, v. GEVAERT J., *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elledici, Leumann-TO, 1984. Per un riferimento specifico al mondo giovanile: CURRÒ S., *Il contesto e le condizioni ecclesiali dell'educazione religiosa degli adolescenti. La prospettiva dell'accoglienza*, in «Catechesi» LXV(1996)2, 41-53.

¹⁶⁹ V. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, cit., nn. 52-55.

¹⁷⁰ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, Esortazione apostolica sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 1975, n. 20.

¹⁷¹ Per cogliere la portata di rinnovamento catechistico e pastorale del principio dell'integrazione fede-vita, v. MEDDI L., *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Leumann-TO, 1995.

¹⁷² Cf. ad es. TONELLI R., *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma, 1996, 109ss.

¹⁷³ È interessante una delle conclusioni a cui arriva l'indagine sulla religiosità degli italiani dell'Università Cattolica di Milano: si riconosce alla Chiesa cattolica il diritto di annunciare i principi cristiani (lo si desidera anche) ma si rivendica allo stesso tempo una sorta di diritto a un rapporto discontinuo e soprattutto alla soggettivizzazione di tali principi (v. GARELLI F., *Gli italiani e la Chiesa*, in CESAREO V. - CIPRIANI R. - GARELLI F. - LANZETTI C. - ROVATI G., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, 1995, 242-244).

¹⁷⁴ In riferimento ai giovani Garelli utilizza la categoria interpretativa della “differenziazione sociale” e parla di un modello di realizzazione “policentrica”, più secondo lo schema del “mosaico” che quello del “baricentro” (*Stereotipi sui giovani e questione educativa*, in «Il Mulino» XLVIII(1999)5, 877-878).

suo sentirsi in relazione. Ogni relazione (con gli altri, con l'ambiente, con l'universo, con Dio) è sentita in certo modo a partire da questa solitudine. La stessa apertura alle esperienze religiose è fortemente segnata dall'istanza della secolarità e della soggettività. L'io esce da sé ma per tornare su di sé.

In questa situazione, il proporre all'interno dell'orizzonte dell'integrazione fede-vita nasconde una sorta di paradosso. Si offre una proposta, in un modo che suppone un'apertura all'esterno (ad una autorità esterna: l'autorità della proposta stessa e della chiesa che se ne fa portatrice), ad un uomo che è invece ripiegato su di sé e che ha già relativizzato (ricondotto al soggettivo) ogni autorità esterna. Sembra che si dialoghi ma gli orizzonti diversi impediscono un autentico incontro. Da una parte si lanciano ponti, si prospetta e si spiega la possibilità di realizzare un incontro significativo col vangelo; dall'altra, sul piano più fondamentale, si comunica in definitiva la distanza irrimediabile del cristianesimo. L'interlocutore può assumere qualche elemento della proposta ma non può assumerne l'orizzonte. Ci si avvicina alla fede e all'esperienza ecclesiale ma nell'aria si avverte una radicale distanza.

Come colmare la distanza? Come realizzare un contatto su un terreno più fondamentale? Il terreno non potrà essere quello della disponibilità nei confronti della fede ma dovrà essere il terreno dell'umano, più propriamente: dell'*umanità dell'umano*.

L'umano viene cercato non in quanto aperto alla fede ma in quanto tale. Il messaggio cristiano entra in gioco non primariamente nell'ottica di (dover) essere accolto ma come *risorsa* (magari accanto ad altre e in dialogo con altre) che si apre sul senso vero dell'umano. Cambia l'ottica della pastorale e della catechesi: non è più quella del seguire Cristo per produrre umanità nuova ma, si potrebbe dire, quella del produrre umanità nuova con l'aiuto di Cristo e del suo vangelo. Il valore del messaggio, prima accordato o richiesto di diritto, ora va guadagnato sul campo... sul campo dell'umano. In avanscoperta ci sono i segni di umanità che esso produce; a partire da questi e in funzione di questi acquista senso il dialogo sulla fede. Il problema culturale non è più in ultima istanza l'allontanamento dalla fede ma l'allontanamento dall'umano. Il dramma fondamentale non è più la frattura tra fede e vita, né la secolarizzazione o la scristianizzazione ma eventualmente lo smarrimento del senso dell'umano. E non è più il dramma avvertito dalla Chiesa ma il dramma di tutti. Pure il compito è di tutti: l'umanizzazione dell'umano.

Sono già in atto esperienze che si giocano su questo terreno. Ad esempio quelle esperienze di coinvolgimento su progetti di solidarietà, dove credenti e non credenti collaborano e dove il dialogo sulla fede, quando si realizza, è a partire e in vista dell'umano: tutto impregnato di umanità. Sono in quest'ottica anche quelle esperienze educativo-pastorali in cui la persona e la sua maturazione è posta al centro. Non la proposta da accogliere ma la persona con le sue istanze di crescita. La proposta entra in gioco in ottica *funzionale* rispetto al cammino di crescita della persona, cammino peraltro di cui la persona stessa rimane artefice. Questa impostazione fa sua la mentalità ermeneutica, secondo la quale i valori e le verità hanno non tanto un significato in sé ma in quanto entrano nel circuito delle domande e delle attese dell'uomo; i valori non sono soltanto *scoperti* ma in qualche modo anche *prodotti*; la fede agisce in quanto (la) risorsa preziosa di umanità¹⁷⁵.

La valorizzazione dell'umano e l'evidenziazione della carica di umanità della fede la ritroviamo, a dire il vero, anche nella *catechesi esistenziale* o *esperienziale* sviluppatasi attorno e dopo il Concilio. Ma nei percorsi di tale catechesi rimane in fondo l'ottica della funzionalità dell'umano in rapporto all'accoglienza della fede. Il percorso va in genere: dalla sollecitazione della domanda

¹⁷⁵ Su questa linea si pone ad es. la proposta di TRENTI Z., *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Elledici, Leumann-TO, 2000. Sul significato e sul valore di una pastorale (soprattutto giovanile) centrata sulla persona v. CURRÒ S., *Il giovane al centro. Prospettive di rinnovamento della pastorale giovanile*, Paoline, Milano, 1999.

di senso, all'accoglienza della fede colta come significativa (cioè come risposta e ulteriore appello allo stesso tempo) in rapporto alla domanda di senso, al riorientamento della vita in senso cristiano. L'umano è già accostato in vista della fede. L'obiettivo che ispira e presiede a tutto il processo è l'accoglienza della fede¹⁷⁶.

L'impostazione della centralità dell'umano, che pure sembra non differisca molto, sul piano dei contenuti e del metodo, dalla catechesi esperienziale, opera in realtà, su un piano radicale, un rovesciamento. Tale rovesciamento è anche in rapporto alla *catechesi kerigmatica*, che segue il movimento: dall'annuncio cristiano alla vita (per mostrare la significatività del messaggio e indurre la scelta di fede), e che tuttavia si colloca anch'essa sullo stesso orizzonte di fondo: quello appunto dell'integrazione fede-vita. Le due catechesi differiscono molto meno di quello che potrebbe sembrare; è di più ciò che le unisce¹⁷⁷.

Rispetto all'una e all'altra la catechesi sul terreno dell'umano compie una svolta. Essa oltrepassa il dibattito sulla prevalenza del messaggio o dell'esperienza e va a rinnovare il *sito* da cui si parla (e del messaggio e dell'esperienza). Essa prende atto che non ci si può più basare sulla disponibilità, evidente o nascosta, alla fede (che si dava in regime di cristianità) ma che bisogna fare i conti con l'uomo secolare, centrato su di sé. Oltrepassamento radicale dell'integrazione fede-vita¹⁷⁸. Si profila una catechesi che parte da *altro* rispetto alle preoccupazioni e agli interessi propri della comunità cristiana; una catechesi che non ha come obiettivo ultimo, nell'intenzione del catechista, il far accogliere la fede. Questo casomai è obiettivo penultimo (che non significa fare un più debole servizio alla causa dell'evangelizzazione).

Non ci si può nascondere i rischi di questa impostazione, e in particolare quello di pensare la fede come una proposta strumentalizzabile in vista di esigenze umane o ritenute tali. La fede rischia di perdere la sua dimensione di appello all'esistenza. L'uomo rischia di celebrare il ripiegamento definitivo su di sé. Lo spostamento su *altro* della catechesi potrebbe significare l'avvallo alla definitiva chiusura dell'uomo; potrebbe significare proprio la chiusura ad altro.

Ma l'apertura dell'uomo ad altro (agli altri, alla possibilità di una Rivelazione, al confronto con Gesù Cristo) è richiesta non tanto dalle istanze veritative riposte in una proposta esterna al soggetto ma dalle istanze dell'umanità dell'uomo, a rigore dalle istanze stesse della soggettività. Il dialogo decisivo (che non esclude lo scontro) è sul senso della soggettività, sulla qualità dell'umano. Più che mostrare la significatività della fede in rapporto all'umano, il problema diventa: produrre una conversione dell'umano alla sua verità, che sola rende possibile una

¹⁷⁶ Si veda ad es. il *classico* della catechesi esistenziale: *il catechismo olandese*. Il percorso muove dalla domanda di senso iscritta nel mistero dell'esistenza, passa per le più significative esperienze (religiose e non) che la interpretano e approda a Cristo; questi, accostato nella sua umanità e via via nella pienezza del suo mistero, è l'interprete più autorevole del senso. L'approdo è l'incontro esistenziale col Cristo, che apre a un progetto cristiano di vita (*Il nuovo catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi*, con la "Dichiarazione della Commissione Cardinalizia" del 15 ottobre 1968 e il "Supplemento del Nuovo Catechismo", Elledici, Leumann-TO, 1969).

¹⁷⁷ A riprova di ciò si possono vedere i due volumi del *Catechismo dei giovani*. Il primo (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Catechismo dei giovani/1. Io ho scelto voi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993) segue il movimento: dall'esperienza di vita degli adolescenti al messaggio; il secondo (Id., *Il Catechismo dei giovani/2. Venite e vedrete*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997) è la presentazione dell'evento di Gesù Cristo raccontato in modo da risultare significativo per la vita. Sembrerebbero l'uno il rovescio dell'altro. In realtà le preoccupazioni di fondo, le finalità, il modo d'intendere il rapporto della vita col vangelo sono identici.

¹⁷⁸ Affermava già alcuni anni fa Z. Trenti: "Dove la catechesi tende a tale integrazione [tra fede e vita], parte da un presupposto sempre meno evidente nell'adolescente di oggi. La fede potrebbe essere assente dalla sua vita. Perciò l'integrazione può forse interpretare il momento iniziale di un processo di secolarizzazione, quando si delineano le prime incrinature che compromettono una solidarietà della fede con la vita tacitamente e ovviamente presagita. Ma ormai la nostra situazione è diversa: per molti giovani non si tratta più di scoprire un rapporto e una solidarietà minacciata, ma di recuperare e rifondare la propria fede" (*Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, Elledici, Leumann-TO, 1985, 65).

percezione significativa della fede. In questi anni la riflessione catechetica si è preoccupata poco del senso radicale dell'umano. Si è preoccupata di condurre l'umano alla fede piuttosto che di sondare l'umano in nome (e secondo l'ispirazione) della fede. L'umano è rimasto insufficientemente verificato.

Ma qual è la comprensione (inverificata) dell'umano nella catechesi recente? In termini molto sintetici si può rispondere che esso è stato pensato secondo la categoria del *senso*, della domanda o dell'attesa del senso. Di conseguenza (cioè a partire da questa comprensione dell'umano) la Rivelazione è stata pensata come risposta o appello all'uomo che cerca o attende senso. Ci si è così preoccupati di mostrare la correlazione tra domanda o attesa di senso e Rivelazione come risposta (e appello) all'uomo che attende senso, che ci si è dimenticati di chiedersi: ma l'attesa di senso definisce davvero nel modo più radicale l'uomo? E la Rivelazione cristiana parla in pienezza dentro l'orizzonte del senso? O non viene piuttosto *ridotta* proprio nel suo significato più radicale?¹⁷⁹

Poniamo la questione che ci sembra decisiva: l'uomo *mendicante* del senso non è già un uomo che rivendica il diritto di avere domande e che si pone con un bisogno, con una povertà, che attende di essere colmata? E se l'uomo invece, più radicalmente, fosse non povero ma ricco e chiamato a dare? pieno di sé già interpellato a rispondere? E se l'io nella sua radicalità fosse l'interpellato, il *chiamato-a-rispondere*, prima che l'avente diritto a una risposta di senso? E se l'io fosse nella sua radicalità *altro-che-io*, come se fosse chiamato a perdersi e come se il ritrovarsi fosse dono che viene da altro-che-sé (alterità che attraversa radicalmente l'io)? E infine: se fosse questo il terreno umano in cui la Rivelazione può significare in pienezza?

Tutto ciò va verificato. Per adesso però è importante aver raggiunto una prima acquisizione: l'orizzonte di un possibile dialogo sulla fede non è l'orizzonte della disponibilità nei confronti della fede ma l'orizzonte dell'umanità dell'umano.

2. Il piano del luogo fisico e relazionale: dalla catechesi nel contesto ecclesiale alla catechesi della reciprocità e dei luoghi-crocevia

Il terreno dell'umanità dell'umano si è andato delineando come il terreno su cui è possibile capirsi e su cui la fede può davvero continuare a risuonare carica di senso per l'uomo d'oggi (magari anche nel modo della contestazione dell'attesa del senso). Ma il capirsi, l'intendersi, alludono solo ad una dimensione dell'orizzonte: quella della comprensione o della *presa di coscienza* (dell'umano, della fede, della fede in rapporto all'umano). Fa parte dell'orizzonte anche il

¹⁷⁹ È fin troppo facile mostrare come la categoria della ricerca di senso (con le sue varianti) sia, nei documenti del magistero, nei catechismi, nella riflessione catechetica, la categoria privilegiata di approccio all'uomo e a questa cultura. Tale categoria è utilizzata in vista della possibilità di un dialogo tra umanità e fede, per trovare uno spazio per l'evangelizzazione. Mostriamo una sola esemplificazione, tratta dal recente documento *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000* (29 giugno 2001).

Nello sforzo di discernimento dell'oggi (nn. 36ss.), si indica “il *desiderio di autenticità*” come “prima opportunità” (n. 37). Tale desiderio, spiegato nelle sue diverse espressioni, si connette poi con la ricerca di senso, sentita come possibilità di dialogo e via di accesso all'incontro col vangelo. Dicono i vescovi: “Guardiamo con interesse alla *rinnovata ricerca di senso* che sta, almeno un poco, riavvicinando molti uomini e donne del nostro paese all'esperienza religiosa e in particolare a Gesù Cristo. Dopo stagioni di forte contrapposizione tra credenti e non credenti, emerge un rinnovato desiderio di incontro, che non va tradito” (n.38).

Il fatto poi che la lettura sia già in partenza *in vista* dell'evangelizzazione, lo mostra la domanda iniziale (che dà la prospettiva): “Quali sono le *potenzialità e gli ostacoli* che si incontrano oggi nelle nostre comunità e nel nostro paese per quanto riguarda la diffusione della Buona Notizia cristiana?” (n. 36).

Prevale l'ottica di vedere come il vangelo e la cultura possono incontrarsi e rimane disattesa la strada di una più radicale lettura della cultura *in nome* (o secondo l'ispirazione) del Vangelo.

contesto relazionale della comunicazione, la qualità di questa relazione e lo stesso luogo fisico in cui avviene. Il terreno dell'umanità dell'umano implica non solo che qualcuno parli a qualcun altro ponendo al centro l'umano e la sua qualità; ma implica la valorizzazione di tutte le potenzialità insite nella relazione; implica, più radicalmente, che *ci si parli insieme*; implica il riconoscimento che tutti si ha *diritto alla parola*. Si tratta di uscire da ogni unilateralità della comunicazione: non più parlare all'altro sforzandosi di interpretare l'orizzonte culturale dell'altro (necessariamente interpretato da me) ma parlare *con* l'altro; parlare all'altro facendosi parlare *dall'*altro. La dimensione della comprensione deborda subito in una dimensione relazionale.

Le istanze relazionali nella comunicazione della fede sono evocate, nel dibattito catechetico recente, ad es. dalla categoria dell'*essere soggetti*. Gli interlocutori sono avvertiti non più come i *destinatari* del processo catechistico ma ne sono i soggetti attivi¹⁸⁰. Tuttavia sono soggetti attivi... del processo catechistico; lo sono cioè in definitiva in rapporto ad una proposta ecclesiale. Il sospetto è che l'essere soggetto sia così *già* limitato, *già* condizionato da preoccupazioni ecclesiali. In altre parole, il sospetto è che la reciprocità e la corresponsabilità del cammino siano *già* incanalati.

La prassi ecclesiale è di fatto ricca sotto questo aspetto di esperienze che si presentano contraddittorie: iniziative sinceramente orientate (e con molto zelo pastorale a volte) a realizzare una comunità cristiana di persone impegnate e protagoniste, vengono a realizzarsi in un circuito relazionale che distrugge già in partenza il protagonismo. Si realizza il paradosso della promozione di una Chiesa-popolo di Dio ma all'interno di processi relazionali (orizzonte relazionale) che nega sistematicamente la Chiesa-popolo di Dio. Mentre si afferma si nega. Si afferma su una base più fondamentale che di fatto nega¹⁸¹.

Alcune difficoltà incontrate dal rinnovamento catechistico, ad es. le difficoltà nella catechesi degli adulti (catechesi prioritaria nei documenti ufficiali ma largamente disattesa nella pratica) sono legate sicuramente alle carenze di reciprocità nell'orizzonte relazionale che accompagna le iniziative. Quando la logica rimane quella della catechesi *per* gli adulti e non ci si pone invece nella logica del *camminare con*, difficilmente si producono esperienze significative¹⁸².

È ormai tempo che alla logica dell'unilateralità (manifesta o sottilmente nascosta) subentri la logica del cammino tra soggetti tutti attivi. Una tale logica si rende necessaria anche nelle situazioni (per es. quelle più marcate educativamente: con i fanciulli, con i giovani...) in cui il catechista è chiamato a essere molto propositivo sui valori e sui contenuti della fede. La logica della reciprocità e del *tutti soggetti* è infatti di più (e *altro*) rispetto alla semplice attenzione metodologica a far intervenire tutti o anche rispetto al clima di appiattimento per cui tutti si è competenti su tutto. È piuttosto l'aria che si respira quando si fanno e si ricevono delle proposte. È la qualità di rispetto e di accoglienza che attraversa il proporre. È il riconoscimento reale di ciascuno come protagonista ultimo del proprio cammino.

Non ci si può giustificare pensando che un tale cammino comprometta il valore di verità della proposta cristiana. La forza di verità del vangelo emerge di più dentro un orizzonte di reciprocità che, proprio perché di reciprocità, è più aperto ai doni dall'alto. Quando invece prevale troppo la preoccupazione di mostrare la verità del vangelo provocando un orizzonte di unilateralità, si rischia di mostrare la sua debolezza, perché il vangelo appare bisognoso di prove, di dimostrazioni. A rigore, più l'orizzonte è *debole* (nel senso che è impregnato non di imposizioni

¹⁸⁰ Afferma il *Direttorio generale per la catechesi* (Congregazione per il Clero, 1997): "Nel processo di catechesi, il destinatario deve poter manifestarsi soggetto attivo, consapevole e corresponsabile e non puro ricettore silenzioso e passivo" (n.167).

¹⁸¹ Per un approfondimento del rapporto (e delle dissonanze) tra valori e processi relazionali nella prassi ecclesiale e per ulteriori esemplificazioni, v. CURRÒ S., *Rinnovamento ecclesiale e pastorale giovanile. Cultura, processi e centralità dei soggetti*, in «Note di pastorale giovanile» XXXV(2001)7, 18-27.

¹⁸² Si veda Id., *Lo stile del "laboratorio" con i giovani e le famiglie*, in «Via Verità e Vita», LI(2002)187, 34-36.

o di aggressività ma di rispetto, di ascolto, di accoglienza) più il vangelo può mostrare la sua forza¹⁸³. Non è in questione qui l'annunciare o meno il vangelo, nemmeno solo il modo dell'annuncio; piuttosto: l'orizzonte dell'annuncio.

L'essere soggetti d'altra parte non va pensato d'ostacolo rispetto all'accoglienza dell'iniziativa di Dio in quanto iniziativa trascendente. Ostacolo è piuttosto un clima impregnato troppo del senso di aver compreso bene l'iniziativa di Dio, un clima segnato quasi da un senso di appropriazione. Il paradosso potrebbe essere quello di voler testimoniare il primato di Dio ma dentro un orizzonte che riconduce tale primato alla sicurezza dei ragionamenti. Il primato dell'iniziativa di Dio non coincide con la convinta indiscutibile affermazione di tale primato. Esso ha più bisogno magari del clima di un effettivo mettersi tutti in gioco.

Il terreno relazionale della *reciprocità* e del *tutti soggetti*, come terreno di ripensamento e rivitalizzazione della catechesi, raccoglie e allo stesso tempo contesta per certi aspetti un altro importante principio del rinnovamento catechistico recente: il principio per cui la catechesi ha bisogno del contesto ecclesiale come contesto vitale¹⁸⁴. Tale principio coglie il valore dell'orizzonte relazionale della catechesi ma allo stesso tempo lo restringe in un'ottica intraecclesiale, che mostra segni di insufficienza.

Di fatto la prassi catechistica attuale ha una forte connotazione intraecclesiale. La comunicazione della fede nei luoghi *altri* rispetto alla comunità cristiana (si pensi ad esperienze formative in luoghi extraparrocchiali o con presenze di non credenti) è certamente promossa e incoraggiata nell'ottica di una Chiesa che si fa missionaria. Ma con la sottile convinzione che il modello più naturale della catechesi rimane quello nel luogo ecclesiale. Le iniziative extraparrocchiali sono in definitiva come preparatorie ad una catechesi in senso pieno, che avviene nel grembo della comunità cristiana. Lo stesso insegnamento della religione nella scuola, che si cerca di pensare non in termini subordinati né preparatori né funzionali rispetto alla catechesi parrocchiale ma a partire dalla dignità delle istanze educative e culturali, conserva tutto sommato un carattere di subalternità rispetto alla catechesi, almeno sul piano del valore attribuito in rapporto al divenire cristiani.

Ma è proprio vero che il divenire cristiani si realizza nel contesto ecclesiale? Per certi versi questa impostazione sembra molto limitativa (almeno per la dimensione catechistica, cioè dell'approfondimento della coscienza della fede), soprattutto quando il contesto ecclesiale viene pensato come contesto a sé rispetto al contesto territoriale (esterno) e quest'ultimo viene pensato semplicemente come il luogo della testimonianza cristiana (della missione); testimonianza che si apprende in sostanza *dentro* la comunità cristiana. Ma... è possibile sostenere l'idea che si diventa cristiani anche a partire da *altro* rispetto alla comunità cristiana? A partire cioè da un contesto che è insieme di credenti e non credenti, che si caratterizza non primariamente per il fatto di *fare*

¹⁸³ Andrebbe pensata, in ottica pastorale, l'affermazione di S. Paolo: "Quando sono debole, è allora che sono forte" (2 Cor 12,10). Cf. anche la riflessione di P. Valadier sulla logica pastorale del "se vuoi" e della "kenosis" (*La chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia, 1989, 150ss.). Si tratta di interessanti annotazioni, anche se si fondano più sull'esigenza di una Chiesa più democratica e più attenta alle strategie del dialogo imposte da questa cultura, che su un'esigenza di radicalità dell'umano e di trascendenza.

¹⁸⁴ V. ad es. *Direttorio generale per la catechesi*, cit., n. 158: "La pedagogia catechistica riesce efficace nella misura che la comunità cristiana diventa riferimento concreto ed esemplare per il cammino di fede dei singoli. Ciò avviene se la comunità si propone come fonte, luogo e meta della catechesi. Concretamente, allora, la comunità diventa luogo visibile di testimonianza credente, provvede alla formazione dei suoi membri, li accoglie quale famiglia di Dio, costituendosi ambiente vitale e permanente di crescita della fede"; oppure n. 141: "La comunità cristiana è in se stessa catechesi vivente. Per ciò che è, annuncia, celebra, opera e rimane sempre il luogo vitale, indispensabile e primario della catechesi". Cf. anche la riflessione di E. Alberich su *Catechesi e comunità* (in *La catechesi oggi. Manuale di catechistica fondamentale*, Elledici, Leumann-TO, 2001, 223ss.), che sviluppa con sistematicità il principio per cui la catechesi si rapporta costitutivamente al contesto ecclesiale.

Chiesa ma ad es. per una forte carica di umanità e dove dei cristiani si rapportano con altri a partire e in vista di istanze autenticamente umane?

La prassi offre alcuni esempi che danno da pensare. A volte in contesti fortemente orientati alla realizzazione di obiettivi di promozione di umanità (di solidarietà, di lotta per la giustizia...), dove ci si ritrova su una piattaforma che non è quella ecclesiale, si realizzano cammini di formazione, di crescita, che portano ad un'esperienza di fede: il non credente si apre alla conoscenza del vangelo, il già credente avverte degli apporti insostituibili (che vengono dal non credente e dalla ricchezza della situazione) per il suo cammino di fede. D'altra parte succede anche che itinerari di gruppo troppo vissuti nel contesto ecclesiale o troppo nella logica di un *prima* di formazione ecclesiale che *poi* diventa (o dovrebbe diventare) testimonianza per gli altri, manifestano segni di debolezza e non sembrano convincenti.

Questo senso di debolezza lo si avverte anche in quegli itinerari formativi supportati da una comunità cristiana vivace e caratterizzati dalla compresenza e integrazione delle dimensioni costitutive della vita cristiana: approfondimento consapevole della fede, impegno di servizio, partecipazione liturgica. Si tratta pur sempre di un itinerario ecclesiale, dentro l'orizzonte di una Chiesa che si costruisce da sé e *per* gli altri. Non stiamo qui semplicemente sostenendo l'idea di una catechesi supportata da una comunità cristiana credibile e aperta agli altri; stiamo piuttosto avanzando l'idea di un contesto pluralista per approfondire la coscienza della fede e dell'essere credenti. Stiamo ipotizzando un orizzonte relazionale in cui già in partenza il vangelo interagisce con altre proposte e a partire - come si diceva - dal porre al centro l'umano, e in cui delle persone che camminano su obiettivi di umanità e che sono diverse relativamente alla percezione del vangelo e al rapporto con la fede, si ritrovano a parlare insieme di fede come (possibile) risorsa di umanizzazione dell'umano.

È evidente che la crescita di fede ha bisogno di altre dimensioni più di tipo intraecclesiale: ad es. l'Eucaristia, la preghiera, anche un confronto di fede con altri che condividono più pienamente la fede e le risorse ecclesiali. Il problema però è se, nell'ottica di un cammino di comprensione della fede, non sia più produttivo e più confacente al senso stesso del vangelo puntare in primo luogo su ciò che finora è stato considerato secondario o subordinato. Insomma: dalla centralità della catechesi nel *luogo ecclesiale* alla centralità della catechesi in *luoghi*, potremmo dire, *di confine*, perché al confine o all'incrocio tra comunità ecclesiale e territorio. *Luoghi-crocevia*, perché all'incrocio tra istanze ed esperienze diverse che vogliono aprirsi tra loro e all'ulteriore, e perché al punto di incrocio in cui la fede chiede già cultura e in cui un'istanza di umanità fa già da condizione per cogliere il senso del vangelo o ne è già un segno. È l'esprimere visibilmente l'inseparabilità di fede e cultura, l'impossibilità di una separazione netta tra intra ed extraecclesiale. È anche l'esperienza che la comunità cristiana cresce misteriosamente anche a partire da un movimento *da fuori*, a partire da *altro da sé*. È forse il rendere effettivo, dall'ottica teologica, il primato del Regno di Dio e il pensare la Chiesa immediatamente e costitutivamente in rapporto al Regno di Dio¹⁸⁵.

Le esperienze di catechesi di confine o dei luoghi-crocevia potrebbero così costituire il luogo vitale, la palestra di un'autentica inculturazione del vangelo, di un vangelo già compreso a partire dai segni che esso produce e a partire dai quali soltanto può essere compreso; potrebbe essere il luogo in cui già in partenza il cristiano è con chi non lo è; il luogo in cui la Chiesa è già lievito nel territorio e si costruisce a partire dal territorio. Si cerca di riconoscere già in partenza e già

¹⁸⁵ Siamo consapevoli che l'ottica qui ipotizzata si distanzia da quella proposta nel documento pastorale dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000, che invece distingue “*due livelli*”: la “*comunità eucaristica*” e la realtà di quei “*battezzati*” che “hanno un rapporto con la comunità ecclesiale che si limita a qualche incontro più o meno sporadico, in occasioni particolari della vita, o rischiano di dimenticare il loro battesimo e vivono nell'indifferenza religiosa” (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, cit., n. 46). Sullo sfondo c'è l'idea di un dinamismo missionario dagli uni verso gli altri piuttosto che quello del crescere insieme.

nell'orizzonte ciò che invece in altre prospettive si cerca di recuperare dopo. Ancora una volta: si cerca di rompere con la logica di impegnarsi a unire o a integrare ciò che l'orizzonte sistematicamente (e più radicalmente) separa: fede e cultura, Chiesa e territorio, i cristiani e gli altri, l'acquisizione della fede e lo sforzo o la ricerca delle modalità per testimoniarla.

Il luogo-crocevia è il luogo dell'altro rispetto al luogo ecclesiale ma è anche il mio luogo, perché è luogo di umanità. È il luogo dove si scommette sul valore delle diversità. È il luogo dove si scommette sulla circolazione delle proposte, sull'ascolto e l'accoglienza, sull'apertura alla novità e a ciò che trascende. Più ancora che l'apertura del cristiano all'altro a partire da ciò che ha a cuore l'altro, è la comune apertura ad altro¹⁸⁶.

La permanenza di questo clima è legata al tener viva la qualità della comunicazione e della relazionalità, alla misura in cui più che di un confronto di umanità è esperienza di umanità. Comunicazione della fede nell'orizzonte della comprensione dell'umano ma nell'orizzonte delle relazioni centrate sull'umano. Dal piano della comprensione o della presa di coscienza siamo trasbordati al piano comunicativo-relazionale. Ma nella relazione l'io può essere più o meno coinvolto. La qualità di questo coinvolgimento non può essere fattore indifferente o secondario.

3. Il piano della sincerità del soggetto: dal primato della *presa di coscienza* al primato dell'*eccomi* della responsabilità e della grazia

La qualità della relazione interpersonale è dimensione fondamentale dell'orizzonte della comunicazione della fede. Ma il coinvolgimento del soggetto è necessario perché si dia una relazione di reciprocità e di accoglienza. Anzi tale coinvolgimento costituisce la dimensione decisiva dell'orizzonte, dentro cui soltanto la comunicazione della fede può *significare*. A dire il vero, più che di coinvolgimento si tratta di *sincerità*. Coinvolgimento dice un'attività dell'io preceduta da una consapevolezza e da una decisione, anche nel caso che si tratti di un lasciarsi coinvolgere. Con *sincerità della soggettività* tentiamo invece di descrivere una soggettività coinvolta passivamente, esposta, *bruciata* da altro-che-soggettività; soggettività tutta donata; soggettività perduta e ritrovata non per se stessa ma per dono.

Siamo troppo abituati a vedere il coinvolgimento per l'altro come frutto di una coscienza che si decide. Siamo troppo abituati a pensare il farsi prossimo come frutto di una coscienza dei valori o di una coscienza di fede. Qui prendiamo in considerazione non l'alterità come testimonianza della fede (adesione consapevole di fede che si fa impegno di amore *per* gli altri); nemmeno l'amore al prossimo come condizione *per* comprendere la fede, che supporrebbe già una comprensione della fede. Ci riferiamo invece all'alterità, in questo senso di radicale sincerità della soggettività, come orizzonte della comprensione o meglio ancora della *significazione* (cioè della possibilità di assumere significato) del discorso di fede. In altre parole, ciò che cerchiamo non è l'alterità in funzione della fede ma *l'alterità come senso radicale dell'umano* che, proprio perché tale, è *orizzonte della significazione della fede*.

¹⁸⁶ È molto stimolante la riflessione di FOSSION A., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cerf, Paris, 1990, 333ss. Essa si propone di rompere con l'ecclesiocentrismo e descrive un movimento di reciprocità dal luogo ecclesiale al luogo dell'altro, dall'accogliere al ricevere accoglienza... e viceversa. La nostra riflessione, rispetto a quella di Fossion, cercherà nel seguito di ricondurre il movimento di reciprocità all'orizzonte del soggetto-interpellato (dall'altro e da Dio); in tal modo crediamo di radicalizzare il decentramento e di introdurre un più forte senso della trascendenza.

Tale radicalizzazione di orizzonte è anche in rapporto al progetto di DERROITTE H., *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, pref. di G. Adler, Elledici, Leumann-TO, 2002, dove pure si trovano proposte coraggiose e innovative, anche in rapporto al coinvolgimento ecclesiale in spazi di incontro pluralisti, caratterizzati dalla libera circolazione della parola e dal dialogo sulla dignità dell'uomo (v. in particolare 112-113).

L'alterità a questo punto non è più un semplice partire da altro (da altre sensibilità e prospettive o dai luoghi dell'altro) ma è *l'impatto con l'altro uomo*. Nella radicalità dell'esperienza dell'altro uomo cercheremo il senso dell'umano¹⁸⁷.

Capita talvolta nella relazione con l'altro che l'altro sconvolga i nostri progetti e le nostre aspettative, e in modo radicale. Non solo nel senso che ci o *mi* costringe¹⁸⁸ a modificare alcune mie precomprensioni ma nel senso che le mette in scacco tutte, e proprio in quanto precomprensioni. È come se improvvisamente mi arrivasse un fulmine inaspettato, come se cadessi da cavallo e fosse messa in scacco radicalmente la mia stessa iniziativa: sono passivo, patisco un'iniziativa.

L'altro mi obbliga non perché parla alla mia coscienza, non nel modo di una minaccia o di una coercizione, non per la forza della persuasione, ma nel silenzio, senza proferire parola. Semplicemente perché è là, perché mi sorraggiunge, perché irrompe. L'irruzione dell'altro è - nel linguaggio di Levinas - *l'epifania del volto*¹⁸⁹. Il volto è l'altro in quanto altro (*altri*), è cioè l'altro che supera o meglio *rompe* l'idea o la coscienza dell'altro in me. Il volto parla da sé, autopresentandosi; e parla nel modo dell'obbligo. È il volto povero che contesta, senza proferire parola, la mia ricchezza. È il volto debole ma che pure sconvolge improvvisamente il mio potere. È volto che dona e che smaschera la mia incapacità di ricevere.

Non faccio a tempo a rialzarmi. Il volto d'altri mi fa passivo, mi trasforma in colui-che-riceve, in colui-che-è-ciò-che-è-grazie-ad-altri, in colui-che-vive-di-grazia; mi trasforma allo stesso tempo nel chiamato-a-rispondere, nell'assegnato-ad-altri¹⁹⁰. Esperienza (tutta esperienza subita) di grazia e di responsabilità allo stesso tempo. Non coscienza della grazia e della responsabilità ma grazia-responsabilità che *rompe* con la coscienza, che sorpassa ogni *presa* di coscienza.

¹⁸⁷ Per la prospettiva in cui ci siamo messi ci lasciamo scortare più che dalla riflessione teologica, dove l'alterità è generalmente compresa già dentro l'orizzonte della fede (v. ad es. il filone della teologia della liberazione), dalla riflessione filosofica e in modo particolare da quella fenomenologia che si è misurata con l'esperienza dell'altro. Un riferimento importante è Martin Buber che ha colto nell'incontro con l'altro (nella relazione io-tu) l'evento ontologico fondamentale, a partire dal quale si snoda la vita umana costitutivamente attraversata dalla reciprocità (v. ad es., *Il principio dialogico e altri saggi*, ed. italiana a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993). Significativa anche la riflessione sull'*inferno dell'altro* di Jean-Paul Sartre, che coglie tutta la portata dello sconvolgimento dell'io da parte dell'altro (si veda l'analisi di *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965, 285ss.).

Ma è soprattutto Emmanuel Levinas il filosofo dell'alterità. La sua riflessione sulla *relazione all'altro* (più che sull'*esperienza dell'altro*) non soltanto raggiunge una profondità insospettata ma ha una peculiare originalità, in quanto l'altro apre lo spazio di una ricomprensione radicale della soggettività e allo stesso tempo apre lo spazio della trascendenza. Terremo presente sullo sfondo del nostro discorso la riflessione levinasiana, rimasta ancora inesplorata nel suo potenziale ispiratore di cammini originali di riscoperta della trascendenza. Tra le opere di Levinas si vedano in particolare: *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1980; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983; *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, con una conversazione inedita con Emmanuel Levinas, Jaca Book, Milano, 1983. Per un approfondimento del significato pedagogico-religioso che il pensiero di Levinas potrebbe assumere, si veda: CURRÒ S., *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Levinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, Armando, Roma, 2003.

¹⁸⁸ L'uso della prima persona si rende quasi necessario per descrivere la radicalità dell'esperienza dell'altro.

¹⁸⁹ Sull'epifania del volto, v. in particolare *Totalità e Infinito*, cit., 199ss.

¹⁹⁰ Una tale descrizione della soggettività, radicalmente a partire dall'altro, è il filo conduttore di *Altrimenti che essere*, cit. Ma l'alterità di Levinas è assolutamente etica. L'interpretazione dell'alterità come grazia ne è già uno sviluppo, che probabilmente Levinas non condividerebbe per la paura di perdere la radicalità della responsabilità. Crediamo però che sia possibile prolungare il pensiero di Levinas nella direzione della grazia o del dono, senza che la grazia del volto faccia perdere la responsabilità dinanzi al volto. Per gli sviluppi nella direzione del dono e per la comprensione della soggettività come tutta attraversata dal dono, teniamo sullo sfondo anche la riflessione sulla fenomenologia della donazione di Jean-Luc Marion (si veda: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino, 2001; in particolare la parte sul soggetto pensato come *l'adonato*, 304-390). Per un ulteriore confronto sulla comprensione del soggetto a partire dall'altro, si veda: RICOEUR P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993.

Mi vado riprendendo... vado riprendendo coscienza. Ma la coscienza (l'iniziativa) si porta i segni della ferita (dell'irruzione e del dono). È coscienza ferita (che non significa ancora coscienza della ferita). Riprende l'attività di coscienza ma ricondotta alla soggettività *accusata* e *graziata* allo stesso tempo. Soggettività all'accusativo, non più al nominativo. Soggettività dell'io ribaltato in *me* o in *eccomi*. L'attività riprende ma è attività come *situata* nella responsabilità riconoscente dell'*eccomi*.

Il rischio della *dimenticanza* è forte, forse è inevitabile. È pure inevitabile che il dono si trasformi in coscienza del dono e che la responsabilità o l'assegnazione all'altro si trasformi in coscienza della responsabilità e dell'assegnazione. E forse solo una nuova irruzione, e quindi ancora una volta solo il volto d'altri, può scongiurare il rischio di vivere solo della *presa di coscienza* della grazia e della responsabilità. Non è la coscienza che dà senso al dono e alla responsabilità ma è il dono-responsabilità che dà senso alla coscienza, offrendole come il *sito* da cui muoversi.

L'esperienza dell'altro - se esperienza si può chiamare, giacché se l'esperienza fosse intesa nel senso di una presa di coscienza dell'io, questa sarebbe piuttosto la contestazione o la messa in scacco di ogni esperienza - ha allo stesso tempo un significato di trascendenza. L'io infatti, mentre viene esposto o denudato come sé (all'accusativo), viene anche smascherato come il non-cominciante-nell'io, come altro-che-io, come proveniente-da-altro, come "an-archico", dice Levinas. Si produce un'esplosione di infinito nella finitezza della soggettività. Non una presa di coscienza dell'infinito ma più radicalmente: una finitezza *situata* nell'in-finito o una finitezza *de-situata*.

È come se improvvisamente mi mancasse il terreno sotto i piedi, come se improvvisamente la terra su cui poggio i piedi si rivelasse non di mia proprietà. È esperienza di nomadismo. Si imprime nell'animo un monito (che è più della coscienza del monito): ricordati che la terra che abiti è dono, non è tua anche se è tua; ricordati che la casa che tu costruisci non è tua; o: ricordati che se tu costruisci, costruisci nella continua recezione di un dono e in un costante debito all'altro, ad altro. Ed è come se la costruzione del sé fosse più legata a un *perdersi* che a un impegno affannoso dell'io per sé; come se l'identità fosse un *ritrovarsi* per il corrispondere a una chiamata e a un dono piuttosto che un progetto gestito dal l'io. Un'identità legata radicalmente all'*interruzione* (o *sospensione*) dell'io piuttosto che al suo lavoro di paziente progettazione, e al suo stare bene in sella. Un'identità più legata al rischio dell'accoglienza e del rispondere e del ritrovarsi nel terreno del senso piuttosto che un'identità cercata a partire dalla domanda di senso, quasi a partire da un diritto al senso.

Ma il soggetto è radicalmente colui che domanda o il chiamato-a-rispondere? È colui che ha diritti (fosse anche il diritto ad avere delle risposte alla domanda di senso) o più radicalmente è colui che è chiamato a verificare costantemente la *po-sizione* (il sito) a partire da cui rivendica dei diritti? Si può rivendicare un diritto o porre una domanda a partire da uno stare *in posizione* o a partire dalla *de-posizione* da parte di altri e per grazia d'altri. Questa è la vera posta in gioco: soggettività posta o soggettività de-posta? Umanità dell'io che cerca e domanda o umanità della risposta e dell'accoglienza? L'io o l'*eccomi*?

Questa è la vera posta in gioco anche in rapporto alla questione della fede e dell'educazione alla fede. La nostra descrizione della soggettività è stata svolta in nome della sincerità della soggettività; ed è allo stesso tempo la contestazione e la liberazione della soggettività. È una descrizione sul terreno dell'umano. Ma è anche descrizione dell'orizzonte in cui soltanto la fede cristiana può significare; e *significare* non vuol dire più ormai la correlazione tra Rivelazione e ricerca di senso ma la liberazione di tutta la portata di appello e di grazia della Rivelazione. Non abbiamo descritto le implicanze esistenziali della fede; nemmeno abbiamo descritto la sua premessa. Abbiamo descritto l'orizzonte del discorso di fede, l'orizzonte che ne permette la comprensione quando ne parliamo e che mette l'interlocutore e noi stessi di fronte all'appello e al

dono. Lo abbiamo descritto facendo appello all'umanità dell'umano e non alla domanda di senso o all'attesa religiosa che l'uomo avrebbe o dovrebbe avere.

La nostra descrizione portava certo l'eco della Rivelazione, da essa era ispirata ma non per dimostrarla. Non un discorso sulla fede e sul suo senso per l'umano quanto piuttosto un discorso sull'umano ispirato dalla fede. E la fede fa la *differenza*. Forse (o sicuramente) solo a partire (come fonte di ispirazione) dalla Rivelazione cristiana è possibile che emerga il senso più radicale dell'umano... il senso che l'uomo d'oggi cerca (o sfugge? ... e magari proprio mentre lo cerca?).

Non è qui il luogo di esplicitare troppo l'ispirazione della Rivelazione nella nostra descrizione dell'umano. Ma qualche accenno può essere utile ai fini del nostro discorso. Lo facciamo alludendo a qualche pagina biblica.

Si pensi a Giona: nella vicenda che l'omonimo libro descrive egli, più che colui che cerca, è il chiamato-a-rispondere; è colui che sfugge a un appello; è il chiamato-alla-responsabilità. Ed è la sua risposta o la sua *resa* all'appello, che lo mette in condizione (gli offre l'orizzonte) per poter comprendere il modo d'agire di Dio; nonostante permangano le difficoltà di comprensione (come mostra la finale del libro). Si pensi alla vicenda di Giobbe: la sua posizione di interrogante, di avente diritto a una risposta di senso riguardo alla sofferenza che lo ha colpito, viene di colpo *sospesa*; egli diviene improvvisamente il chiamato-a-rispondere, l'interpellato: "Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza!" (38,4). È come se di colpo Giobbe fosse messo nella (de)posizione giusta.

La posizione giusta, la sincerità, la ritroviamo come *messa in scena* in quella nudità di cui parla Gen. 3. L'uomo e la donna appaiono, dopo il peccato, vergognosi di essere nudi, impauriti al sentire il passo di Dio (desiderosi di non sentirlo), e via via si pongono nell'atteggiamento del lanciarsi accuse o dell'attribuire responsabilità a Dio ("La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato" - 3,12). Emerge un'umanità che fugge da se stessa, nella difficoltà di lasciarsi raggiungere da Dio. E Dio è non colui che risponde a domande ma casomai colui che le pone, sperando che l'uomo sia nella situazione di poterle udire: "Dove sei?" (3,9). Domanda peraltro che è sulla posizione dell'uomo nei confronti di se stesso.

La situazione della sincerità di fronte a se stessi emerge anche nel vangelo come condizione (nel nostro linguaggio: orizzonte) di comprensione della parola di Gesù. Si veda ad es. la pagina della parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12). Gesù racconta la parabola a coloro che hanno già preso *posizione* nei suoi confronti, ai capi del popolo, che hanno già deciso di ucciderlo (11,8). Questi appaiono non tanto come coloro che comprendono la parabola e non la mettono in pratica ma come coloro che, pur avvertendo che la parabola parla di loro, di fatto non possono comprenderla; non sono in quella situazione di disponibilità all'appello dentro cui soltanto è comprensibile la parabola¹⁹¹.

D'altra parte Gesù descriveva la strana situazione che si creava nel risuonare della sua parola riprendendo le parole di Isaia: "Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure ma senza conoscere" (Is 6,9; v. anche Mt 13,14). Queste parole evocano un comprendere che ha bisogno di un orizzonte di coinvolgimento personale nel senso della sincerità della soggettività.

Il *comprendere senza comprendere* ci può aiutare anche a cogliere la peculiarità della situazione religiosa e di fede attuale, appunto perché ci orienta a porre l'accento sul *difetto di orizzonte*. Il primo problema non è la poca conoscenza della Parola di Dio ma la mancanza di quel terreno di cui essa ha bisogno per poter risuonare in quanto Parola di Dio. E non va sottovalutato il problema di una Parola spesso compresa senza essere compresa, compresa cioè dentro un

¹⁹¹ Per un approfondimento di questa parabola nell'ottica che abbiamo proposto, v. CURRÒ S. - DIMONTE R., a cura di, *Giovani in cammino con la Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, 40ss.

orizzonte che non è quello esigito dalla Parola, e che è in definitiva l'orizzonte dell'io che rimane ripiegato su di sé. Tanti termini significativi della Rivelazione cristiana sono ormai compresi in un orizzonte *nostro* e quindi non sono compresi in tutta la loro portata o addirittura sono compresi senza essere compresi. Alludiamo a termini come: Parola di Dio, Rivelazione, ispirazione, verità, esodo, carità... Sarebbe interessante riflettere sulla decurtazione di senso che spesso queste parole hanno subito. Decurtazione che più che una comprensione parziale o incompleta è il riconducimento dei termini nel nostro orizzonte.

Nella prassi catechistica si avverte talvolta il problema. Normalmente si reagisce nella logica del chiarificare meglio i termini o del far interagire i significati oggettivi rispetto a quelli dati dal soggetto; e l'interazione può essere più nel senso di ricondurre il soggettivo all'oggettivo o di mostrare la significatività dell'oggettivo per il soggetto. In realtà queste logiche, che sembrerebbero contrapposte, sono la stessa logica, nel senso che si collocano dentro lo stesso orizzonte: è l'orizzonte del primato del comprendere o della presa di coscienza. È esattamente la logica che abbiamo voluto contestare a partire dal *sito* della sincerità della soggettività. Entra in gioco qui un altro caposaldo della catechesi attuale, che però mostra tutta la sua insufficienza... e proprio in rapporto al comprendere senza comprendere.

La catechesi è normalmente pensata in rapporto al comprendere e il comprendere è pensato come condizione della testimonianza. La logica della trasmissione della fede è, dal punto di vista della propositività ecclesiale, logica di annuncio-celebrazione-testimoniaza. Dal punto di vista del cammino di fede del soggetto, il processo è: dall'accoglienza (nel senso di presa di coscienza) della Parola, alla celebrazione liturgica, alla testimonianza di vita¹⁹². Il processo è presieduto dalla comprensione o dalla presa di coscienza della fede. Che la presa di coscienza sia nel senso di una catechesi biblica o esperienziale, con contenuti più teologici o più esistenziali, è da questo punto di vista secondario. In ogni caso l'orizzonte è quello del primato del comprendere, anche se il comprendere fosse inteso in termini esistenziali e anche se fosse la presa di coscienza dell'iniziativa di Dio.

Ma l'orizzonte della soggettività all'accusativo rompe col primato della presa di coscienza, pone anzi la rottura della coscienza come *sito* da cui acquista senso sia la conoscenza della fede come anche il celebrarla e il farla diventare progetto di vita. Il nuovo sito non solo permette di pensare cammini che invertono l'ordine, cioè che, in ottica educativa, partono dalla celebrazione o dall'impegno pratico (cosa questa ampiamente praticata ma sempre generalmente presieduta dall'obiettivo di prendere coscienza della fede); ma, più radicalmente, provoca delle interruzioni (di irruzione e di grazia) che situano la presa di coscienza nell'altro-che-io e nell'infinito. Interruzioni della progettualità ma che danno senso alla progettualità.

Insomma... piuttosto che ricondurre la grazia (e il celebrare) e la responsabilità (e il testimoniare) alla comprensione, ricondurre o situare il processo di comprensione nella grazia-responsabilità che non è coscienza della grazia e della responsabilità ma che è un'improvvisa, imprevista, sconvolgente circostanza, che non appartiene all'io ma di cui l'io in definitiva vive: terreno non suo, orizzonte altro. A rigore, più che di orizzonte, si tratta della rottura di ogni

¹⁹² Vale la pena riportare, a titolo esemplificativo (ma gli esempi potrebbero essere tanti), il seguente testo, relativo alla catechesi dei fanciulli, per la linearità con cui presenta la logica o la scansione in questione: "L'itinerario di base, che il progetto dell'iniziazione cristiana nel catechismo dei fanciulli e dei ragazzi [...] promuove, sviluppa un ascolto-accoglienza della Parola, la celebrazione dei sacramenti, la testimonianza di vita. Dalla Parola al sacramento, alla vita nuova: è questa la dinamica profonda dell'esistenza cristiana. La Parola svela progressivamente il disegno di Dio, la celebrazione inserisce nel mistero pasquale di Cristo, la testimonianza rende ragione della propria fede e la esplicita nella missionarietà. Nel catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi queste tre dimensioni dell'esistenza cristiana si richiamano reciprocamente e trovano la loro migliore espressione nei contenuti e nella pedagogia dell'anno liturgico e nella celebrazione eucaristica nel giorno del Signore" (UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Il Catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Nota per l'accoglienza e l'utilizzazione del Catechismo della C.E.I.*, 1991, n.5).

orizzonte, si tratta di esodo, di perdita senza un ritrovarsi calcolato in partenza e che pure sopraggiunge... come grazia.

Conclusioni. Piste di ripensamento della catechesi: a) la costruzione-decostruzione o il riconducimento all'eccomi; b) la parola eco della Parola

Abbiamo tentato, nell'interpretazione della problematica catechistica, uno spostamento d'attenzione sull'orizzonte, cogliendo tale orizzonte su tre livelli che si implicano profondamente. Allo stesso tempo abbiamo percorso la via dell'alterità, intuendone la portata di rinnovamento. Man mano che si approfondiva il livello dell'orizzonte si approfondiva anche il senso dell'alterità. Il livello del coinvolgimento di sé e l'alterità come ribaltamento e ritrovamento della soggettività costituiscono il perno più radicale della nostra ipotesi, a partire dalla quale si intravedono nuovi compiti per la catechesi e per la riflessione catechistica e forse anche un ripensamento stesso della catechesi. Indichiamo due piste per proseguire il cammino, senza percorrerle troppo ma semplicemente per mostrare le promesse di fecondità e di rinnovamento insite nell'alterità.

a) La costruzione-decostruzione o il riconducimento all'eccomi

Il compito della catechesi pensato in genere come compito di mediazione (tra Parola di Dio e esperienza dell'uomo, tra cammino personale e esperienza ecclesiale...) o di raccordo o correlazione (tra fede personale e impegno comunitario, tra liturgia e testimonianza) si profila come *riconducimento*. Ricondurre all'orizzonte a partire dal quale la fede è compresa e aiutare allo stesso tempo la radicalizzazione dell'orizzonte. Riconducimento del discorso di fede (nelle sue diverse forme: annuncio, dialogo, interazione a partire da un'occasione, da un problema...) al terreno dell'umanizzazione dell'umano, e allo stesso tempo al terreno della reciprocità e alla circostanza dell'eccomi¹⁹³. Ciò avviene sicuramente con le modalità più svariate e attraverso la valorizzazione di strumentazioni e metodologie già sperimentate nella prassi educativa ecclesiale ma ricollocate nella nuova ottica. Strumentazioni e metodologie rapportati a uno stile educativo che potremmo chiamare *costruttivo* e *decostruttivo* allo stesso tempo; uno stile che incoraggia e che provoca, che favorisce il progetto ma che lo interrompe anche... in vista dell'oltrepassamento di orizzonte.

Uno stile che non può non implicare il coinvolgimento di sé (proprio nel senso della sincerità della soggettività) dell'educatore. L'eccomi, in qualche modo e paradossalmente, l'educatore lo può produrre, proprio quell'eccomi che è improducibile, giacché è eccomi di grazia e di risposta. L'educatore è nell'educazione in faccia a un volto. Ogni volta che l'agire educativo (pur presieduto da un compito, da obiettivi, da una idealità) subisce l'interruzione del volto (che sospende, ma situandoli, compito, obiettivi e idealità), si introduce un fulmine di alterità e di grazia.

Si introduce un'interruzione che produce un'altra interruzione. La risposta all'appello si fa misteriosamente appello. La circostanza della responsabilità si fa circostanza di grazia. La risposta alla grazia si fa appello. La responsabilità dell'educatore produce (ma non automaticamente o nel modo di un attivismo calcolante) la responsabilità dell'altro, perché si fa possibile occasione di grazia per l'altro.

¹⁹³ Per un approfondimento del riconducimento dell'educazione religiosa, e in modo particolare della sua dimensione liturgica, all'orizzonte dell'alterità, v. CURRÒ S., *Il senso della rivelazione nell'educazione religiosa e l'apporto della liturgia. L'ottica dell'alterità*, in MONTAN A. - SODI M. (edd.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, 153-177. Lo studio cerca di mostrare come tale riconducimento abbia il valore di una più radicale fedeltà alla Rivelazione.

Attraverso la costruzione-decostruzione si profila una catechesi sì preoccupata del progetto di vita (graduale organizzazione delle dimensioni di vita attorno al perno della fede, della coscienza di fede) ma che allo stesso tempo lo relativizza (nel senso che lo situa) radicalmente. Il perno del progetto non può che essere infatti coscienza di fede, ma il perno più radicale è la sincerità del sé (o l'infinito che si introduce nel finito), che non appartiene all'educatore... e nemmeno all'educando o soggetto... perché soggetto rovesciato.

b) La parola eco della Parola

A pensarci bene cambia il senso stesso della parola della catechesi. Si tratta di parola che serve la Parola, secondo la definizione tradizionale di catechesi; ma il senso di tale parola e di tale servizio sono rinnovati dal sito dell'alterità e della grazia. La parola della catechesi non potrà comprendersi e misurarsi primariamente in rapporto al suo significato, in rapporto cioè a quanto veicola correttamente i contenuti della Rivelazione e nemmeno in rapporto a quanto evoca la correlazione tra la Rivelazione e l'esperienza umana.

Anche l'applicazione alla catechesi della comprensione della parola secondo il modello (mutato dalle scienze della comunicazione) del significante che rinvia a un significato, e quindi secondo un modello che concepisce il linguaggio come *strumento* (per capirsi, per comunicare), impoverisce notevolmente la parola della catechesi. Anche qui si tratta di rompere con l'orizzonte che pone al centro la comprensione.

Quando ci si parla non si usa un linguaggio (come fosse uno strumento) ma in certo modo *si abita il linguaggio*. Prima che essere proprietari o manipolatori della parola, beneficiamo dell'evento di cui è portatrice, viviamo dell'evento. Mentre la utilizziamo siamo interpellati a metterci nella posizione giusta per prenderne tutta la ricchezza... di storia, di tradizione, di dono. Il senso della parola è nell'evocare un evento o, meglio ancora, nel farsi traccia di un evento permettendogli di darsi¹⁹⁴.

Ma più ancora: il senso della parola è dato in rapporto all'altro. Prima che parlare di qualcosa si parla all'altro. Si può parlare in faccia al volto o a sue spese. È dal sito dell'alterità che emerge il senso più radicale della parola¹⁹⁵. Non solo si parla sempre all'altro. Ma quando l'altro irrompe, la mia parola è parola di risposta. Anche se è parola detta all'altro, è più radicalmente parola detta dall'altro in me. Parlo di una parola non mia. La parola si fa traccia dell'an-anarchia del soggetto, del soggetto come altro-che-io, dell'infinito-nel-finito. Parola di sincerità.

La parola detta dall'altro-in-me attraverso di me, attraverso la mia risposta, è parola *ispirata*. L'ispirazione definisce una parola che non nasce dal significato (cioè dalla coscienza di aver compreso qualcosa) e nemmeno dall'io (dall'io che comprende) ma che nasce da altro, dall'altro... dall'Altro. Solo sul terreno di una parola ispirata (il terreno dell'eccomi) può significare la Parola, la Rivelazione.

La catechesi è servizio alla Parola non come semplice offerta di strumentazione al deposito della Parola, cioè a una Parola già statica. Ma servizio alla Parola vivente. Parola umana investita radicalmente dal vento della Parola divina. Parola che dice più di quello che dice. Parola detta attraverso di me ma che non viene da me. Parola che fa da *eco*, che fa *risuonare* la Parola, non perché prima la comprende e poi la trasmette; ma parola che comprende mentre trasmette e che mentre trasmette comprende; parola che non si appropria mai della Parola e che, per non appropriarsi, si espone sempre all'alterità e alla grazia dell'eccomi; parola che, dal sito dell'alterità, può farsi davvero *eco della Parola*. È il senso antico e sempre nuovo del *katechén*.

¹⁹⁴ Il superamento della concezione strumentale del linguaggio e la comprensione del linguaggio in rapporto all'evento (il linguaggio come *dimora dell'essere*) sono il filo conduttore della riflessione di HEIDEGGER M., *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1973.

¹⁹⁵ Si veda il saggio di Levinas *Ermeneutica e al di là*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., 125-135.

II – LA MEDIAZIONE PEDAGOGICA E CATECHETICA

LA SVOLTA ANTROPOLOGICA NEL MOVIMENTO CATECHISTICO ITALIANO

Danilo Marin*

0. Introduzione

Uno dei problemi principali della pastorale odierna è quello di poter intervenire nella vita dell'uomo di ogni età con proposte adeguate e realistiche, che possono giungere al centro della vita stessa della persona.

“Forse il più grande inconveniente – sottolineava Y. Congar – che abbia colpito il cattolicesimo moderno è di essersi fermato, nella teologia e nella catechesi, su ciò che è in sé Dio e la religione, senza tenervi sempre unito il significato di tutto ciò per l'uomo. La situazione di un uomo e di un mondo senza Dio, nella quale ci troviamo e che affrontiamo, deriva in parte anche da una reazione contro un tale Dio senza uomo e senza mondo. La risposta alle difficoltà che intralciano molti dei nostri contemporanei sul cammino della fede e li portano verso l'ateismo, esige tra l'altro che noi manifestiamo sempre la coordinata umana delle cose di Dio...”¹⁹⁶.

Paolo VI, nel Messaggio del Concilio all'umanità, con la fermezza che lo contraddistingueva, affermava:

“[...] Noi ci lasciamo per andare verso il mondo di oggi, con le sue miserie, i suoi dolori, i suoi peccati, ma anche con le sue prodigiose conquiste, i suoi valori, le sue virtù...L'avvenire è là nell'appello imperioso dei popoli ad una maggiore giustizia, nella loro volontà di pace, nella loro sete cosciente o incosciente di una vita più alta: quella precisamente che Cristo può e vuole dar loro. Ci sembra di sentire alzarsi da ogni parte del mondo un immenso e confuso rumore: l'interrogazione di tutti coloro che guardano verso il Concilio e ci domandano con ansietà: non avete voi una parola da dirci?... a noi governanti?... a noi, intellettuali, lavoratori, artisti?... a noi donne? A noi giovani, a noi ammalati, a noi poveri?”¹⁹⁷.

Potremo allora dire, con la *Gaudium et Spes* del Concilio, che uno dei caratteri più salienti della cultura del nostro tempo è la singolare attenzione che essa dedica all'uomo; l'uomo con la sua vita, i suoi interessi, i suoi problemi.

Qualcuno, parlando delle sfide che la Chiesa è chiamata ad affrontare all'inizio di questo terzo millennio, ha accennato proprio alla difesa dell'uomo¹⁹⁸. Quell'uomo che oggi sembra aver perduto la sua sicurezza, i suoi punti di riferimento, i termini di proiezione e di identificazione.

Lo scopo di questo contributo è semplicemente quello di ripercorrere alcune acquisizioni del movimento catechistico contemporaneo nell'affrontare quella riflessione di natura teologica, chiamata *svolta antropologica*. Chiariamo subito che il “partire dall'uomo” non è solamente una questione metodologica o un pretesto per iniziare, dal punto di vista catechistico, un discorso sulla situazione umana, ma il desiderio di promuovere la crescita integrale dell'uomo perché si sa

* Docente di Pedagogia Catechetica allo Studio Teologico “San Bernardino” di Verona e di Evangelizzazione e Predicazione allo Studio Teologico “Laurentianum” di Venezia.

¹⁹⁶ CONGAR Y. M., *Cristo nella economia salvifica e nei nostri trattati di teologia dogmatica*, in «Concilium»2(1966)11, 37.

¹⁹⁷ ENCHIRIDION VATICANUM 1. *Documenti del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna, 1981, 477-478.

¹⁹⁸ TIBALDI M., *La questione antropologica*, in «Settimana» 26, 7 luglio 2002, 19.

che la Parola di Dio non può non avere il sapore degli avvenimenti, la dimensione della realtà e lo spessore della vita, dovunque essa si svolga. Ecco perché questo discorso non può essere disatteso. Ricordava, infatti, Paolo VI nel discorso di chiusura del Vaticano II: “bisogna conoscere l’uomo per conoscere Dio; bisogna amare l’uomo per amare Dio”.

1. La “svolta antropologica” nella catechesi

La dimensione *antropologica*¹⁹⁹, come attenzione ai destinatari della catechesi, si affacciò, come riflessione nel movimento catechistico, già nei primi decenni del secolo scorso, quando cioè si avvertì il bisogno sempre più urgente di far riferimento all’esperienza dell’uomo e ai fatti che costellano la sua esistenza.

Non fu questo certamente un tributo da saldare alle mode culturali del tempo, quanto piuttosto una esigenza che andava sempre più manifestandosi e prendendo piede nella prassi catechistica.

Negli anni ‘30 – ‘50 del secolo appena trascorso si era affermata sempre più la dimensione *kerigmatica*: dapprima a Vienna ma, ben presto, in tutto il movimento catechistico mondiale; si sentiva forte, cioè, il bisogno di rimpolpare il messaggio della fede con contenuti biblici, liturgici e dogmatici, ma si sentiva altrettanto forte l’esigenza che questo messaggio venisse compreso e assimilato da tutti. Nasce da qui la riflessione non solo sulla natura del messaggio ma anche sull’impatto che il messaggio ha sulla vita del destinatario.

Non è certamente il caso di mettere in contrapposizione la catechesi kerigmatica con la catechesi esperienziale o antropologica; essa in fatti non ignorava il riferimento alla realtà umana, poiché la verità rivelata deve essere vitale e vissuta. Era però evidente che nella catechesi kerigmatica, il riferimento all’esperienza o alla realtà umana veniva come momento ultimo del metodo, ed era presentato come “attualizzazione”²⁰⁰. Si affermava che “nel centro della catechesi kerigmatica sta il kerigma apostolico che è una proclamazione autoritativa e invitante dei fatti e dei dati centrali del Vangelo. Il centro di tutto è Dio stesso, il quale si comunica e si manifesta soprattutto in Gesù Cristo, centro della storia della salvezza”²⁰¹.

Penso sia utile, a questo punto, accennare solo a grandi linee, agli eventi che hanno dapprima, per così dire, favorito la cosiddetta svolta antropologica occasionando alcuni tentativi di tradurla in atto (almeno in Europa), e in seguito hanno determinato la sua diffusione soprattutto all’interno del movimento catechistico italiano, a partire dal Vaticano II e dal Documento di Base che l’hanno, in certo qual modo, consacrata.

La svolta antropologica, infatti, mettendo al centro la vita quotidiana dell’uomo, segnerà, come vedremo, un radicale cambio di prospettiva, fino ad allora quasi del tutto disatteso nell’impianto catechistico.

In particolare, essa cominciò a prendere sempre più piede, nell’ultima parte del secolo appena trascorso, a cavallo degli anni ‘60, e andò sviluppandosi fino a diventare, come allora si diceva, una delle dimensioni più caratteristiche del movimento catechistico italiano, favorita: dalla coscienza umanistica degli anni ‘50, dalla dottrina della Incarnazione (in campo teologico) e,

¹⁹⁹ La letteratura al riguardo è abbastanza ricca. Tra le opere principali si possono segnalare: PATTARO G., *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, EDB, Bologna, 1990; FLICK M., *La svolta antropologica in teologia*, in «La Civiltà Cattolica» 121(1970)4, 215-224; ALBERICH E., *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Elledici, Leumann-TO, 2001; GEVAERT J., *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elledici, Leumann-TO, 1984;

²⁰⁰ GEVAERT J., cit., 13.

²⁰¹ Ibid., 129

come vedremo, da alcune esperienze pastorali sviluppatesi in modo particolare nell'America Latina.

Furono, infatti, le famose "Settimane di studio" che si celebrarono negli anni '60 a segnare l'inizio di una riflessione che andò via via sviluppandosi e chiarendosi sempre più.

In modo particolare in quella di *Bangkok* (1962)²⁰² ebbe inizio la svolta di impronta antropologica e incominciò ad imporsi l'idea di pre-evangelizzazione e di evangelizzazione, come nuove tappe del processo totale della catechesi

Lo scopo principale della catechesi, si sa, è quello di portare la persona all'incontro con Gesù Cristo e per poterlo fare aiuta ad individuare le vie per incarnarlo nello spazio e nel tempo.

A *Manila* (1967), poi, e siamo ormai nei primi anni del dopo Concilio, l'accento sulla dimensione antropologico-culturale nella liturgia e nella catechesi raggiunse il punto culminante; a *Medellin* (1968), infine, si aprì la via verso una fase di "impegno politico" anche nella catechesi²⁰³.

È interessante ricordare quanto fu detto proprio in questo Convegno delle chiese dell'America Latina di *Medellin*, perché in sintesi fa capire il senso della svolta antropologica: "finora abbiamo percorso metà del cammino di rinnovamento catechistico, interessandoci dei contenuti, del metodo e del fine della catechesi. D'ora innanzi dobbiamo percorrere l'altra metà della strada: interessarci dell'uomo. Finora ci siamo preoccupati di selezionare il seme della Parola di Dio; ora bisogna che ci preoccupiamo di zappare il terreno, di ararlo e di fecondarlo".

Le acquisizioni, le idee e gli approfondimenti maturati nelle "Settimane", in seguito trovarono, per così dire, da una parte una conferma e, dall'altra, favorirono alcune scelte catechistiche.

L'Europa, che negli ultimi trent'anni del secolo scorso era stata teatro dello sviluppo di numerose iniziative per la catechesi, ha assistito anche, per quanto riguarda la svolta antropologica, alla nascita di numerosi tentativi per tradurre questa nuova sensibilità.

Il primo catechismo "ufficiale" che assunse la svolta antropologica fu il *Nuovo Catechismo Olandese* degli adulti del 1966²⁰⁴.

L'aver sposato questa scelta da parte di un testo ufficiale di catechesi, pensato e scritto per gli adulti, inaugurò una metodologia nuova e per certi versi anche esemplare nei confronti di altri testi di catechesi: quella di ribadire che la verità di Dio e la verità dell'uomo sono intimamente collegate.

L'opzione antropologica del Catechismo viene esplicitata nel presentare le verità della fede aiutando nel contempo il credente a cogliere il significato che esse hanno per la vita di tutti i giorni. Da qui il tentativo e l'impegno di incarnare nelle situazioni umane, nelle angosce e nelle speranze dell'uomo moderno l'annuncio della fede.

La svolta antropologica non si è certamente limitata, in Europa, soltanto alle istanze personalistiche ed esistenziali del Catechismo olandese degli adulti.

Un serio tentativo di articolare la catechesi in chiave antropologica fu anche l'introduzione del metodo della revisione di vita (= RdV). Un metodo che ha avuto la sua origine negli anni '40, in Francia, per opera dell'*Abbé Cardijn*, fondatore della JOC (Gioventù Operaia Cattolica)²⁰⁵.

²⁰² Interessante l'ampio studio di Giuseppe Biancardi che, commemorando la Settimana Internazionale di Catechesi di Bangkok, offre alcune annotazioni molto utili di confronto e di approfondimento sulla delicata problematica della dimensione antropologica. Cf. BIANCARDI G., *L'istanza antropologica della catechesi*, in «Catechesi» 71(2002)1, 4-19.

²⁰³ GIANETTO U., *HOFINGER Johannes*, in *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann-TO, 1986, 330-331.

²⁰⁴ Traduzione italiana: *Il nuovo catechismo olandese*, Elledici, Leumann-TO, 1969.

²⁰⁵ BIANCARDI G., op. cit., 10-11.

Questo metodo si diffuse velocemente in molti Paesi e anche in Italia ebbe una sua significativa attualizzazione a partire dagli anni '60, particolarmente in seno all'Azione Cattolica. Alla luce di quanto stiamo argomentando, lo scopo della RdV era quello di una nuova lettura dei segni dei tempi, non più legata alla deduttività di un sistema teologico, ma alla dialetticità tra storia e fede, operanti nell'esperienza del vissuto quotidiano, dove queste due realtà si incontrano in un dinamico rapporto.

Potremmo accennare anche alla Germania dove attorno agli anni '70 prese piede il "Metodo della Correlazione". Esso partiva dal fatto che i processi didattici nella catechesi e nell'insegnamento della religione devono puntare sul collegamento fra tradizione della fede ed esperienze di vita degli allievi.

Per P. Tillich, l'ideatore del Principio, "la teologia è basata su uno schema di domanda-risposta, in cui domanda e risposta sono correlazione in modo che il simbolo religioso può essere compreso come una risposta appropriata a una domanda, che è data con la stessa esistenza umana"²⁰⁶.

Con questi pochi esempi ho cercato, senza la pretesa della completezza consapevole che non sono gli unici, di accennare soltanto ad alcuni tentativi e modelli di catechesi che hanno messo in luce il procedimento graduale per giungere a Dio partendo dalla vita dell'uomo. È importante d'altronde sottolineare che in questi tentativi o modelli di catechesi l'esperienza umana è considerata come l'oggetto stesso della riflessione cristiana e non come una semplice applicazione pratica di una verità dottrinale e teorica²⁰⁷.

- L'apporto del Concilio Ecumenico Vaticano II e del Documento di Base "Il Rinnovamento della Catechesi"

Fu il Vaticano II che consacrò, per così dire, definitivamente la scelta antropologica nella catechesi.

Dal Concilio derivarono, in particolare, due precise direttrici catechistiche: da una parte, una comprensione più approfondita e fedele della dottrina e dei contenuti della fede, dall'altra la presentazione di questa dottrina in una forma rispondente alle esigenze del nostro tempo.

In modo particolare dalle Costituzioni *Dei Verbum* (DV) e *Lumen Gentium* (LG) la catechesi trasse una spinta determinante per un proficuo rinnovamento. Essa poté così offrire alla riflessione della Chiesa alcuni punti di non ritorno che trovarono più tardi ampia accoglienza nel Documento Base, il *Rinnovamento della catechesi*, e nei nuovi catechismi che dal Documento hanno avuto origine.

Prendendo in esame i nuclei più importanti di queste due Costituzioni, possiamo trovare la piattaforma sulla quale poggiano le acquisizioni per una corretta lettura della dimensione antropologica o esperienziale:

- innanzitutto il Concilio propose una rinnovata concezione di Rivelazione, intesa come un evento storico, un "avvenimento" che coinvolse il Cristo, la Parola fatta carne, e attraverso di Lui l'uomo che così poté incontrare Dio e in Dio scoprire meglio se stesso. Questa nuova visione storico-salvifica e personalistica della rivelazione è destinata a dare un nuovo contributo, non certo sui contenuti, quanto sui metodi, sul modo cioè di fare catechesi;

- offrì, inoltre, una concezione integrale della fede: nell'atto e nella vita di fede, è tutta la persona che si consegna alla Parola (DV, 5). La fede perciò diventa il momento attraverso il quale la persona chiamata da Dio accoglie, medita e trasmette la Parola. La catechesi, allora, non potrà

²⁰⁶ WERBICK J., *Correlazione (Principio della)*, in *Dizionario di Catechetica*, op. cit., 179.

²⁰⁷ VAN CASTER M., *Pour un éclairage chrétien de l'expérience*, in «Lumen Vitae» 25(1970), 429.

accontentarsi di trasmettere una dottrina e di pretendere solamente un apprendimento mnemonico, ma dovrà cercare di coinvolgere in maniera globale la persona nel suo cammino di fede;

- il Concilio sottolineò, ancora, il carattere cristocentrico sia della Rivelazione come anche dell'accoglienza per fede, da parte dell'uomo, della Rivelazione. La dimensione cristocentrica della catechesi sarà il punto qualificante ricavato dal Concilio, tanto da essere riespresso in un capitolo intero del Documento Base e volgarizzato in tutti i catechismi. Il cristocentrismo veniva ad essere, nel campo della catechesi, un orientamento chiaro soprattutto sui contenuti da trasmettere e su una ritrovata unità nel riesprimerli;

- infine il rapporto Parola-comunità, concetto presente, in particolare, nei documenti conciliari citati, portò a ricomprendere l'impegno di tutta la comunità a farsi serva e testimone fedele della Parola: in questa maniera non poteva non acquistare significato il "mandato", per ora fiduciario in futuro probabilmente ministeriale, del catechista, colto come uno dei momenti più alti e significativi della vita della comunità.

Sono questi soltanto alcuni dei contenuti o nuclei del mistero cristiano presenti, come si diceva, in particolar modo nella DV e nella LG; ma sono sufficienti a mettere in risalto come i tratti caratteristici della catechesi dipendano, oggi in particolare, dalle intuizioni teologiche del Concilio che nel loro insieme provocarono tutta una serie di trasformazioni e investirono non solo la Chiesa in generale ma anche la catechesi, e conseguentemente i catechisti e i catechismi.

Sarà in modo particolare il Documento di Base a farsi carico del non facile compito di traghettare, nel campo della catechesi, l'anima del Concilio.

Infatti fu proprio il Documento di Base, *Il Rinnovamento della Catechesi*, a segnare, per la Chiesa italiana, la svolta antropologica nella catechesi.

Paolo VI, parlando del Documento ai Vescovi, diceva: "Il RdC segna un momento storico e decisivo per la fede cattolica del popolo italiano. È un documento in cui si riflette l'attualità dell'insegnamento dottrinale quale emerge dall'elaborazione dogmatica del recente Concilio"²⁰⁸.

L'attualità, secondo me, la si nota, ad esempio, quando indica con l'espressione "mentalità di fede"²⁰⁹ l'obiettivo primario e fondamentale della catechesi, una mentalità – si legge – che si realizza solo attraverso una profonda integrazione tra fede e vita e che ispira il metodo della fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo: "Per alimentare una mentalità di fede, che consenta di vivere da figli di Dio, la catechesi deve raggiungere gli uomini nel tempo e nel luogo in cui essi operano, vale a dire nella situazione di vita che è loro propria"²¹⁰.

Una catechesi, cioè - afferma il Documento ispiratore dei testi di catechesi per tutti gli archi di età - non preoccupata soltanto dei contenuti del messaggio rivelato, ma ritmata sulle concrete esigenze e situazioni dei soggetti, in atteggiamento proprio di fedeltà all'uomo. Si potrebbe dire che la catechesi, intrinsecamente, non può non essere anche antropologia cristiana. "Si pensi ai momenti forti della preadolescenza e dell'adolescenza; al momento in cui i giovani maturano il loro amore o entrano nel mondo del lavoro; alle preoccupazioni della vita familiare; agli impegni degli operai e dei professionisti sul piano della giustizia sociale; alle tensioni spirituali che caratterizzano oggi la pubblica opinione e il comportamento morale... Il messaggio della fede può sorreggere il cristiano, se diviene per lui la prospettiva organica e dinamica di tutta l'esistenza..."²¹¹.

²⁰⁸ PAOLO VI, *Discorso alla CEI*, 11 aprile 1970.

²⁰⁹ Un ottimo approfondimento della tematica lo si può trovare in MEDDI L., *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una situazione di metodologia catechistica italiana*, Leumann-TO, Elledici, 1995.

²¹⁰ RdC, 128.

²¹¹ RdC, 53.

La catechesi, afferma ancora il DB, “dedica particolare attenzione alle più comuni situazioni di vita dei fedeli, perché ciascuno sia guidato a interpretarle e a viverle con sapienza cristiana. Si pensi, tra l'altro, alla santificazione del giorno del Signore; alle iniziative più importanti della propria comunità ecclesiale, alla responsabilità di vita cristiana in famiglia e nel lavoro; all'impiego del tempo libero; alla visione cristiana dei problemi dell'amicizia e dei rapporti affettivi; alla comprensione cristiana della sofferenza, della malattia e della vecchiaia; all'uso degli strumenti di comunicazione sociale. Sono situazioni nelle quali il cristiano viene a trovarsi ogni giorno, situazioni normali, ma spesso decisive per le sorti della sua fede. Egli deve essere messo in condizioni da saperle valutare e risolvere, conformemente al pensiero e al comportamento di Cristo”²¹².

Da tutto ciò si può dedurre che la scelta antropologica fatta propria dal DB ha comportato:

- a livello di finalità, l'integrazione fede e vita. Il *propter homines* è dunque essenziale per la catechesi chiamata a proporre il messaggio cristiano come buona notizia di speranza, di liberazione e di salvezza;
- in ordine ai contenuti, l'affermazione che “l'adesione a Gesù Cristo deve ampliarsi e approfondirsi in uno sviluppo organico che soddisfi il bisogno di fede di ciascuno secondo la sua vocazione e situazione, rendendo conto quanto è possibile dell'oggettiva ricchezza della Rivelazione”²¹³;
- infine, in riferimento al metodo, la scelta antropologica ha trovato il suo punto di incontro nella fedeltà alla pedagogia di Dio. Si tratta di una pedagogia che possiede caratteristiche sue proprie e che si sono evidenziate nella storia della Salvezza. Essa è finalizzata a creare un rapporto interpersonale, al dialogo, alla condiscendenza, al rispetto della storicità dell'uomo, alla gradualità.

A questo proposito U. Gianetto ha offerto una sintesi molto utile e interessante degli apporti del DB sul versante dell'antropologia catechistica, che mi permetto di riportare integralmente:

- problemi, domande, aspirazioni dell'uomo da cui prende l'avvio la catechesi: nn. 132, 141, 143, 165 e 168;
- “situazioni di vita” più comuni e quelle più impegnative, che hanno bisogno di essere “illuminate”, “motivate”, “integrate con la fede”: 33, 40, 53, 54, 98 e 130;
- in che modo l'annuncio della fede potrà apparire all'uomo di oggi come “apertura ai problemi, risposta alle domande, allargamento ai valori, soddisfazione alle aspirazioni”: 41, 47, 52, 55, 77, 129, 131 e 160;
- quali sono i fatti e le esperienze umane che sono più adatte ad annunciare “l'intero mistero di Cristo nella sua realtà di salvezza”: 60, 61, 75, 76, 78, 122 e 164;
- quale “breve sintesi” del cristianesimo possa proporsi all'uomo d'oggi in modo che includa i suoi interessi e le sue aspirazioni: 74 e 159;
- quali itinerari di catechesi sono utili per operare la “sutura tra fede e vita” e per la formazione di una “mentalità di fede”: 160, 162, 164, 165, 168, 180 e 200²¹⁴.

- I Catechismi della CEI e i Testi dell'IRC

²¹² RdC, 130.

²¹³ RdC, 74.

²¹⁴ GUGLIELMONI L. (ed.), *Il Rinnovamento catechistico in Italia a 25 anni dal “Documento di Base”*, Elledici, Leumann-TO, 1995, 167. (“L'elenco sopra riportato può essere solo esemplificativo dal momento che la dimensione antropologica attraversa tutto il Documento Base”).

I catechismi attualmente in uso nella nostra catechesi parrocchiale, risolvono meravigliosamente la tensione tra l'integrità dei contenuti e la mediazione pedagogica. Essi infatti sono “*libri della fede* che [propongono] il contenuto essenziale della Rivelazione, mediante un insegnamento integrale e sistematico, attento alle esigenze di conoscenza e di vita dei destinatari, in modo da condurre gradualmente a raggiungere una personalità matura”²¹⁵.

Emerge in tutti i testi di catechismo la chiave personalistica di tutto il Progetto Catechistico che annuncia Cristo e il suo mistero, non un elenco di verità astratte o dogmi e si rivolge alla persona – soggetto perché, rispondendo, cresca autentico cristiano, discepolo di Cristo.

Tutti i catechismi, non soltanto quelli dell'Iniziazione cristiana, sono molto attenti alla vita dei destinatari.

La dimensione antropologica li attraversa un po' tutti: dai momenti di stupore, fiducia, amore, amicizia, accoglienza, festa del bambino, alla presa di coscienza del ragazzo più grande delle sue qualità, della propria identità e della sua relazionalità con il mondo degli adulti.

Dalle inquietudini, attese e domande dell'adolescente, al desiderio di porsi di fronte alla vita per interrogarla con tutta la sua vita ricca di risorse e di domande esistenziali del giovane e dell'adulto.

La scelta della fedeltà a Dio e all'uomo, fatta propria dal Rinnovamento della Catechesi ispira e sorregge tutto l'impianto catechistico e così l'essenziale nucleo della fede viene sempre trasmesso in tutto il suo vigore e in tutto il suo rigore ad ogni età ma dentro una linea pedagogica e antropologica che rispetta il cammino dell'uomo, la sua cultura e il suo linguaggio, la sua graduale e progressiva apertura di intelligenza e di cuore alla comprensione del mistero rivelato²¹⁶.

I nuovi catechismi, vero capolavoro di pedagogia catechistica per tutte le fasce di età, hanno inaugurato un'era nuova nel modo di fare catechesi che non poteva più essere una trasmissione fredda di un contenuto da mandare a memoria, ma un cammino, un itinerario permanente e sistematico riguardante tutta la persona; nel contesto attuale della nuova evangelizzazione essi diventano, nel loro insieme, la base organica e sistematica di un'educazione permanente della fede e alla vita cristiana per le persone battezzate di ogni età e condizione.

Ma rimane comunque sempre una domanda: quanto di questo spirito nuovo che ha invaso la catechesi oggi viene tradotto nei vari incontri che normalmente si svolgono nelle nostre comunità parrocchiali?

Accanto ai testi di catechismo anche i testi per l'insegnamento della Religione cattolica nelle scuole ben presto si adeguarono a questa scelta²¹⁷. Fra tutti un titolo come “Progetto Uomo” la dice lunga sulla scelta di fondo e sulla sensibilità nuova che, grazie alla svolta antropologica, cominciava ad essere presente non solo nei testi di catechesi, come abbiamo visto, ma anche in quelli per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole.

“Progetto Uomo” e altri testi per l'insegnamento dell'IRC che intorno agli anni '70 venivano stampati, avevano da una parte un'aderenza alla realtà concreta del soggetto e dall'altra erano fortemente polarizzati dalla preoccupazione di recuperare la significatività della religione tentando una maggiore comunicabilità del messaggio presentato con uno stile senz'altro più propositivo e promuovente.

²¹⁵ CEI, *Lettera dei Vescovi per la riconsegna del testo “Il rinnovamento della catechesi”*, Roma 3 aprile 1988, in *Enchiridion CEI*, vol. 4, EDB, Bologna, 1991, 11.

²¹⁶ NOSIGLIA C., *Le scelte di fondo del progetto catechistico italiano*, in «*Crede Oggi*» 53(1989)5.

²¹⁷ MORANTE G. (ed.), *Didattica e Insegnamento della Religione Cattolica*, UPS, Istituto di Catechetica, Roma, 2000 (in particolare il cap. V: *La dimensione antropologica dell'IRC*, pp. 87-98).

Praticamente in questi testi “attraverso un’adeguata analisi dell’esperienza umana, in modo particolare dei grandi problemi antropologici (origine e destino dell’uomo, senso della libertà e dell’amore, del male e della morte...) si voleva scoprire e accentuare che la religione risponde a problemi che comunque stanno piantati nel cuore dell’esistenza umana”²¹⁸.

- La scelta esperienziale dell’ Azione Cattolica Italiana.

Prima di concludere questa parte nella quale si è cercato di presentare lo sviluppo che ha avuto la scelta antropologica all’indomani del Concilio, dapprima in Europa e poi soprattutto in Italia, non si può non accennare alla scelta fatta dall’Azione Cattolica Italiana (=ACI) nel campo associativo.

Mons. Aldo Del Monte, parlando dell’apporto dell’AC alla catechesi, diceva che non si può scrivere la storia della catechesi in Italia, in questi ultimi decenni, senza avvertire l’importanza che in essa ha avuto l’esperienza catechistica dell’AC: quanto la catechesi associativa sia entrata nella catechesi in genere lo si può constatare anche dal fatto che una delle scelte preferenziali della Associazione è sempre stata quella esperienziale. Una scelta questa che si comprende se la poniamo all’interno dell’intero orizzonte educativo e associativo.

Se la catechesi, come più volte è stato detto, si configura come cammino di preparazione dell’uomo all’incontro con Cristo e il mistero della redenzione, nella mistagogia dei sacramenti e dei segni del tempo e della fede, la proposta più autentica e vera è quella di una catechesi esperienziale; di una catechesi cioè che parte dal vissuto per ascoltare l’annuncio della “buona notizia” che il Figlio di Dio è per noi, per vedere l’azione dello Spirito Santo, per testimoniare la gratuità dell’amore del Padre.

Questa scelta associativa corrisponde a delle precise esigenze della catechesi: la prima è quella di far maturare nei soggetti una coscienza cristiana che sa esprimersi in uno stile di vita secondo il vangelo. La catechesi, infatti, non può essere ridotta alla sola enunciazione e assimilazione mnemonica di principi e valori, ma deve mettere in evidenza i valori e i principi dedotti dal vangelo come “doni” già presenti nella vita di ciascuno. La proposta di una vita secondo il vangelo non può essere intesa come un di più imposto alla vita ma come realizzazione della pienezza della vita.

Una seconda esigenza è quella di aiutare a crescere nella fede: la catechesi non comunica delle nozioni una volta per sempre e non fa incontrare il Signore Gesù solo all’appuntamento con i sacramenti, ma forma i soggetti alla capacità di “cercare sempre” la ragione della fede e il desiderio di stare con il Risorto. Una catechesi autentica dovrebbe motivare il singolo a fare nella sua vita la scelta esperienziale della fede.

Questa è in generale la scelta dell’ACI evidenziata in modo particolare nel Progetto di settore dell’AC Ragazzi. Anche nella sua progettualità, l’AC rispetta quella che potremmo chiamare “dinamica della fede” e “gradualità dell’esperienza cristiana”.

La catechesi rimane comunque come esigenza di una costante formazione all’interno dell’associazione, e la scelta antropologica-esperienziale non è relegata alla proposta educativa rivolta ai ragazzi.

Essa bensì comprende e coinvolge l’intera azione educativa, divisa per archi di età e settori di appartenenza.

L’elemento che rende possibile il raggiungimento di questo obiettivo è, nella catechesi associativa, la scelta del gruppo. La fede matura in un continuo confronto con altri che condividono i medesimi luoghi e la medesima scelta. Il gruppo diventa il luogo dove tutto quello

²¹⁸ GEVAERT J., *Antropologia*, in *Dizionario di Catechetica*, op. cit., 43.

che è stato ascoltato e detto può essere vissuto; non certo come se si trattasse di una specifica comunità di persone che vivono insieme, ma come luogo imprescindibile per crescere nella carità e nella fraternità. Il gruppo diventa la prima espressione visibile della coscienza che nella Chiesa tutti apparteniamo all'unico Corpo.

Va dato atto, infine, all'AC che, attraverso i *testi* e le *guide*, ha saputo trasmettere e trasmette costantemente la preoccupazione di cercare una efficace traduzione del messaggio con un linguaggio adatto ai tempi e con temi vicini alla sensibilità dell'uomo contemporaneo. Quando, per cause più disparate, è venuta meno questa preoccupazione (spinta di rinnovamento, in conformità alle aperture del Concilio), il più delle volte ha ceduto anche il fervore dell'impegno catechistico.

2. Presupposti teologici alla base della svolta antropologica

L'accentuazione antropologica nasce essenzialmente dalla riflessione sulla natura della Rivelazione e dal principio dell'Incarnazione del Figlio di Dio.

“Il Dio della Rivelazione, infatti – afferma il Documento di Base, è il “Dio con noi”, il Dio che chiama, che salva e dà senso alla nostra vita e la sua parola è destinata a irrompere nella storia, per rivelare ad ogni uomo la sua vera vocazione e dargli modo di realizzarla” (RdC, 77). La Bibbia, è stato detto, “non è una teologia per l'uomo, ma una antropologia per Dio” (Abraham Heschel), e la rivelazione non si presenta come una conoscenza puramente oggettiva di Dio, di Cristo e della storia sacra, ma è soprattutto lo svelamento del senso profondo dell'esistenza e della storia come luogo dell'Alleanza e del Regno. Le ripercussioni che queste considerazioni hanno sulla catechesi sono molto rilevanti, anche se non è sempre facile trovare nella pratica la debita integrazione tra problemi umani e discorso religioso. Esse però, se debitamente approfondite e chiarite, potranno far sì che la nostra catechesi non appaia come discorso estraneo dal mondo e dalla vita, ma come “illuminazione della esistenza umana”²¹⁹.

L'antropologia cristiana assume, dunque una caratterizzazione teologica che parte dalla Rivelazione e del mistero dell'Incarnazione e conduce l'uomo a fare luce sulla sua esperienza umana. Ciò che maggiormente interessa l'uomo contemporaneo è di saper comprendere, vivere e valutare il significato e il valore della stessa esperienza umana, quale realtà aperta ad una esperienza molto più grande la cui ricerca consente all'uomo di ritrovare la dignità, il valore e la grandezza della sua umanità. La novità cristiana consiste nel “vedere” Dio nel cuore di ogni uomo, perché in Gesù Cristo sta “la chiave, il centro e il fine dell'uomo, nonché di tutta la storia umana”²²⁰. Una sintesi stupenda di antropologia teologica ci viene offerta proprio nel Documento di Base dove afferma che “chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'espone il messaggio. È questa, del resto, l'esigenza intrinseca per ogni discorso cristiano su Dio” (RdC 77) e che “nel mistero di Cristo trova vera luce il mistero dell'uomo” (91)

In definitiva il Documento di Base, proclamando la sua fede nell'evento Gesù Cristo e affermando che: “Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie dell'uomo. Così egli si rivela Padre, Figlio e Spirito d'amore; e si rivela supremamente nell'umanità di Gesù Cristo. Per questo non è arduo affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio; bisogna amare l'uomo per amare Dio” (RdC 122), dice chiaramente che il

²¹⁹ Cf. *Linee fondamentali per una nuova catechesi*, Elledici, Leumann-TO, 1969, 40.

²²⁰ *Gaudium et spes*, 10.

mistero dell'Incarnazione di Cristo diventa il criterio normativo della svolta antropologica nella teologia e di conseguenza nella pastorale in genere e nella catechesi in particolare.

Si stabilisce così un collegamento tra il principio dell'Incarnazione e la svolta antropologica: quest'ultima è motivata ed esigita dall'Incarnazione e il mistero dell'Incarnazione impegna ad attuare la salvezza nella storia e a definire gli orientamenti decisivi di ogni processo di umanizzazione.

La novità, se di novità si vuol parlare, della svolta antropologica consiste non tanto nel fatto che la catechesi si interessi dei problemi dell'uomo, quanto invece nell'assumere la "vita" dell'uomo come "fonte" della catechesi stessa, o meglio come "luogo teologico" per accogliere e scoprire Dio che, in Cristo, entra in rapporto con l'uomo.

L'attenzione alla svolta antropologica risultò così non soltanto un metodo aggiornato della prassi catechistica perché portò a coinvolgere i fatti umani nell'educazione alla fede o qualcosa di funzionale alla catechesi, quanto piuttosto una esigenza di tipo teologico: la nostra catechesi non sarebbe fedele al Dio dell'Incarnazione se non cercasse ansiosamente, una reale fedeltà all'uomo e ai suoi compiti ineludibili di fronte al futuro del mondo e della società.

All'inizio del suo pontificato Giovanni Paolo II scriveva: "Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra, è di dirigere lo sguardo sull'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della redenzione, che avviene in Gesù Cristo"²²¹.

3. Dalle intuizioni del passato alle opzioni per il futuro...

La svolta antropologica è un dato di fatto ormai acquisito (almeno a livello di principio) e riflette, a sua volta, una sensibilità di tutta la cultura moderna, condivisa, come si è visto, dal Vaticano II e dalla riflessione moderna. Una sensibilità tutta nuova nelle sue dimensioni di concretezza esistenziale e dalle conseguenze certamente imprevedibili nell'azione pastorale. Infatti se c'è stata e c'è una preoccupazione nella Chiesa è stata ed è quella di far risuonare come significativo, per l'uomo di ogni tempo, l'annuncio di Cristo. Lo era per una società cristiana, in cui forse era tutto più facile, lo è, oggi in una cultura postmoderna che sembra quasi congedarsi definitivamente dalla cristianità.

Sono da apprezzare, a questo riguardo, tutti quegli sforzi che nel campo dell'annuncio, dell'evangelizzazione e della catechesi si stanno compiendo per rendere più significativo all'uomo d'oggi l'annuncio di Gesù Cristo.

La svolta antropologica che caratterizzò, come abbiamo visto, la riflessione e la prassi nel campo della evangelizzazione e della catechesi, ha contribuito certamente al diffondersi di un messaggio capace di salvare tutto l'uomo e tutti gli uomini. È un fatto, per me positivo, che oggi l'attenzione maggiore sembri spostarsi sull'uomo, sui suoi condizionamenti psico-sociologici, sui dinamismi del suo farsi, sulle esigenze profonde del suo realizzarsi come persona, facendone una condizione irrinunciabile per l'efficacia di ogni annuncio.

Per la Chiesa in Italia, ad esempio, che, a partire dagli anni '70 considerò l'evangelizzazione come obiettivo primario fondamentale, la scelta antropologica diventò un progetto, una direzione, un imperativo.

²²¹ *Redemptor hominis*, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna, 6/1196.

Un programma, questo della CEI, quanto mai interessante ed innovativo, che diede una spinta determinante al cammino della catechesi, anche in taglio antropologico, perché favorì l'evangelizzazione in alternativa alla prassi troppo facile della tradizionale sacramentalizzazione e accese una luce ed una speranza particolare in tutta la pastorale catechistica.

I piani pastorali della CEI persuasero a tal punto l'azione pastorale della Chiesa Italiana, ivi compresa la catechesi, che se ne godettero ben presto i frutti: si cominciò, infatti, a parlare di pastorale d'insieme e non solo della parrocchia, di pastorale ecclesiale e non più clericale, di pastorale prima evangelizzante e poi sacramentalizzante, di pastorale articolata in gruppi e non più di massa, di pastorale partecipata e non più comandata, e di pastorale, infine, a respiro missionario e non limitata solo ai praticanti²²².

Oggi si continua a puntare su una catechesi per cui "la storia e l'esperienza umana sono per la Chiesa un luogo teologico, una fonte cioè dalla quale ricavare elementi di comprensione per la propria missione e per la Parola che essa deve annunciare"²²³.

"Il dramma del cristiano di oggi è quello di non saper integrare spesso la fede nella sua vita, è quello cioè di scoprirsi senza Dio, perché senza mondo, senza storia, senza uomo, e così il cristianesimo gli si svaluta fra le mani come una moneta in corso di inflazione"²²⁴.

Anche gli Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000²²⁵ entrano in questa linea fino a diventare punti di riferimento per una catechesi impegnata, oggi più che mai, a comunicare un messaggio comprensibile e significativo per gli uomini del nostro tempo.

Con tutto ciò si può senz'altro anche dire che se la svolta antropologica ha portato certamente una ventata di novità nella catechesi e l'ha talmente impregnata da renderla una dimensione essenziale della catechesi stessa, tuttavia i rapidi mutamenti che sono intervenuti nella società attuale, in cui i contatti culturali avvengono in tempo reale e le comunicazioni corrono con la velocità della luce, mettono continuamente in crisi i modelli di riferimento studiati allo scopo di mettere a punto una catechesi incisiva e attuale.

Oggi ci si domanda addirittura se abbia ancora senso parlare di "catechesi".

Il disorientamento, se di disorientamento possiamo parlare, lo avvertono, a mio parere, in modo particolare i catechisti.

Essi si rendono conto cioè della loro inadeguatezza personale e strutturale, della difficoltà a cogliere, interpretare e rispondere alle esigenze del destinatario nel loro operare.

D'altro canto la scienza offre raffinati strumenti di analisi sia antropologica che sociologica, ma alla fine resta l'impressione di essere presi da un gioco troppo grande.

Nel cercare di delineare gli aspetti del problema che coinvolgono di più il catechista, viene spontaneo domandarsi se quello che egli dice interesserà o no, se avrà o no ripercussioni, se sarà o no capito; in una parola la domanda è come si pone la catechesi di fronte all'individuo, all'altro? È, ancora una volta, una questione di tipo antropologico ed è cruciale prenderne conoscenza, anche se ci si accorge che questo mette in discussione il proprio modo di credere. Altra domanda che ricorre è: come mi pongo io di fronte alla catechesi?

Viene spontaneo andare alla radice della parola: per il verbo "katecheo" il dizionario traduce "far risuonare", "informare trasmettendo la parola". L'idea è quella dell'eco. Il catechista, in un

²²² MARIN D., *I Convegni e i Congressi Catechistici in Italia*, Elledici, Leumann-TO, 1998, 73.

²²³ CONGAR Y. M., *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, vol. III, éd. du Cerf, Paris, 1967, 29.

²²⁴ BUCCIARELLI C., *Quale metodo antropologico nella catechesi associativa dell'A.C.?*, in «Presenza Pastorale» 1/2 gennaio-febbraio 1978, 112.

²²⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, EDB, Bologna, 2001.

mondo sempre più sordo agli appelli di Dio, dovrebbe essere colui che "fa riecheggiare" la Parola. Quello che colpisce è il "modo di trasmettere" indicato dall'etimologia: non già "rielaborare" la Parola di Dio per porgerla alle persone, ma "essere come una eco della Parola". C'è differenza!

Che non sia proprio la "nudità" della Parola il vero modo di fare catechesi? Del resto S. Paolo scrivendo ai cristiani di Corinto diceva: "Anch'io fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso" (I Cor 2,1).

La Parola così disarmata posta davanti all'uomo, non gli fa paura né gli mette soggezione, ma va dritta al cuore e all'intelligenza; lo Spirito farà il resto. Con questo non si vuol certamente dire che la dottrina teologica deve essere bandita dalla catechesi: essa ha senz'altro un ruolo ineludibile nella formazione di un cristiano, ruolo però che non dovrebbe essere preponderante od esclusivo.

Se dunque la catechesi, quando si pone di fronte all'uomo ha il dovere di essere semplice e chiara, fedele trasmissione del messaggio evangelico, non dovrebbe reggersi in bilico fra trattazione dottrinale e annuncio profetico, ma scegliere coraggiosamente la seconda via. Lo richiede tra l'altro anche il particolare momento storico che sta vivendo la Chiesa, in una società sempre più laicizzata che la spoglia di ogni sua prerogativa non propriamente "evangelica", costringendola ad uscire allo scoperto nella testimonianza viva delle "beatitudini".

Il discorso a questo punto si sposta naturalmente su cosa può dire e dare la catechesi all'uomo oggi.

Non occorre un'analisi approfondita per cogliere di primo acchito alcune esigenze e problemi che possono essere oggetto di catechesi (smarrimento, paura, violenza, guerra, oppressione, sfruttamento). Sono a ben vedere i problemi e le richieste di sempre, anche se oggi ingigantite dall'alto grado di insicurezza e amplificate da un apparato mediatico globalizzato.

Il dato originale che caratterizza il nostro tempo è la crescente sfiducia che riguarda strati sempre più larghi di popolazione. Sfiducia nelle istituzioni nazionali e internazionali, rivelatesi incapaci di dare risposte concrete ai grandi problemi; sfiducia nella scienza da cui ci si sente più traditi che aiutati.

La sfiducia si estende anche alle grandi religioni tradizionali, viste come fomentatrici di odi mortali, coinvolte in nefandezze morali, sempre meno amate e conosciute dal loro lato interiore, sempre più esposte nella loro esterioresità a un giudizio tanto superficiale quanto severo che le individua spesso come istituzioni da eliminare per raggiungere la pace e la concordia mondiali.

Grande è lo smarrimento e l'incertezza che coglie le persone che non vedono più porti sicuri dove poter ancorare e si abbandonano al pessimismo; mentre le giovani generazioni sono tentate di seguire vie che promettono felicità tangibili: ricchezza, successo, popolarità.

L'informazione la fa da padrona in questa situazione: chi ha in mano il potere mediatico ha la possibilità di pilotare l'opinione comune, ma non tanto da addormentare la sensazione che qualcosa non va in questa nostra civiltà, una sottile sensazione di andare incontro ad un naufragio. Non per nulla l'attuale Pontefice che sa ben cogliere queste sensazioni, vuole con la sua parola e con il suo esempio infondere "coraggio" negli uomini. Si tratta dunque di evangelizzare la "sfiducia". In effetti il messaggio qualificante della Chiesa, mutuato da Cristo, è "salvezza" mediante "l'amore".

Già nell'Antico Testamento Dio parlando al suo popolo per mezzo di Mosé, pone la questione della "salvezza" nei termini perentori di "vita" e di "morte": "Prendo oggi a testimoni contro di voi il cielo e la terra: io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione;

scegli dunque la vita perché viva tu e la tua discendenza..." (Dt 30,19). Nel Nuovo Testamento la salvezza dell'uomo diventa la "passione" per così dire, di Dio. Per cui sembra che il cammino della catechesi debba caratterizzarsi oggi per la semplicità, il superamento di ogni paura, la profezia.

Infatti, come sostiene Gevaert, "l'attuazione della dimensione antropologica della catechesi non è un mezzo per far accogliere il vangelo senza resistenza e senza problemi. Infatti credere al Vangelo non è mai una cosa ovvia e "naturale". Il Vangelo non è un semplice prolungamento dei problemi antropologici fondamentali, né una semplice stanza aggiunta alla casa della religiosità precristiana. Il Vangelo è un evento di Dio nella storia, con una fisionomia propria, una storia, esperienze particolari, testimoni privilegiati, tradizione viva della Chiesa. Per entrare nella dimensione del vangelo contano anche il mistero della grazia di Dio e quello della libertà dell'uomo, come pure il grande e delicato gioco della testimonianza cristiana e delle esperienze di cristianesimo vissuto: tutti elementi che condeterminano a fondo la trasmissione della fede cristiana"²²⁶.

Allora sembra che la via da seguire nella catechesi e che la svolta antropologica ha cercato di mettere in luce, debba in questi tempi – ci ricorda E. Biemmi - radicalizzarsi nella semplicità, senza paure. Sembra non sia più tanto il tempo della "dottrina" quanto quello della "profezia" che ci porta ad avere grande rispetto del tempo che stiamo vivendo che non è certamente meno adatto al Vangelo, né più lontano di altri tempi. La catechesi, a mio parere, è chiamata oggi a giocare questo ruolo assai importante. Essa deve dunque spingere a guardare le donne e gli uomini con simpatia e pietà.

²²⁶ GEVAERT J., *Antropologia*, in *Dizionario di Catechetica*, op. cit., 44.

LA FORMAZIONE DALL'ALTERITÀ.

LA RIFLESSIONE FORMATIVA A PARTIRE DALL'ALTRO

Giancarla Barbon – Rinaldo Paganelli*

1. Le istanze poste dal contesto attuale alla formazione

L'evoluzione culturale chiede, in ambito formativo, non tanto di cambiare i modelli operativi, ma di ricomprendere il soggetto e le ambivalenze che lo attraversano per consegnargli un nuovo modo di stare e agire dentro la realtà.

Partire dall'altro implica una nuova attenzione al soggetto, che si realizza con l'incontro e la comprensione di alcuni nuovi "luoghi" e "spazi" che permettono l'educazione e la formazione della persona.

1.1. L'abitare i "non luoghi"

La prima istanza che viene imposta dal nuovo contesto è propria quella di attraversare e abitare i non luoghi.

Nelle culture precedenti, l'universo sociale era articolato in un molteplicità di luoghi distinti che richiedevano alle persone di mettere in atto all'interno di essi dei comportamenti particolari.

Di fatto la parola "luogo" indica quella costruzione concreta e simbolica dello spazio che assolve alla funzione identitaria, a quella relazionale e a quella storica. Il luogo offre a chi lo abita un principio di senso e a chi lo osserva intelligibilità²²⁷.

Questo vuol dire che il luogo non è semplicemente uno spazio, ma è uno spazio umanizzato e abitato. Uno spazio che non solo è interpretato ma che fornisce le chiavi di interpretazione e di attribuzione di senso della realtà²²⁸.

Oggi molti studiosi affermano che il luogo non esiste più perché i media elettronici, e la televisione in particolare, hanno rotto il legame che univa determinati comportamenti, atteggiamenti e stili di vita a determinati spazi fisici e simbolici. Questo fatto ha consentito alle persone che abitano i singoli luoghi di sfuggire alle richieste comportamentali delle particolari situazioni sociali che essi contengono e, nello stesso tempo, ha consentito agli estranei di invadere i luoghi senza neppure entrarci²²⁹.

Il risultato di tutto questo è l'omogeneizzazione dei luoghi dal punto di vista comportamentale e si assiste a una rapida e irreversibile espansione dei non luoghi. Sono quelli che in misura ragguardevole si sperimentano quando si viaggia in autostrada, quando si acquista una bevanda

* Giancarla Barbon è laureata in Teologia con indirizzo di Catechetica e impegnata nel campo della formazione dei catechisti. Rinaldo Paganelli è docente di Teologia pastorale e Catechetica presso lo Studio teologico francescano "S. Antonio" di Bologna.

²²⁷ AUGÈ M., *Non luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 1996, 51.

²²⁸ POLLO M., *I luoghi dell'animazione. Una visione d'insieme*, in «Note di Pastorale giovanile» 28(1995)2, 89.

²²⁹ Ibid., 95.

al distributore automatico o si preleva denaro al bancomat, quando si fa la spesa al supermercato o si sta aspettando all'aeroporto un volo.

La vita delle persone nelle aree urbane si svolge in una sorta di pendolarismo tra il luogo unico e i non luoghi.

Questo determina un indebolimento dell'identità personale in cui i sistemi simbolici non offrono più chiavi significative di interpretazione della realtà²³⁰. All'interno dei "non luoghi" la persona è secondaria rispetto alla funzione che deve assolvere e nei confronti della quale deve porsi in modo assolutamente neutrale.

Per superare i non luoghi è necessaria un'azione che riproduca un sistema di relazione tra le persone, che le aiuti ad elaborare un'appartenenza con il luogo e che le faccia sentire protagoniste della storia che in quel luogo si realizza. Questa prima grande sfida conduce il formatore a ridare centralità ad ogni persona aiutandola a ricollocarsi in uno spazio concreto e a rimettersi in discussione a partire da ciò che è altro da sé.

1.2. L'incontro con l'altro

La vita delle persone è sempre più immersa nelle 'finzioni'. Questa immersione nel regime della finzione mass mediatica fa sì che si produca un indebolimento della capacità di rapportarsi all'altro, che si è visto ma che contemporaneamente è privato della sua realtà complessa e reso astratto in una immagine.

È il rapporto di alterità²³¹ che mette in grado di restituire al soggetto quel confronto con l'altro essenziale per la realizzazione di una eticità meno narcisistica. Questo dato ha riportato in luce il fatto che la relazione reclama l'esistenza di un oggetto esterno a chi la vive e la capacità di creare tra i mondi abitati un mondo almeno parzialmente comune.

La trama complessa che se ne ricava è, di fatto, l'ordito sul quale il telaio della mente delle persone costruisce il mondo. Mondo sempre in bilico tra oggettività e soggettività, tra solitudine e compagnia, dove ognuno, pur immerso nell'informazione che giunge da tutte le latitudini, può sentirsi immensamente solo, *ma dove ha anche la possibilità dell'incontro che lo rende persona*.

In tal senso, in ambito formativo, bisogna prestare maggiore attenzione al valore dei progetti costruiti insieme. La mentalità del "piccolo è bello" o del subordinare l'efficacia dell'azione alla difesa di una teorica "purezza" da ogni compromesso possono essere delle trappole. È giusto esaltare il valore delle testimonianze della vita, ma nel clima di individualismo e di protagonismo della società di oggi, il vero andare contro corrente è proprio il "perdersi" come singolo per far emergere il valore del fare insieme, dell'essere insieme, anche a costo di perdere la possibilità di mettere la nostra etichetta sul progetto.

1.3. La prigionia del presente

Altro elemento di *sfida* è la perdita della memoria, che sta diventando soggettiva essendo legata esclusivamente al flusso di eventi attuali. Questo fa sì che solo ciò che è immediato e simultaneo venga vissuto come reale. Si apre l'impresa interessante di restituire all'uomo la possibilità di

²³⁰ Cf. GARELLI F., *Giovani e valori*, in *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni novanta*, Vecchi, Firenze, 1991, 216; dello stesso autore, per capire i cambiamenti in atto, si può utilmente consultare: *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.

²³¹ POLLO M., *Il recupero della parola*, in «Note di Pastorale giovanile» 20(1986)3, 51.

oltrepassare il presente. Perché l'uomo non può dare senso al proprio mondo, alla propria cultura e alla propria vita se non possiede un punto di vista che oltrepassi il suo limite personale.

Mentre la rivoluzione tecnologica e culturale collega sempre di più le persone all'interno di uno spazio sociale molto più variegato, accade che le stesse persone tendono a perdere, o a indebolire, le loro relazioni comunicative con gli esseri umani²³². La formazione, senza il grido dell'invocazione alla trascendenza che oltrepassa la soglia del presente, rischia di perdersi nel rumore delle cose e delle mode.

A fronte di tutte queste realtà, sono diventati caotici gli stessi codici culturali che normalmente dovrebbero rendere possibile la comprensione reciproca nella comunicazione. Il processo base, della comunicazione percepita come condivisione culturale e come interazione finalizzata all'intesa, non come semplice scambio di messaggi, è esploso in molti frammenti monologici. È molto comune non capirsi, non intendersi né cercare intese ma semplicemente convivere cercando di vincere di fronte agli altri; infatti il monologo, la pura e semplice autoespressione, è diventato la forma legittimata di pseudo-comunicazione. Stante questa situazione sembra che il tempo di oggi non sia tempo favorevole alla cultura dei progetti, perché si preferisce una navigazione a vista. Tuttavia la qualità della vita, che può essere la vita buona, reclama aperture al futuro che è il futuro già dato in Cristo, e che produce quelle continue spinte utopiche sorrette dalle idee cristiane della giustizia solidale e del bene comune, capaci di caratterizzare lo scorrere imprevedibile della storia.

2. La cultura come nuovo orizzonte formativo

Tutte queste realtà segnalano il calo di tensione nei rapporti tra persone e realtà di vita. L'integrazione delle competenze deve essere decisamente rivolta verso il mondo d'oggi dove, culturalmente, Dio non è né necessario per vivere né evidente per l'intelligenza.

2.1. Il confronto con la cultura

Se ci si chiedesse, infatti, quale sia la condizione base per l'annuncio cristiano dentro la nostra cultura, non esiteremmo a sostenere che è l'attenzione alla scelta personale della fede, nel rispetto dei suoi tempi e delle sue opzioni. Bisogna sapere, che il bambino impara sempre meno dai suoi genitori, in fatto di fede, che il cristianesimo non viene più da sé, come ai tempi della cristianità²³³.

La proposta d'ispirazione cristiana oggi deve poter dare testimonianza alla dignità della ragione, restituendo all'uomo la fiducia nella sua capacità razionale, nella sua forza critica, usando strumenti rigorosamente postmoderni. Il traguardo non è costituito dalla certezza che la cultura d'ispirazione cristiana riuscirà a superare il baluardo che le è eretto contro dalla generale prospettiva immanentistica, atea e postmoderna. In tale prospettiva, tuttavia, esistono intuizioni e filoni che, pur essendo frammenti di culture disparate, possono rivelarsi componibili con una cultura cristiana. Non pare possa esservi altra via dialogica per colmare quella

“rottura tra vangelo e cultura che è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre”²³⁴.

²³² Id., *Non rimuovere la memoria*, in «Note di Pastorale giovanile» 28(1994)5, 3-4.

²³³ GEVAERT J., *Catechesi e cultura contemporanea*, Elledici, Torino, 1993, 70.

²³⁴ EN 20.

Considerando alcuni elementi della cultura dominante, con cui si è aperta questa riflessione, si vede che la riaffermazione della verità non come realtà astratta, ma come risorsa vitale, essenzializzata attorno alle grandi mete, è in corrispondenza con i bisogni odierni.

Ma occorre dire molto di più: bisogna capacitarsi che il credente, per capire il cristianesimo, ha bisogno di confrontarlo con il non credente: solo in tal modo libera le proprie credenze da quelle incrostazioni culturali con cui è stato contaminato. La verità resta la verità, ma si testimonia la verità tramite l'esperienza, e questa è sempre falsificabile. Non ha colpa il cristianesimo se è vissuto in un quadro individualistico, mortificante il cristianesimo stesso. Il dialogo non può dunque essere solo la forma maieutica con cui, pian piano, convertire l'altro. È anche la via per un riesame delle proprie deformazioni, per liberare dai fraintendimenti con cui si è attribuito al Vangelo quello che Vangelo non è²³⁵.

La condizione del dialogo è che sia davvero sincero, si basi cioè sul presupposto che, dialogando, dobbiamo cambiare tutt'e due.

2.2. La ricerca di un dialogo

Non è vero però che, dietro la labilità della vita cristiana com'è praticata dalla gente, non ci sia ormai più niente di solido. Ai grandi appuntamenti, amore, nascita del figlio, dolore, morte, fuoriescono valori che non ci si sarebbe aspettati. Occorre aver fiducia nella fede, questa forza che vince realmente il mondo: non punendolo, non vendicandosi della disattenzione, ma salvandolo in positivo²³⁶.

Per non creare setta, questi soggetti parziali devono imparare a conoscersi e a interagire, per fare comunità aperta al mondo.

Ci deve essere un tempo programmato, speso per la qualifica dell'individuo prima ancora che per l'impegno di servizio. Purtroppo, non può essere un periodo uguale per tutti in durata e livello. Occorre specializzare. È un errore imperdonabile quello del formatore che, pensando ai modelli di una volta, volesse irreggimentare tutte le persone nello stesso gruppo di appartenenza. Da qui la necessità di itinerari differenziati, cioè di un progetto educativo confacente al gruppo. L'importante è sapere da dove partire e dove arrivare, con chi e per quanto tempo di marcia.

È impossibile teologicamente costruire il regno di Dio senza attenzione alle dimensioni temporali e pubbliche. Occorre sempre avere un'attitudine dialogante, conservando però lo stile di interlocutori coscienti, senza convertirci a puri recettori.

L'esperienza immediata del soggetto è integrata in un contesto enorme costituito dalla comunicazione dell'esperienza di altri uomini in altri luoghi e altri tempi. La sua intelligenza poggia non soltanto sulla propria esperienza, ma anche su quella degli altri e lo sviluppo di essa è dovuto assai poco alla sua originalità personale, molto invece è dovuto al fatto di ripetere in se stesso gli atti di intelligenza fatti prima da altri e soprattutto ai presupposti che egli ha assunto come veri, perché accettati dalla generalità e rispetto ai quali non ha tempo né voglia di istituire un'indagine per conto proprio²³⁷.

Di fatto, l'insieme delle operazioni che in una data cultura prevalgono condiziona l'insieme delle operazioni coscienziali del singolo. Questo fatto spiega come l'improbabilità della comunicazione è elevata anche all'interno della stessa chiesa cattolica²³⁸. Questo non tanto per la presenza di scissioni esplicite quanto per la presenza, assai autoreferenziale in termini di stili di

²³⁵ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE, *Dialogo e annuncio*, in «Il Regno Documenti» 36(1991)15, 464-477.

²³⁶ GEVAERT J., *Catechesi e cultura*, cit., 141.

²³⁷ LONERGAN B., *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1985, 63.

²³⁸ FRANCHINI E., *Il rinnovamento della pastorale*, EDB, Bologna, 1991, 47.

vita religiosa e quindi anche di socializzazione religiosa.

Non sembra infatti possibile che l'uomo di oggi accetti, come compagno di viaggio, un cristianesimo di rivalse o apologetico, ma forse potrebbe ancora gradire di camminare con creature trasfigurate dalla Parola e dai sacramenti e così diventare esse stesse linguaggio comprensibile dell'incarnazione. Pensare alla formazione che fa propria la pedagogia dell'alterità, vuol dire quindi pensare ad un formatore ricco di Parola e spiritualità, ricco cioè di Altro per incontrare l'altro, ogni altro in qualsiasi luogo e situazione.

3. Una progettazione formativa a partire dall'altro. La gestione delle dinamiche di un processo formativo

La formazione a partire dall'alterità richiede una riflessione sulle istanze offerte dal nuovo contesto culturale e sulla necessità di ripartire dal soggetto pensato, non più come individuo, ma come persona in relazione. È anche necessario spostare i modelli formativi verso una nuova gestione dei processi che modificano l'apprendimento e influiscono sulle scelte. Senza una giusta modificazione dei processi il modello pedagogico e formativo rimane incentrato su se stesso e non su coloro che entrano in formazione.

È fondamentale cogliere e valutare gli aspetti particolari che entrano nella realizzazione e conduzione del processo formativo.

Il formatore o l'équipe sono chiamati a conoscere le dinamiche principali che entrano in gioco nel processo, per seguirle e gestirle correttamente.

3.1. Gli elementi di processo nella formazione

"Per processo si intende la successione di fatti e fenomeni aventi tra loro un nesso"²³⁹.

I fattori di processo nella formazione sono considerati come complementari e distinti rispetto ai fattori di contenuto che sono più oggettivi e verificabili. Sono fattori di processo quelli che affondano le radici nella soggettività di persone e gruppi, nelle situazioni contingenti e nella relazionalità e sono legati fortemente a una sequenza temporale che può far variare l'effetto di questi fattori.

Lo studio dei fattori di processo è importante perché tutti si rendono conto che nella riuscita di una determinata formazione c'è il contenuto, le capacità e qualche cosa d'altro compreso intuitivamente, ma non sufficientemente esplicitato.

Questo "quid" misterioso viene chiamato "elemento di processo" che ha in sé caratteristiche prevalentemente soggettive e relazionali²⁴⁰.

Il primo elemento è la componente *emozionale dell'atteggiamento*. Questa componente indica piacevolezza o spiacevolezza, attrazione o repulsione verso una determinata conoscenza o capacità.

Un altro elemento importante è *la mobilitazione di energia* da parte delle persone che apprendono.

²³⁹ BRUSCAGLIONI M., *La gestione dei processi nella formazione degli adulti*, Angeli, Milano, 1997, 64; cf. DEVOTO G - OLI G.C., *Dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze, 1989.

²⁴⁰ BRUSCAGLIONI M., *La gestione*, cit., 64 -65.

Questa energia può far aumentare l'attenzione, può diventare stimolo ad attività di ricerca e supporto necessario per utilizzare nuove tecniche.

Da ultimo, un elemento importante che entra nel processo formativo è *la posizione del soggetto* che può essere di vari tipi:

- la prima è *la posizione identificatoria* in cui il soggetto si identifica con il ruolo;
- la seconda è *la posizione intellettuale-elaborativa*, che può esprimersi così "siamo qui per imparare e rinnovarci", all'interno di questa posizione ci può essere un atteggiamento depressivo e uno euforico;
- la terza è *la posizione motivazionale di impegno* ;
- la quarta è *la posizione verso se stessi* con elementi di autostima e di fiducia che influiscono positivamente.

Altro elemento che compone i fattori di processo è *il fattore relazionale*, che comprende le relazioni faccia a faccia ma anche le relazioni mentali elaborate dal soggetto prima o durante l'apprendimento.

Questi fattori di processo che contengono gli elementi sopra indicati possono ostacolare o favorire l'apprendimento e la crescita della persona, sono fondamentali per acquisire capacità personali e per tradurre la formazione nella propria vita nel servizio e compito affidato.

Per produrre apprendimento è perciò necessario far interagire correttamente fattori di processo con fattori di contenuto²⁴¹. Conoscere questi fattori, gestirli correttamente significa accogliere e vivere l'alterità nella scelta formativa.

3.2. Le dinamiche dei processi

Le dinamiche del processo sono varie e corrispondono al tipo di gruppi e di persone che entrano nel percorso formativo.

Presentiamo alcune dinamiche di processo legate al gruppo di apprendimento, esse sono caratterizzate da fasi o tappe evolutive che il formatore è tenuto a conoscere e a saper gestire.

- *La prima fase* è quella *euforico-realistica*, dove si manifesta uno stato di energia piacevole da parte del gruppo, ma è poco realistica, tende a separare nettamente gli elementi positivi da quelli negativi, riduce la complessità, libera energia a livello superficiale ed è perciò produttiva.

La comunicazione è formale e in genere tutti concordano con gli obiettivi. Si crea un meccanismo di proiezione in cui gli aspetti positivi del sé si proiettano sugli altri.

Il gruppo dei formatori ha il compito di facilitare il passaggio da questa fase a quella successiva, perciò deve astenersi dall'allearsi con i partecipanti.

È necessario ugualmente astenersi da una contrapposizione frontale che minaccia il gruppo e blocca la libera espressione, è importante invece rimanere ed entrare nel piano del gruppo, facendo emergere le contraddizioni e le complessità. Si possono utilizzare tecniche analogiche: analisi di casi, e simulazioni che permettono di prendere coscienza dei problemi senza sentirsi minacciati.

²⁴¹ BELLOTTO M. - TRENTINI G. (edd.), *Culture organizzative e formazione*, Angeli, Milano, 1989; il testo presenta l'introduzione al concetto di elemento di processo nella formazione, in esso si può trovare l'idea di come tentare una prima elaborazione sulla gestione di questi processi durante la formazione, a vari livelli.

- *La seconda fase* o stadio è quella *realistico-depressiva* che costituisce il superamento della fase precedente. Gli elementi positivi e negativi si riunificano in modo generico a tal punto che, in alcuni casi, i partecipanti pensano che sia inutile cambiare. È una fase pericolosa che, se non apre a strade nuove, genera paralisi formativa. Se invece è ben gestita è un momento importante perché segna presa di coscienza, riflessione.

Il formatore ha il compito di guidare verso la fase successiva, di far intravedere nuove soluzioni ai problemi, fa leva sulla capacità dei partecipanti di lavorare sulla continuità più che sulla discontinuità. Utilizza metodologie di discussione quali autocasi, portati dai partecipanti o analisi di problemi con applicazioni di griglie predisposte.

- *La terza fase* è costituita dalla posizione *realistico-produttiva* è il momento in cui il gruppo produce di più, c'è orientamento sui problemi e orientamento positivo verso una soluzione, senza negare l'esistenza di limiti e difetti.

La comunicazione non è più difensiva, è funzionale all'apprendimento e gli obiettivi formativi vengono progressivamente interiorizzati da tutti. In questa fase il formatore offre al gruppo le risorse di cui necessita, a volte capita che il formatore voglia questa posizione fin dall'inizio, senza calcolare che essa è frutto delle fasi precedenti.

- *L'ultima fase* è quella della posizione *produttiva-innovativa*, è il momento più stimolante del processo di apprendimento di un gruppo, si tiene conto degli elementi di debolezza ma vengono superati operativamente. È la fase della creatività, della novità della progettualità²⁴².

Compito del formatore è riconoscere questo stadio che può essere erroneamente confuso con il primo, quello euforico-realistico, ma a differenza di quello produce nuovo sapere e i risultati non si sgonfiano appena finito il momento di apprendimento.

Per gestire correttamente i fenomeni di processo nella formazione è importante scegliere anche un modello di cambiamento. Si può scegliere il modello di cambiamento come "rottura e ricomposizione" o come "mantenimento di continuità".

Nel modello di "rottura e ricomposizione" c'è inizialmente da parte dello staff formativo un atteggiamento aggressivo per stimolare i partecipanti al cambiamento. Le metodologie sono le più dirompenti, mettono in crisi e possono anche disorientare, per poi arrivare ad una gestione consapevole dei partecipanti, anche i messaggi e i contenuti della docenza sono prima molto destabilizzanti, poi vengono ricondotti verso un'integrazione con le conoscenze precedenti del partecipante.

Nel modello "mantenimento di continuità" lo staff prende all'inizio una posizione protettiva verso coloro che hanno difficoltà verso il cambiamento, sottolinea la continuità tra vecchio e nuovo perché il nucleo rimane costante e comune, il partecipante è invitato a mantenere il controllo di sé e dei "suoi mezzi" per il nuovo apprendimento, le metodologie inizialmente sono più blande, ma c'è un crescendo per portare il partecipante a rischiare sempre più; anche i contenuti sono inizialmente il più possibile comprensibili, e poi diventano destabilizzanti.

Il primo modello è praticabile quando il cambiamento richiesto non è così evidente nell'ambiente sociale e il partecipante è ipersicuro e cristallizzato nel proprio modo di fare ed essere per cui rifiuta facilmente il nuovo. Il secondo modello è praticabile e preferibile quando il cambiamento richiesto è già evidente e diffuso a livello sociale per cui il partecipante è consapevole di dover cambiare, il partecipante è insicuro, vive sentimenti di inadeguatezza e di incapacità ad acquisire il nuovo che sente necessario, le esigenze di cambiamento si manifestano

²⁴² BRUSCAGLIONI M. *La gestione*, cit., 88-101.

nel quotidiano attraverso segnali forti e le risorse degli interessati sono deboli a livello culturale, personale e organizzativo ²⁴³.

4. Le scelte metodologiche che sostengono la progettazione formativa

Nel momento in cui i soggetti entrano in formazione inizia il processo, il percorso nel quale entrano in gioco in modo dinamico molti elementi. La dinamicità va guidata e gestita nel rispetto interno del percorso secondo le fasi che si possono via via presentare ma anche con metodologie adatte ad entrare nelle diversità e nella dinamicità.

4.1 Le fasi del processo e le scelte metodologiche

In genere le fasi che dinamicamente accompagnano ogni processo formativo sono le seguenti:

- il gruppo esprime opinioni antagonistiche nei riguardi dell'apprendimento. Ogni miglioramento in campo catechistico, dichiarato auspicabile da tutti, è ritenuto impossibile o impedito da fattori esterni rappresentati da altre persone, altri interlocutori, il vescovo della diocesi o il parroco nella parrocchia, le famiglie dei destinatari; contro queste realtà si convoglia l'aggressività tipica di ogni inizio formativo;
- la seconda fase inizia quando è evidente l'inutilità della prima, la realtà è più complessa e ogni modo di vedere diverso può avere degli aspetti da considerare;
- nella terza fase il gruppo inizia veramente a lavorare, a cercare soluzioni, ad apportare idee, modalità, modi di essere nuovi. La comunicazione non è più stereotipata o impotente, ma finalizzata alla produzione dell'apprendimento;
- a volte il processo giunge anche alla quarta fase in cui non solo si apprende ciò che è stato progettato, ma il luogo formativo diventa laboratorio di innovazione e di idee.

Il formatore che conosce ciò che avviene durante un percorso di apprendimento impara a gestire i processi introducendo alcune attenzioni particolari soprattutto nella fase di apertura.

La presentazione degli obiettivi e contenuti del corso è un momento particolarmente impegnativo perché in questo segmento iniziale entrano importanti obiettivi di tutta l'azione formativa. I due principali sono la presentazione vera e propria del corso nei suoi elementi strutturali e la proposta del contratto psicologico di formazione ²⁴⁴.

L'obiettivo della formazione è il sapere e la promozione, nonché la diffusione e l'aggiornamento dei modi di utilizzo di tale sapere.

Ma la finalità sottesa a tale obiettivo va oltre. Essa ha a che vedere con il significato profondo dell'azione educativa come momento di crescita dei soggetti a cui si rivolge, e come maturazione culturale, sociale, professionale, personale. È in questi termini che l'attività educativa lega apprendimento e cambiamento.

Nella proposta formativa ci può essere il rischio di pensare che i soggetti imparano e le organizzazioni cambiano. Fatto salvo il legame apprendimento-cambiamento, occorre precisare

²⁴³ Cf. *ibid.*, 140-145.

²⁴⁴ *Ibid.*, 184-185; per contratto psicologico di formazione si intende quella modalità di coinvolgimento dei partecipanti della formazione e dei committenti su obiettivi e significati dell'azione formativa, ma anche su metodo e obiettivi didattici da conseguire durante il lavoro.

che i soggetti cambiano in quanto apprendono, mentre le organizzazioni apprendono in tanto in quanto cambiano. Il vero problema per i soggetti è di essere disposti a cambiare mentre per le organizzazioni o istituzioni è di essere disposte ad apprendere.

Il sapere dei soggetti diventa momento di cambiamento nell'istituzione solo ad alcune condizioni.

Il cammino catechistico e i formatori nella catechesi perché cambino hanno bisogno di una formazione pensata e realizzata in termini di processo. Da un lato c'è bisogno di un sistema informativo inteso come insieme di istruzioni, regole, tecniche, linguaggi e procedure finalizzate ad alimentare dei dati, dall'altro si richiede un sistema operativo finalizzato all'esecuzione. L'efficacia della formazione sta nella possibilità di definire concretamente il legame tra apprendistato individuale e cambiamento organizzato, è vincolata dalla loro rispettiva compatibilità e dell'interdipendenza delle azioni.

“Può succedere che, in mancanza di qualcuno o qualche cosa che tuteli le sinergie e il coordinamento del processo, le parti di un'azione formativa si muovano in modo disorganico, sconnesso, concorrenziale, arbitrario pur mantenendo una loro coerenza interna”²⁴⁵.

Inoltre nella logica del miglioramento dell'organizzazione alla formazione va riconosciuta una posizione ed un compito strategico e non meramente gestionale. I tempi della formazione e quindi del cambiamento sono tutto meno che di breve periodo. Assumere un'ottica strategica significa ritrovare più precisi collegamenti tra il processo formativo e quello operativo. Queste operazioni orientano la formazione secondo la configurazione della complessità e quindi ad entrare nella dimensione dell'altro.

4.2. Alcuni aspetti specifici della progettazione formativa a partire dall'altro

Una buona progettazione tiene conto e conosce le caratteristiche strutturali del sistema interessato, sa quali vantaggi si possono ricavare se la formazione si svolge in quel determinato ambiente e struttura²⁴⁶.

Trasformare i bisogni in obiettivi è il primo momento della progettazione formativa e si inserisce tra gli aspetti principali del processo. Si inizia valutando in quale area qualitativa si colloca il bisogno formativo e si stabilisce un obiettivo generale o una meta di apprendimento formativo, questo obiettivo generale è composto da più sottocapacità specifiche che vanno scomposte consapevolmente e messe in sequenza logica.

Gli obiettivi specifici formano come le tessere di un mosaico con le quali si può costruire l'obiettivo generale di apprendimento. È operazione fondamentale e importante disporre queste tessere in sequenza logico-temporale non casuale cercando di cogliere i nessi causa-effetto che le legano tra loro. Questi obiettivi devono essere concreti e verificabili.

La descrizione può apparire fredda nella sua logica, il formatore tiene però conto di molti altri fattori e variabili che influiscono nell'apprendimento. Se gli obiettivi sono stati definiti

²⁴⁵ Cf. VACCARI R., *Le tappe del processo operativo della formazione*, in *Professione formazione*, Angeli, Milano, 1998, 152-153.

²⁴⁶ CAPPUCCI U., *Fattori oggettivi caratteristici dell'azienda di cui tener conto nella progettazione*, in *Professione formazione*, Angeli, Milano, 1998, 188-192.

adeguatamente e specificatamente è relativamente facile individuare le metodologie indicate per ogni obiettivo²⁴⁷.

La progettazione di massima della metodologia formativa avviene dopo aver individuato gli obiettivi e dipende dalla concezione di formazione implicita o esplicita assunta dai responsabili del progetto. Si possono scegliere vari orientamenti metodologici che dipendono dalla concezione di formazione che sostiene il progetto, ma anche dal rapporto che si verifica tra le discipline di riferimento del formatore e la cultura di fondo dell'istituzione²⁴⁸.

La progettazione di contenuti sembra più semplice e chiara perché il concetto di contenuto è da sempre legato ad informazione e nozione. Nella formazione non si possono elencare le nozioni da trasmettere più o meno gerarchicamente, ma è importante chiedersi quali contenuti produrranno movimento e acquisizione di capacità da parte di chi è formato. Per prima cosa il formatore negozierà i contenuti con il committente per poterli inserire correttamente negli obiettivi specifici del progetto, poi verificherà quali contenuti rispondono alla finalità generale proposta dal progetto, e quindi elaborerà in senso stretto i contenuti. Dal progetto di massima si va gradualmente verso l'avvio del progetto in dettaglio²⁴⁹.

Le aree progettative della scelta degli obiettivi, della scelta metodologica e della selezione dei contenuti, sono tenute maggiormente in considerazione quando si fa un progetto formativo, è importante però aver presenti alcuni aspetti specifici che sembrano, a prima vista, meno importanti per cui su di essi ci si concentra meno, ma che possono far procedere o arenare un progetto.

Un aspetto importante è l'articolazione e la durata dell'iniziativa formativa, si può far formazione a giornate o a settimane intere, con degli incontri settimanali o quindicinali, ognuna di queste scelte ha vantaggi e svantaggi.

Durata e quantità vanno progettate sapendo che ad ogni scelta corrisponde un determinato tipo di formazione, per esempio una o due giornate servono per alfabetizzare o sensibilizzare, mentre un corso residenziale crea motivazioni e poiché c'è un forte coinvolgimento emotivo permette il cambiamento degli atteggiamenti.

Un altro elemento da considerare è la sede dello svolgimento del progetto, si può scegliere di fare un corso residenziale oppure incontri nella sede locale; lo spazio deve essere adeguato al tipo di lavoro svolto e le condizioni ambientali non devono generare disagi che disturbano o ostacolano la concentrazione.

Anche la composizione e il numero del gruppo va progettata, perché non è possibile fare un determinato tipo di formazione con un gruppo troppo numeroso o troppo piccolo. La disomogeneità o l'eterogeneità del gruppo è un aspetto che deve essere valutato per i vantaggi e gli svantaggi che ognuna di queste scelte offre.

Sono perciò plausibili, anzi auspicabili pluralità di progetti educativi (di modi di fare formazione), non solo rispetto alla pluralità dei modelli di apprendimento che si rifanno a diverse teorie, ma anche rispetto alle possibilità che si verificano e richiedono più di un modo di apprendere, che sollecita perciò differenti processi soggettivi²⁵⁰.

²⁴⁷ Per la scelta del modello e del metodo ci siamo confrontati con LIPARI D., *Idee e modelli di progettazione nei processi formativi*, Ed. Lavoro, Roma, 1987; GOGUELIN P., *La formazione/animazione. Strategie, tecniche, modelli*, Isedi, Torino, 1991.

²⁴⁸ Nel caso dell'istituzione ecclesiale normalmente si dà poco valore a questo aspetto pensando che i principi di per sé si travasino nel progetto senza adeguate scelte metodologiche, per cui si verificano casi in cui modi di condurre la formazione scombinano l'idea guida.

²⁴⁹ Cf. GHIOTTO G., *La formazione per l'impresa: manuale per consulenti e formatori*, Angeli, Milano, 1996, 105-116.

²⁵⁰ QUAGLINO G.P., *Fare formazione*, Il Mulino, Bologna, 1985, 111.

Un altro aspetto da esaminare è quello del ruolo del formatore o dell'équipe formativa, la suddivisione dei compiti, il ruolo di guida o di coordinamento, di docenza o di animazione sono elementi che vanno pensati, progettati e scelti, magari alternandoli, e non lasciati mai al caso²⁵¹.

Al termine, dopo aver preso in considerazione gli elementi principali e quelli specifici della progettazione, il formatore e/o l'équipe definisce una sequenza di fasi e di passi che saranno diverse secondo il tipo di progetto pensato e richiesto²⁵².

Un altro momento importante nella fase di attuazione è il monitoraggio ossia la raccolta di informazioni relative alle modalità di interazione, alle aree di contenuto, alle dimensioni di criticità. Perché il monitoraggio sia utile nella formazione deve avvalersi di documenti e testi oggettivi, arricchiti da osservazioni. L'incontro conclusivo deve prevedere momenti di verifica formale o informale a seconda del tipo di percorso formativo attuato, ci può essere una prova finale o semplicemente una riconsegna attiva di ciò che è avvenuto nel cammino. È importante valutare ciò che il soggetto ha appreso e modificato dentro di sé ma valutare anche altri aspetti più legati al gruppo e ai formatori²⁵³.

Questo momento conclusivo costituisce anche un momento formativo importante per il formatore perché ripercorre mentalmente i passaggi più importanti e le procedure attivate fin dal momento in cui ha accolto la prima domanda di formazione. Alla luce del “senno di poi” alcuni aspetti problematici appaiono più chiari.

Se le proposte fatte hanno credito, quando si entra in un rapporto formativo non si usa un linguaggio, come fosse uno strumento, ma in certo modo si abita il linguaggio. La sincerità della relazione con l'altro diviene luogo dove si produce una venuta di Dio, e dà senso all'operare producendo trascendenza.

²⁵¹ MORELLI V.-WEBER C., *Passione e apprendimento. Formazione-intervento: teoria, metodo, esperienze*, Cortina, Milano, 1996, 1-8.

²⁵² BALDINI E., *Punti di attenzione operativa nella progettazione formativa*, in AMIETTA P.L. et alii, *Professione formazione*, Angeli, Milano, 216-221.

²⁵³ Cf. GHIOTTO G., *La formazione*, cit., 147-153.

LA CATECHESI DEGLI ADULTI NELLA DIOCESI DI FIRENZE.

RIFLESSIONI A PARTIRE DA UN'ESPERIENZA

Serena Noceti*

“Mostrami la tua umanità e io ti dirò chi è il tuo Dio”

(Teofilo di Antiochia)

Troppo spesso la progettazione pastorale e catechistica delle parrocchie come delle chiese locali è pensata a partire dagli interessi di chi la promuove o appare improntata a una lettura della realtà dei *destinatari* che tradisce precomprensioni acritiche e schemi interpretativi previi di chi, investito di una responsabilità pastorale, si trova a dover inventare, decidere, animare i percorsi comuni. La consapevolezza di quanto questa *via facile* segni la vita pastorale e la condizioni nei suoi presupposti come anche nelle diverse attività proposte spinge oggi molti - singoli operatori, teologi, catecheti, ma anche chiese locali - a un profondo ripensamento della *forma* di catechesi e di pastorale vissute. Quanto segue rappresenta il tentativo di riflettere criticamente sull'esperienza di catechesi sviluppata nella chiesa locale di Firenze negli ultimi dieci anni proprio in ordine a un rinnovamento del vivere ecclesiale e della formazione dei soggetti credenti, che possa essere colto sotto la cifra del *partire dall'altro*.

a. Dall'esperienza sinodale un nuovo stile di chiesa

L'origine del percorso di rinnovamento della catechesi può essere individuata nel sinodo diocesano, celebrato negli anni 1988-1992; esso ha rappresentato, infatti, un'esperienza particolarmente coinvolgente e significativa in ordine alla figura ecclesiale, soprattutto per la metodologia adottata (una consultazione di base in piccoli gruppi nelle case, contraddistinta da un confronto costante con il testo biblico), che ha permesso la scoperta di essere comunità cristiana in ascolto della Parola di Dio, comunità dei credenti in cui tutti i cristiani possono e devono offrire un proprio e singolare contributo per il bene comune. La scelta di privilegiare l'evangelizzazione, con un progressivo superamento della tradizionale prospettiva sacramentalizzante, e il superamento di una visione ecclesiologica ecclesiocentrica a favore di una lettura della storia come luogo della venuta del Regno di cui la chiesa è serva non sono stati che il frutto di questo percorso ecclesiale di discernimento comunitario. Due scelte in particolare hanno poi concretamente tradotto l'intuizione sinodale: l'impostazione dell'ordinario cammino della diocesi sotto l'ottica di una *sinodalità ordinaria*, intesa come processo di un *dare parola-ascoltare* tutte le componenti diocesane (parrocchie, associazioni, movimenti) ai vari livelli ogni anno su un tema pastorale, a cui far seguire la lettera pastorale del vescovo elaborata in recezione e dialogo su quanto emerso; la strutturazione della catechesi intorno a due prospettive basilari, la priorità accordata alla catechesi degli adulti e la differenziazione delle proposte catechistiche

* Assistente di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale a Firenze, docente di Ecclesiologia presso lo Studio Teologico Interdiocesano di Camaiore, responsabile del settore "catechesi adulti" dell'ufficio catechistico della diocesi di Firenze.

tenendo presente il soggetto coinvolto (a partire dalla sua condizione esistenziale, dalla fase della vita che sta vivendo e dalle richieste e bisogni di tipo esistenziale e religioso che mostra).

A dieci anni da questa scelta la catechesi degli adulti è impostata oggi secondo due tipi di proposte: piccoli gruppi biblici di adulti, accanto a specifici percorsi di evangelizzazione e di riscoperta dei contenuti della fede cristiana, rivolta a catecumeni, cresimandi adulti, famiglie con bambini in età prescolare. La riflessione che proponiamo si concentra in particolare sulla prima e l'ultima delle forme proposte, che appaiono maggiormente originali e significative quanto alla fatica e alle possibilità inedite offerte dal *partire dall'altro*²⁵⁴.

b. La Parola, le parole

I piccoli gruppi (attualmente sono 1.100 e coinvolgono circa 13.000 persone) sviluppano la loro vita a partire da una duplice intuizione: dare spazio alla Parola di Dio letta nella vita e dare spazio alla parola di tutti. La lettura e la riflessione su un libro biblico, scelto ogni anno dal vescovo e consegnato a tutta la diocesi perché divenga l'anima della formazione e crescita della chiesa locale, vengono vissute con l'apporto di tutti, il dialogo, un confronto che valorizzi, in modo *adulto*, le esperienze di vita e di fede di ognuno. La vita è colta come vero e proprio luogo teologico, *spazio* di una Parola che si rivela e ci interpella, personalmente e come comunità. Un animatore guida la riflessione comune, cercando di garantire una certa correttezza esegetica nell'accostamento al testo biblico, come anche di curare l'interazione vita-Parola. L'Ufficio catechistico predispone un sussidio e propone iniziative di sostegno e formazione degli operatori (psicopedagogica, metodologica, biblica). In particolare sono nate undici *Scuole Bibliche* (che coinvolgono circa 900 persone), che favoriscono l'acquisizione di competenze bibliche maggiori relative al testo in esame.

L'esperienza è contraddistinta da un forte carattere laicale e il fatto che i *protagonisti* siano i laici, che si scoprono finalmente *i veri addetti ai lavori* (come taluni amano definirsi), è il primo e più rilevante segnale del *partire dall'altro*; l'*altro* che è il laico in una chiesa troppo spesso definita da un tratto clericale, che vede solo nel prete *colui che sa, che può, che agisce*. La dinamica comunicativa attivata non va più dal prete al laico, da chi sa (di teologia) a chi non sa, ma si sviluppa secondo una dinamica orizzontale, pluridirezionale, a rete, in uno *scenario* in cui *tutti* hanno diritto/dovere di parola e in cui *tutti* sono *affidati alla Parola*. La casa, luogo delle relazioni primarie e della vita quotidiana, è lo spazio avvertito dall'*altro divenuto soggetto* come adeguato per questa comunicazione. Spazio *altro* rispetto alla nostra tradizionale prassi pastorale, che incentra le sue proposte sui locali parrocchiali, l'oratorio, la canonica. La casa rinvia la Parola alla vita in modo naturale e contribuisce a modificare sostanzialmente il senso della catechesi. La casa determina uno stile di accoglienza per tutti, che favorisce per altro la presenza nei gruppi di molti non praticanti.

Perché l'esperienza comunicativo-relazionale e formativo-catechetica risulti significativa appare, a distanza di dieci anni dall'inizio, sempre più necessaria la formazione degli operatori sul piano psico-pedagogico: capire l'altro che è il componente del gruppo, con i suoi bisogni e desideri, con i suoi dubbi e le sue domande, con le sue esperienze e i suoi pregiudizi, metterlo in condizione di esprimersi e di offrire il contributo per la costituzione del Noi comunitario, è necessità imprescindibile per una buona animazione e per il consolidamento dei gruppi di adulti. *Insegnare* a partire dall'altro diventa un orizzonte possibile e urgente per la formazione degli animatori.

²⁵⁴ Le due esperienze qui presentate vengono illustrate in forma più ampia nei due seguenti articoli: NOCETI S., *Chiesa serva della Parola. La pastorale biblica nella diocesi di Firenze*, in «Parole di Vita» 46(2001)5, 56-59; Ead., *Occasioni di grazia e cammini di fede*, in «Ambrosius» 78(2002)2, 189-203.

c. La coppia, il bambino

La seconda esperienza, nata cinque anni fa, trova la sua origine proprio dalla scelta consapevole e riflettuta di impostare le attività dell'ufficio catechistico mettendo al centro le persone, con la loro vita, le loro richieste, le loro esperienze esistenziali, tenendo presente in particolare le modalità proprie di apprendimento e formazione dell'adulto. Riconoscere la ricchezza vitale legata all'esperienza del diventare genitori, correlata alla lucida denuncia del *vuoto pastorale* derivante dall'assenza delle famiglie con bambini piccoli che le comunità parrocchiali non coinvolgono mai direttamente dopo il battesimo, ha portato all'elaborazione di un primo progetto di evangelizzazione per famiglie con bambini in età prescolare (0-6 anni). È la proposta di un percorso di crescita nella fede che vede come protagonista la famiglia nel suo insieme (il genitore, la coppia, il bambino); un processo di co-educazione *nella fede* pensato a partire dal normale svolgimento della vita familiare, nella trama delle relazioni e nei ritmi del quotidiano, colti come spazio *opportuno* per annunciare e capire il vangelo; un imparare a credere insieme, a partire da un annuncio che orienta a una vita in pienezza, senza creare *recinti di sacro*. Gli incontri parrocchiali proposti ai genitori e ai figli sono quindi finalizzati alla presa di coscienza che il vero spazio di crescita nella fede è la vita quotidiana della famiglia stessa e che protagonisti di questa *pastorale* non sono i catechisti o altri addetti ai lavori, ma i genitori e i figli, reciprocamente. Gli incontri parrocchiali rimandano al tessuto familiare, con i suoi tempi, i suoi riti, i suoi linguaggi.

Al centro della proposta, che viene pensata (quanto a tempi, linguaggi, periodicità) *a partire dall'altro* che è la famiglia con bambini piccoli di oggi, non sono tanto i contenuti da trasmettere, quanto le persone con i loro dinamismi comunicativi e relazionali, nei quali e attraverso i quali avviene la formazione tanto del bambino, quanto degli adulti genitori. Si tratta, infatti, di un processo di formazione integrato di *esperienza della fede* (che vive anche il bambino, fin da piccolissimo) e di *sapere (tematizzato) della fede*, che in forme diverse vede come protagonisti i genitori, come anche il bambino (soprattutto dopo i tre anni di età).

La coppia (tra i 25 e i 45 anni) e il bambino (tra 0 e 6 anni), i grandi assenti della abituale prassi pastorale, sono l' *altro* che qui è al centro. Se il ritmo di vita che segna i genitori può apparire sfavorevole, per l'intensità e l'oggettiva difficoltà di coniugare lavoro e famiglia, la condizione esistenziale che li abita appare particolarmente preziosa e favorevole. L'esperienza del dare la vita, del generare, del prendersi cura, apre *quasi naturalmente* a considerare la dimensione religiosa dell'esistenza. Anche il bambino poi è colto, secondo le recenti acquisizioni psicopedagogiche, nel suo essere soggetto interpellante e non solo come destinatario di contenuti da apprendere. Partire da questi *altri* allarga la pastorale ad *altri* tempi, luoghi, linguaggi: i *loro* tempi, luoghi (la casa, il parco giochi, la ludoteca), linguaggi (penso alla narrazione), quelli dell'educazione umana integrale, che interagiscono con le parole della fede.

d. Un presupposto di fede e le sue implicazioni

Un presupposto basilare di fede sottostà a entrambe le proposte: ciò che Dio rivela agli uomini ha sempre una portata esistenziale, d'altra parte tutti gli aspetti dell'esistenza umana possono e devono essere illuminati dalla Parola di Dio. La Parola della rilevezione cristiana è sempre relativa, infatti, all'umano integrale e non rinvia mai a una sfera di un presunto sacro separato dal profano. La tradizione ebraico-cristiana ci apre alla considerazione della santità di Dio che si

manifesta nella storia e la segna del suo proprio carattere; la venuta di Gesù, uomo nuovo e *compiuto* (GS 22), poi ci apre a considerare secondo virtualità inedite questa interazione costitutiva di teologico e antropologico.

Questi elementi non devono abitare solo la riflessione dei teologi, ma devono diventare patrimonio comune di tutti i cristiani, innervare la coscienza credente di ognuno, perché possa darsi una nuova figura ecclesiale, e soprattutto devono sempre più alimentare quella coscienza responsabile del credente che sviluppa un servizio – intelligente e coraggioso – in ordine alla crescita della comunità cristiana. La prassi pastorale è chiamata sempre più ad assumere questa prospettiva e riconoscere che essa di per sé postula la necessità di ascoltare e recepire la parola interpretativa di tutti i cristiani (e in fondo, di tutti gli uomini). Ognuno, infatti, è portatore di una singolare e unica vicenda esistenziale, apportatrice di un inedito necessario per il bene della comunità, per la sua comprensione dell'evangelo, e deve essere posto in condizione di esprimersi e offrire il proprio contributo. Ogni *altro* mi si manifesta secondo un carattere (teologico) di *necessità per me/per noi*.

Impostare le scelte pastorali a partire da questo orizzonte di motivazione porta poi con sé – come l'esperienza ha rivelato - alcune conseguenze e disegna alcune implicazioni che devono essere tenute presenti in ordine a una lettura critica di quanto proposto e vissuto.

Partire dall'altro adulto – la prima scelta che abbiamo posto in atto cercando un modo *altro* di vivere la catechesi – ha messo, infatti, in primo piano il valore della libera scelta che l'adulto con consapevolezza vuole e può fare. Questo chiede all'animatore e al responsabile della vita parrocchiale la fatica del rischio e apre lo spazio dell'attività che si vorrebbe sicura e definita alla logica della fiducia: l'animatore non sa mai cosa avverrà nella famiglia che sceglie il cammino di evangelizzazione post-battesimale; il prete non sa cosa avverrà nel gruppo biblico... Si tratta però di un innegabile guadagno se letto nell'ottica della logica evangelica, mai impositiva, sempre rispettosa, mai impaziente quanto ai risultati.

Così pure *partire dall'altro* considerandolo soggetto di una parola necessaria (per il battesimo che ha ricevuto e prima di tutto per la sua stessa soggettualità di persona umana, che vive e pensa) chiede alla comunità cristiana e ai suoi operatori di promuovere modelli di comunicazione nuovi, in cui è mutato il punto di emissione del messaggio (tutti i punti della rete) e la direzione della comunicazione stessa (non più verticale, ma orizzontale). Questo comporta significativi spostamenti nella forma di autodefinizione della comunità e nella sua configurazione organizzativa, non ancora sperimentati e per questo temuti e talvolta osteggiati.

Partire dall'altro insegna poi alla comunità che il nodo oggi tanto avvertito della necessità di un nuovo linguaggio nella comunicazione della fede non può essere risolto con lo sforzo compiuto da operatori (preti e laici) di riformulare i concetti tradizionali in un modo più adeguato all'oggi, ma deve essere affrontato prima di tutto mettendo tutti i battezzati in condizione di essere *soggetti di parola* nella comunità (il *dare parola a tutti* di don Milani); saranno loro a trovare il modo di *ri/esprimere* (più che tradurre) i grandi contenuti della fede ricevuta, ri-ascoltata, ricompresa nell'alveo di una chiesa *comunità interpretante* (dove la Parola non risuona scissa dalla vita).

Partire dall'altro comporta anche – nel caso del postbattesimo – l'accettare la richiesta *religiosa* dell'altro, con i motivi che la sostengono per quanto non compiuti o talora insufficienti. La richiesta del battesimo neonatale non viene così elusa, ma collocata all'interno di un più vasto processo di formazione nella fede cristiana, che oltrepassa il sacramento e la preparazione a esso, per aprirsi alla vita quotidiana, al quale *l'altro* (la coppia, il bambino) viene chiamato. Una lenta, ma preziosa e significativa trasformazione del modello catechistico è resa possibile proprio a partire da questa scelta.

Partire dall'altro include poi necessariamente privilegiare i luoghi dell'altro, i suoi spazi esistenziali, quelli in cui si sente sicuro e quelli nei quali costruisce la sua identità (la casa, in particolare); un necessario decentramento per la comunità cristiana. Anche se essa sperimenta in questo il faticoso abbandono dei luoghi nei quali ha riposto la sua sicurezza e identificazione (i locali parrocchiali, le canoniche, la chiesa), questa esperienza ha permesso alla nostra chiesa locale di riscoprire concretamente che la vita cristiana non si dà in recinti protettivi (e alienanti) di spazi e di tempi sacri, ma nella ferialità del quotidiano e negli abituali tessuti relazionali che fanno il nostro umano.

Partire dall'altro comporta soprattutto *imparare dal rifiuto*. L'altro ha sempre la possibilità di non accogliere la mia proposta, la mia interpellazione, il mio appello a esprimersi, ma in questo sta, a mio parere, una delle più grandi chance per la chiesa. In caso di rifiuto, infatti, la comunità cristiana si trova nella condizione di dover ri-annunciare il vangelo, dal momento che essa non può farne a meno, pena la perdita della sua stessa identità; allo stesso tempo essa non può riproporre nello stesso modo quanto già espresso nella forma dell'appello come dell'annuncio. È proprio il rifiuto che la costringe a riflettere con maggior profondità sul contenuto come anche sulla forma di proposta; il nuovo annuncio dovrà tenere presenti le obiezioni dell'interlocutore, le sue domande, i suoi dubbi e questo faticoso processo di confronto con l'altro, quando l'altro vuole rimanere altro rispetto a noi, costringerà il credente a ripensarsi e a comprendere meglio quanto lo definisce nel più profondo (cf. GS 44).

Infine, *partire dall'Altro* che è il Signore, incontrato nella sua Parola sempre interpellante, costringe tutti alla ricerca di forme sempre nuove di vita credente e di comunicazione della fede. La verità non ci appare più come possesso dai contorni chiari che alcuni trasmettono ad altri, ma eredità alla quale siamo chiamati insieme, che ci sarà data nel compimento ultimo del Regno.

IL VANGELO A BALLARÒ.

UN'ESPERIENZA DI CATECHESI POPOLARE TRA I FANCIULLI IN UN QUARTIERE DEL CENTRO STORICO DI PALERMO

Salvatore Franco*

Come introduzione desidero rifarmi al numero 192 del Direttorio Generale per la Catechesi dove si afferma: “Il servizio della fede oggi tiene in grande conto gli ambienti o contesti di vita, giacché ivi la persona svolge concretamente la propria esistenza, riceve influssi e li dona, esercita le proprie responsabilità. In linea generale ed esplicativa, vanno ricordati due ambienti maggiori, rurale ed urbano, che richiedono forme differenziate di catechesi. (...). La catechesi alla gente della città deve tener conto di una varietà talora estrema di situazioni che vanno da aree esclusive di benessere a sacche di povertà ed emarginazione. (...). Per ciascuno di questi ambienti occorrerà pensare adeguatamente il servizio della fede, valorizzando catechisti preparati, producendo sussidi opportuni...”.

Nella luce di questo passo desidero presentare due quaderni di catechesi popolare a sussidio ai catechismi CEI *Io sono con voi* e *Venite con me*, in riferimento al primo anno di catechesi dei fanciulli. I titoli dei due quaderni sono: *Non abbiate paura: Io sono con voi* (sussidio per il primo volume) e *Non abbiate paura: Venite a me voi tutti* (per il secondo), entrambi editi dall'editrice della mia Congregazione: i Missionari Oblati di Maria Immacolata. Il titolo della collana è *Il Vangelo a Ballarò*; questo nome identifica il quartiere del centro storico di Palermo nel quale ho svolto il mio ministero di sacerdote dal 1990 al 2001.

Il contesto

Per cogliere il contesto in cui mi sono trovato a svolgere il mio ministero, occorre pensare a Palermo come composta da due città compresenti l'una nell'altra: quella del centro storico e quella più moderna.

Con i bombardamenti della seconda guerra mondiale è iniziato un graduale spopolamento del centro storico, che ha portato la città ad uno sbilanciamento sulla periferia. Questo processo ha interessato particolarmente una grande parte della popolazione popolare e medio-popolare che si è trovata a dover abitare in quartieri lontani dal centro ma a continuare a svolgere di fatto la propria vita sociale e culturale laddove sono le proprie origini.

“Ballarò” è il nome di uno dei più antichi mercati di origine araba che ancora sopravvivono a Palermo. Esso è il cuore vitale del quartiere Albergheria ed è teatro della vita quotidiana del popolo che di giorno vi passa e trova in esso un luogo di relazioni, di legami con le proprie radici e di possibilità di acquistare a prezzi modesti generi di prima necessità.

Le case, moltissime delle quali ancora diroccate e in pessimo stato, sono spesso abitate dagli strati più poveri della popolazione e da extracomunitari che si trovano a proprio agio in un ambiente abituato da secoli all'incontro con altre culture.

* Sacerdote della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata, attualmente vive a Firenze.

La sera può capitare di vedere aggirarsi molte persone straniere mentre tutto intorno si avvolge di un silenzio oscuro: piuttosto che quartiere dormitorio l'Albergheria può chiamarsi dunque "quartiere diurno".

Catechesi e alfabetizzazione

Frequentando la gente del quartiere notavo spesso la profonda differenza che si può riscontrare tra una persona anziana del luogo e una persona più giovane. Nella prima, oltre che una fede più radicata e devota, trovavo anche una visione morale della vita e una cultura fatta di storia, tradizioni, proverbi, esperienze ereditate dal passato, capacità di lettura. Tutto ciò era spesso del tutto assente nella seconda. Era come trovarsi di fronte a degli uomini scollegati dal proprio passato e senza più un'identità e spesso senza nemmeno un'istruzione sufficiente per poter leggere o scrivere con agio.

Un riflesso di ciò si aveva nella condizione delle scuole del quartiere, caratterizzate dalla presenza di molti ragazzi che non concludevano gli studi dell'obbligo e di moltissimi che non riuscivano ad imparare a leggere e scrivere correttamente.

Le famiglie si rivolgevano spesso alla chiesa per poter soccorrere i propri figli nelle difficoltà scolastiche, e per questo era nato in Parrocchia un servizio di sostegno scolastico.

Una cosa di cui mi cominciavo a rendere conto, dopo una lunga frequentazione dei ragazzi, era la diversità del comportamento e dell'apprendimento del fanciullo nel contesto scuola o dopo-scuola e in quello del catechismo.

Lo stesso fanciullo, che si presentava ribelle e svogliato a scuola, nell'ambiente del catechismo assumeva un comportamento e un rendimento decisamente migliore.

È in questo modo che ho potuto cogliere con forza il valore educativo e "istruttivo" che può avere la fede: la figura di Gesù e l'immagine di Dio Padre o della Santa Vergine suscitano emozioni e interesse che nessuna disciplina scolastica riesce a comunicare a questi fanciulli. Ho potuto così comprendere dal vivo l'originalità ed efficacia della "pedagogia della fede" di cui parla il Papa nella Catechesi Tradendae²⁵⁵.

Per i fanciulli del quartiere la scuola era una costrizione, di cui non si riusciva a comprendere l'utilità nella vita visto che l'ambiente era composto da persone che ne facevano volentieri a meno, anche se poi desideravano in effetti che i propri figli avessero un'istruzione e potessero sperare in un futuro migliore. A differenza della scuola il catechismo invece preparava all'incontro con una Persona, di cui si intuiva l'Amore fedele e l'aiuto pieno di sollecitudine.

Occorreva per questo sviluppare una catechesi che potesse coniugare l'esperienza di fede, la conoscenza della dottrina cristiana e la promozione dell'istruzione scolastica e culturale. Nacque in questo contesto l'idea che ha portato alla nascita di quello che ho poi chiamato "Cate-scuola".

Il problema del linguaggio

Il primo scoglio con il quale, insieme ai miei collaboratori (tutti molto giovani), mi sono dovuto scontrare è stato la differenza del nostro linguaggio e dei testi scolastici rispetto a quello dei fanciulli: pieno di astrazioni e di riferimenti a cose mai viste o conosciute il primo, concreto e pieno di forme dialettali e di riferimenti al contesto di vita il secondo. Ciò accadeva in quanto il

²⁵⁵ N. 58.

linguaggio esprime la forma di pensiero e di vita delle persone: si parlava e si tentava disperatamente di leggere per questo due lingue in molti tratti diverse²⁵⁶.

Il primo tentativo fu quello di utilizzare piuttosto l'educazione all'immagine e l'utilizzo di disegni corredati da brevi didascalie. In questo mi lasciai ispirare da un libricino di Jean Vanier: *Ho incontrato Gesù*²⁵⁷.

Prima di affrontare il testo di catechismo si narrava ai fanciulli la storia della salvezza, aiutandoli a conoscere Gesù con l'aiuto dei disegni che una piccola sorella di Charles De Foucauld aveva realizzato a commento del semplice testo di Jean Vanier. Nella nuova edizione del Catechismo della CEI *Io sono con voi* ho notato in seguito che la stessa sorella è stata scelta per un servizio simile.

I fanciulli apprezzavano questo libricino che potevano anche colorare ma eravamo ancora lontani dall'aver risolto i nostri problemi: si sentiva infatti il bisogno di dare ai fanciulli un testo che potessero tenere con sé e in cui ritrovare riassunti i temi principali del percorso catechistico in un linguaggio a loro ancora più familiare.

Nei due quaderni di catechismo realizzati si potranno, per questa ragione, trovare spesso delle espressioni dialettali seguite dalla loro traduzione in italiano. In ogni caso il linguaggio utilizzato ricalca molto quello comunemente parlato dai fanciulli e dalla gente del quartiere.

Anche l'iconografia è stata realizzata tenendo conto della sensibilità dei fanciulli i quali, forse perché costretti a crescere troppo in fretta, non amavano vedere Gesù raffigurato come un personaggio da fumetti ma così come lo raffigura la tradizione.

Una delle catechiste, Patrizia D'Angelo, laureata in pedagogia, ha realizzato per questo, dopo lunga e meditata elaborazione, le immagini che corredano le pagine dei quaderni, arricchite poi da decorazioni che vogliono sdrammatizzare il contenuto spesso impegnativo dei temi trattati e delle stesse illustrazioni.

Metodologia didattica

Le unità didattiche sono composte da due o tre coppie di pagine. Nella pagina a sinistra troviamo il messaggio ("Traditio") e in quella a destra la proposta di lavoro fatta al fanciullo: frasi da completare, preghiere o nozioni da imparare e ritenere, risposte da dare, passaggi da celebrare come riti di consegna come ad es. quello del "Padre nostro" ("Reddito"). La Consegna ("Receptio") è affidata allo svolgimento dell'attività in classe e, nella speranza, al lavoro personale del fanciullo da solo o in altri contesti come quello familiare²⁵⁸.

I riferimenti al catechismo CEI sono offerti come note che danno al catechista la possibilità di utilizzare il catechismo ufficiale seguendo il "torrente sotterraneo" di un percorso legato all'anno liturgico. In questo modo i testi dei catechismi CEI sono costantemente utilizzati soprattutto in classe tenendoli a disposizione sui banchi.

In classe i bambini sono seduti attorno a tavoli da lavoro²⁵⁹ e ogni aula è corredata di materiale per disegnare, colorare e di testi illustrati. Le lezioni non sono concepite come "frontali" ma

²⁵⁶ Cf. BONINO S.- REFFIEUNA A., *Psicologia dello sviluppo e scuola elementare. Dalla conoscenza all'azione*, Giunti, Firenze, 1999, 88-89.

²⁵⁷ *Ho incontrato Gesù, mi ha detto ti voglio bene. Storia dell'Amore di Dio attraverso la Bibbia*, Messaggero, Padova, 1988.

²⁵⁸ Cf. BONINO S. – REFFIEUNA, *Psicologia dello sviluppo*, cit., 88-89.

²⁵⁹ Cf. TRIANI P., *Socializzazione e lavoro di gruppo*, De Agostini, Novara, 2000, 1-13.

all'interno di un dialogo tra i fanciulli, il catechista e la Parola del Signore. Sono previste visite a chiese, luoghi e persone.

Anche se vanno scomparendo in quanto soppiantate dalle videocassette, ho trovato molto utili le vecchie diapositive²⁶⁰ che consentono una migliore educazione all'immagine e una partecipazione più coinvolgente dei fanciulli nonché un migliore apprendimento secondo il principio della doppia codifica²⁶¹.

Nel dialogo orante tra Cristo e Chiesa

Una delle difficoltà che spesso riscontravo nei catechisti era quella dello scollamento tra l'esigenza di seguire un filo narrativo e l'immersione della catechesi nella vita liturgica della chiesa. I catechismi della CEI sono profondamente radicati nell'anno liturgico e questo portava sempre a dover sacrificare o il programma catechistico, che prevedeva la spiegazione di determinate nozioni, o l'essere a tempo con le sequenze previste dalla liturgia.

Questa difficoltà mi fu d'aiuto per capire che si doveva cominciare a fare una nuova esperienza di catechesi più celebrativa, più inserita all'interno del dialogo tra Cristo e la Sua Chiesa, tra Cristo e un popolo orante e in cammino.

Chi era il vero catechista se non il Signore Gesù che comunica il Regno con le parole e con i segni ai suoi piccoli discepoli? Piuttosto che parlare di Gesù non dovevamo fare in modo che fosse, in qualche modo, Gesù stesso a parlare?²⁶²

Ecco che al posto dell'incipit con cui in ogni celebrazione della Parola si introduce la Lettura del Vangelo: "in quel tempo", veniva posto "Gesù mi dice", dove il tempo al presente rende l'idea della attualità nello Spirito Santo di Colui che promette: "Io sono con voi". Molte delle lezioni cominciarono ad essere fatte per questo in una cappella preparata appositamente e ricavata da una vecchia stanza. Qui si poteva notare un netto miglioramento dell'attenzione e della partecipazione dei fanciulli.

Nella vita della chiesa locale e universale

L'idea che il contesto e l'ambiente umano in cui si svolgeva la lezione aveva un notevole influsso²⁶³ mi portò alla convinzione che dovevamo partire dall'ambiente in cui viveva il fanciullo: il quartiere e la vita di ogni giorno e più profondamente la stessa vita della chiesa in cui era stato immerso nel giorno del suo battesimo²⁶⁴.

Normalmente i nostri programmi catechistici terminavano con il tema della Chiesa all'interno del quale si parlava dei Sacramenti. Non dovevamo forse invece partire dalla Chiesa: dall'esperienza del Signore presente in essa e dall'azione dello Spirito e in questa inserire la narrazione della vita di Gesù e tutti i temi catechistici?

²⁶⁰ Cf. LASCONI T. - QUAGLINI G. - CIBIEN C., *L'arte del comunicare. I linguaggi della catechesi*, Paoline, Milano, 1990, 122-123.127.

²⁶¹ Cf. BONINO S.-REFFIEUNA, *La psicologia dello sviluppo*, cit., 171-174.

²⁶² Cf. CAVALLONI G., *L'arte di fare catechismo. Metodologia*, Paoline, Roma, 1988, 15-16.

²⁶³ Cf. FONZI A. (ed.), *Manuale di psicologia dello sviluppo. Storia, teorie e metodi. Lo sviluppo cognitivo, affettivo e sociale nel ciclo della vita*, Giunti, Firenze, 2001, 56-57. Per un maggiore approfondimento: BRONFENBRENNER U., *Ecologia dello sviluppo umano*, Il Mulino, Bologna 1986.

²⁶⁴ Cf. ALETTI M., *La religiosità del bambino. Approccio psicopedagogico per insegnanti di religione e catechisti*, Elledici, Leumann-TO, 1993, 51-52.

Questa convinzione mi sembrava suffragata dalla stessa strutturazione dei catechismi CEI che presuppongono la vita della chiesa e di una famiglia praticante e al completo e, mi permetto di aggiungere, “senza molte difficoltà”.

Le prime lezioni dovevano quindi aiutare i fanciulli a scoprirsi membri della chiesa e di una chiesa radicata nella vita del proprio quartiere. I fanciulli dovevano partire per questo dal chiedersi: “Da chi è composta la nostra chiesa, quale eredità ha lasciato la vita dei cristiani che avevano frequentato la parrocchia prima di noi?”

Pietà popolare e liturgia

Fino agli anni quaranta il centro storico di Palermo si presentava disseminato di chiese e di piccole comunità cristiane attive che avevano nelle confraternite un modello di associazionismo e di solidarietà. Attraverso la multiforme presenza di religiosi e l’attività pastorale della Parrocchia si diffondeva tra il popolo una cultura cristiana ben amalgamata ai valori presenti nella cultura tradizionale.

Di qui è nato il riferimento, che si è dato nei due quaderni, alla pietà popolare considerata come testimone di un’esperienza religiosa comunque facente parte delle radici culturali e spirituali del popolo a cui si appartiene.

Itinerario del primo quaderno

Il primo quaderno di catechismo, dopo una introduzione riguardante il tema del proprio nome, della famiglia in cui si è nati²⁶⁵ e delle prime preghiere che si dovrebbero già apprendere in essa, accompagna il fanciullo nel mercato prendendo spunto dalla vita dei commercianti, dalle persone che fanno la spesa per le proprie famiglie, dalla visita delle chiese presenti. Guida di questo primo approccio è la parabola del mercante in cerca di perle preziose.

Uno dei momenti formativi è quello che prevede l’incontro con persone anziane del quartiere per apprendere dalla loro viva voce testimonianze della fede del passato e raccogliere preghiere in dialetto a loro care.

Punto di riferimento di questo percorso è stato il n. 54 della *Catechesi Tradendae* nel quale il Papa, indicando al metodo catechistico la via della valorizzazione degli elementi validi della pietà popolare, fa riferimento esplicito a quelle “certe preghiere facili da comprendere, che tante persone semplici amano ripetere”.

Ho potuto per esempio constatare come era effettivamente toccante per i fanciulli ritrovare, tra le pagine del loro sussidio di catechesi, la preghiera in siciliano ricordata a memoria dalla mamma di uno dei nostri giovani più grandi.

Il cammino verso la conoscenza della persona di Gesù è compiuto presentando le figure dei Santi, con l’ausilio delle piccole immagini di essi che i fanciulli amano conservare, e soprattutto attraverso la testimonianza di un santo nato e vissuto proprio in quel quartiere: il beato Giacomo Cusmano, fondatore dell’istituto “Boccone del povero”²⁶⁶. Dai Santi si passa quindi alla presentazione dell’Angelo custode e della Vergine Maria, dei suoi diversi attributi e delle diverse immagini che la pietà popolare le ha dato e che si ritrovano nelle chiese e nelle edicole della strade.

²⁶⁵ BONINO S.-REFFIEUNA A, *Psicologia dello sviluppo*, cit., 166-167.

²⁶⁶ Cf. FALZONE M.T., *Giacomo Cusmano*, Sciascia, Caltanissetta – Roma, 1992.

Questo percorso porta al figlio di lei, Gesù, visto nella sua funzione di Maestro che racconta in colloqui amichevoli della sua venuta, di ciò che faceva da piccolo e in particolare del suo Padre e di come lo pregava²⁶⁷. In questo contesto avviene la consegna liturgica del “Padre nostro”.

Emotività e difficoltà di apprendimento

Lo scoglio più profondo con cui si scontrava il tentativo di far apprendere qualcosa a questi fanciulli era l'insicurezza che vivevano²⁶⁸; essi infatti presentavano spesso dei comportamenti a prima vista illogici ma che poi si è amaramente scoperto suscitati da esperienze insane che li vedevano anche coinvolti in abusi di vario genere, soprattutto nell'ambito sessuale.

Il profilo psicologico del fanciullo che si rifletteva in questo contesto era quello dunque della estrema fragilità, nascosta da una corazza di durezza e indifferenza che però si scioglieva nel contatto affettivo²⁶⁹.

Quando si faceva il doposcuola a questi piccoli, ciò che più colpiva era l'insicurezza nello svolgere compiti soprattutto scolastici²⁷⁰: un esempio per tutti era la scena del fanciullo che al posto di fare una correzione strappava il foglio su cui aveva compiuto un errore²⁷¹. Da queste esperienze deriva la scelta di presentare il testo del sussidio di catechesi scritto a mano, con tutte le imperfezioni conseguenti, allo scopo di rendere l'idea proprio di un quaderno su cui poter scrivere senza paura di sbagliare.

La condizione esistenziale dei fanciulli del quartiere

Molti dei fanciulli che venivano al catechismo in parrocchia vivevano in case insane dove regnava la promiscuità e il disordine.

In questi ambienti infatti la famiglia viene spesso a formarsi molto precocemente a causa di matrimoni tra giovanissimi e che spesso falliscono, per cui può facilmente accadere che il piccolo non viva con il proprio genitore o perché è dai nonni o perché la madre o il padre convivono con un altro. Altra cosa facile ad accadere è che il bambino abbia il padre in carcere o agli arresti domiciliari. In molti casi la presenza paterna è sfuggente e spesso assente.

Di qui la presenza nei sussidi di un costante e più capillare riferimento alla figura del Padre celeste, il Padre di Gesù che ci vuole come figli suoi.

A tutto ciò occorre aggiungere che la famiglia spesso non può sostenersi, se non con l'aiuto di parenti e della stessa chiesa o di sussidi comunali, a causa della sempre più dilagante disoccupazione. Inoltre bisogna considerare che i bambini spesso assistono a scene di violenza e spesso la subiscono anch'essi in famiglia ma anche nella strada e nella stessa scuola.

²⁶⁷ Cf. ALETTI M., *La religiosità infantile. Un approccio psicologico*, in «Riflessi» 30(1978)1-2, 39-61.

²⁶⁸ Cf. RUTTER M., *L'arco della vita. Continuità, discontinuità e crisi nello sviluppo*, Giunti, Firenze, 1995, 204-211; cf. anche SIMS A., *Introduzione alla psicopatologia descrittiva*, Cortina, Milano, 1992, 66.

²⁶⁹ Cf. IMODA F., *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, 37.142; cf. anche BONINO S. - LO COCO A. - TANI F., *Empatia. I processi di condivisione delle emozioni*, Giunti, Firenze, 1998, 133-153.

²⁷⁰ Cf. MARCOLI A., *Il bambino arrabbiato. Favole per capire le rabbie infantili*, Mondadori, Milano, 1996, 176-178.

²⁷¹ Cf. VANIER J., *Abbracciamo la nostra umanità*, EDB, Bologna, 2000, 66.

Itinerario del secondo quaderno

In seguito all'incontro con queste esperienze è maturato l'itinerario del secondo quaderno di catechesi il quale parte, all'interno del contesto quaresimale, dall'orizzonte del dolore ²⁷².

Il fanciullo è invitato a riconoscere le ferite del proprio cuore e del cuore umano per capire l'importanza dell'invito di Gesù a introdurci nel cuore del Padre. La Parabola del Padre misericordioso viene divisa in due parti dando uno spazio particolare all'esperienza del "figlio geloso", toccando così la fragilità e il bisogno di amore e di attenzione, che si rivelano così spesso nelle gelosie frequenti di cui si vedono soffrire i fanciulli ²⁷³.

All'interno del cammino di comprensione del Sacrificio di Gesù si mettono quindi in evidenza i temi del tradimento, dell'indifferenza, dell'abbandono e delle esperienze negative che i fanciulli si trovano di fatto a vivere. In questo contesto Gesù è presentato come colui che viene a salvarci nel suo essere per noi il Buon Pastore che dona la sua vita e proprio in questo si mostra come il Figlio di Dio.

Risalta con particolare forza la gioia della Resurrezione e del perdono ritrovato e infine della nuova vita, basata sullo stile delle Beatitudini che fu proprio del Signore Gesù.

Il tutto viene comunicato attraverso il racconto dello stesso Gesù che, dalla Parola viva del vangelo, si comunica fiduciosamente al fanciullo. La metodologia risulta quindi fondata essenzialmente su di un linguaggio narrativo che coinvolge profondamente il piccolo, in quanto la capacità di capire le storie è molto precoce nello sviluppo ²⁷⁴.

Evangelizzazione e cultura

Un testo a cui mi sono spesso ispirato è il n. 53 della *Catechesi Tradendae*, dove viene richiamata la necessità della evangelizzazione "nel cuore delle culture", a partire dalla conoscenza delle espressioni più significative, dei loro valori e delle ricchezze peculiari ²⁷⁵.

Nello sforzo di conoscenza operato nei confronti della cultura radicata nel quartiere in cui vivevo, non mancava l'incontro con concezioni di vita e comportamenti bisognosi di essere trasformati dalla "forza trasformatrice e rigeneratrice del Vangelo".

Per questa ragione, lungo il percorso dei due quaderni, sono messi in evidenza alcune espressioni e alcuni atteggiamenti che fanno parte dell'esperienza del fanciullo e del contesto culturale in cui vive, al fine di confrontarle con il comportamento e il messaggio di Gesù:

- Il modo violento praticato dalle persone del proprio ambiente di affrontare l'altro è messo a confronto con la calma e la forza interiore di Gesù dinanzi ai suoi nemici.
- La concezione di dignità della persona conquistata con la forza e la prepotenza è messa a confronto con l'idea di persona umana portata da Gesù, con il suo vivere e soffrire per il bene degli altri.

²⁷² Cf. BLOCH N.A., *Lo sviluppo affettivo e morale*, Armando, Roma, 1994, 107-109.

²⁷³ *Ibid.*, 82-83. 154-158.

²⁷⁴ Nel bambino la memoria semantica si sviluppa a partire da quella episodica: Cf. BRUNER J.S., *Alla ricerca della mente*, Armando, Roma 1984.

²⁷⁵ Cf. MOSCARDINO U. - AXIA G., *Psicologia, cultura e sviluppo umano*, Carocci, Roma, 2001, 17-28.

- La vendetta è messa a confronto con il perdono che è l'unica forza che può fermare la catena di eventi negativi e violenti, suscitata dal male.
- Il clima di menzogna a cui si è abituati è messo in contrasto con la verità proclamata da Gesù.

Conseguenze dell'esperienza di catechesi nel progetto educativo

In questo contesto è apparso chiaro ciò che diceva padre Pino Puglisi, quando metteva in evidenza come nell'ambiente dei fanciulli, e quindi a partire spesso dalla stessa famiglia, chi barassa arrangiarsi, chi è più furbo ha più consenso. Dinanzi a ciò si può ben comprendere che se qualcosa si vuole fare di realmente efficace, in ambienti come quello del centro storico di Palermo, bisogna non solo spiegare ai piccoli determinate nozioni e idee ma anche dare ad essi una possibilità di vedere la vita in un modo diverso: "Bisogna unirsi, dare appoggi esterni al bambino, solidarietà, farlo sentire partecipe di un gruppo alternativo a quello familiare"²⁷⁶.

È questo pensiero che ha fatto sì che dall'idea dei quaderni di catechismo nascesse quella di creare un luogo dove stabilire un ambiente vitale ed educativo²⁷⁷ ispirato a quella "ecologia umana" auspicata da Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*²⁷⁸. Segno di questa speranza è stato la nascita, con innumerevoli sacrifici, di una bottega-scuola e di una cooperativa per gli adolescenti al fine di continuare a seguire i fanciulli, una volta cresciuti, in un ambiente sano e creativo e nel quale anche stimolarli e sostenerli nel proseguimento degli studi.

Conclusione

In questa esperienza catechistica siamo partiti dal quotidiano vissuto dal fanciullo suffragati dal Documento di Base, *Il rinnovamento della Catechesi*, che al n. 130 indica una particolare attenzione "alle più comuni situazioni di vita dei fedeli". Il quotidiano delle situazioni comuni ha infatti valore perché è il tessuto della vita: "È la fitta e misteriosa trama entro cui si incontrano Dio, che si rivela e l'uomo, che lo va cercando per varie strade" (n. 198).

Termino per questo con un breve scritto di Lia Cerrito che, parlando della vita di Gesù durante gli anni di Nazaret, sottolinea il valore anche delle piccole cose che fanno parte della vita di ogni giorno della gente comune, in mezzo alla quale cresce il Signore:

"Trent'anni di vita nascosta,
trent'anni di occhi aperti sul mondo,
attenti a guardare cose, uomini, gesti...
E conservavi tutto dentro di te,
come semi caduti nel solco della tua umanità,
per fiorire, a suo tempo, nel Vangelo"²⁷⁹

È proprio questa "fioritura" la speranza che ha dato vita al lavoro qui presentato che desidero considerare come un piccolo contributo nel continuare a scoprire la meraviglia di un Vangelo nascosto nel cuore e nella vita degli umili di questa terra.

²⁷⁶ Cit. in DELIZIOSI F., *Don Puglisi. Vita del prete palermitano ucciso dalla mafia*, Mondadori, Milano, 2001, 60.

²⁷⁷ Cf. MEDDI L., *Diventare educatore. Introduzione alla psico-pedagogia*, Paoline, Milano, 1989, 150-151.

²⁷⁸ N. 39.

²⁷⁹ CERRITO L., *Prima del Vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, 8-9.

III – I LABORATORI DI RICERCA

PRESENTAZIONE DEL CONVEGNO

Salvatore Currò

In continuità con i convegni precedenti

Il prossimo convegno dell'AICa si pone in continuità col cammino di riflessione dei due convegni precedenti: il convegno del 2000, *Il Documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, ha preso atto del rinnovamento catechistico sviluppatosi in Italia attorno e in seguito all'importante documento del 1970 ma ha anche evidenziato, a 30 anni dalla sua pubblicazione, l'insorgere di nuove provocazioni culturali; il convegno del 2001, *Cristiani per scelta*, ha focalizzato, nell'ottica di individuare gli elementi portanti di un nuovo modello di catechesi, il senso della *scelta* come perno irrinunciabile per l'elaborazione di percorsi di fede significativi nell'oggi. In entrambi i convegni è emersa costantemente l'istanza di pensare la catechesi in dialogo fecondo con questa cultura, superando i pericoli di una proposta di fede autoreferenziale e di una comunità cristiana ripiegata su se stessa.

È sul solco di questa istanza che si pone il prossimo convegno, per raccogliarla e rilanciarla. Sullo sfondo c'è anche la sollecitazione a pensare il compito di «comunicare il Vangelo» in rapporto a «un mondo che cambia», che viene dagli orientamenti pastorali per il primo decennio del 2000²⁸⁰.

Da una catechesi attenta all'altro a una catechesi che parte dall'altro

Ma perché e in che senso *partire dall'altro*?

Il cammino della catechesi in questi anni è stato segnato da una crescente attenzione ai referenti della proposta di fede, i quali da destinatari sono divenuti - almeno nell'intenzionalità e nella coscienza ecclesiale - soggetti del processo comunicativo. È cresciuta anche l'attenzione al loro contesto vitale, come anche alle sensibilità culturali di cui sono portatori. Ma rimane la sensazione che l'apertura a ciò che è *altro* rispetto alla proposta di fede e a ciò che è *oltre* la comunità ecclesiale, sia vissuta più in funzione di trasmettere meglio la proposta di fede che come reale accoglienza di provocazioni per un ripensamento della proposta stessa e dello stile di fare Chiesa. L'approccio all'altro e all'oltre cioè è già *condizionato* da preoccupazioni che, sia pure molto valide (come ad es. la preoccupazione di una catechesi significativa o esperienziale o inculturata...), sono però già nella prospettiva dell'annuncio della fede e quindi nella prospettiva ecclesiale.

Ma è pensabile una comunicazione di fede a partire dall'altro o dall'oltre? È pensabile che il terreno dell'altro diventi il principio della elaborazione stessa della proposta di fede? È pensabile cioè che tale elaborazione sia non *in vista* dell'altro ma che sia compiuta proprio *dall'altro*? E che ne è, in quest'ottica, della fedeltà al Vangelo e del primato della Parola?

Il partire dall'altro come *orizzonte di senso* della comunicazione di fede

²⁸⁰ *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, 29 giugno 2001.

Una suggestione merita forse di essere approfondita.

Il partire dall'altro, prima che significare un partire dal contesto di vita dell'altro, dalle sue sensibilità e dalle sue problematiche, significa partire proprio da lui; significa cioè lasciarsi parlare, lasciarsi raggiungere dal suo appello e dal suo dono, ospitarlo, accoglierlo. Questa accoglienza non può essere strumentale e *rompe* necessariamente ogni pregiudizio o ogni idea sull'altro: è l'altro stesso che si presenta da se stesso e prima ancora, o in ogni caso oltre, ogni suo pronunciamento di parola. Una tale accoglienza va al di là della comunicazione della fede ma allo stesso tempo le fa da contesto o le dà la prospettiva o l'*orizzonte di senso*. Non più la prospettiva di *io-che-annuncio* o, potremmo dire, di *io-preoccupato-di-far-accogliere* una proposta, ma la prospettiva di *io-chiamato-ad-accogliere* o *io-chiamato-a-rispondere*.

L'accento è posto sull'orizzonte della comunicazione di fede più che sul fatto comunicativo in quanto tale, ma senza minimamente svalutare la dimensione della parola e della comunicazione. D'altra parte non è forse vero che l'inefficacia di tanta catechesi è legata più che a un difetto di attenzione comunicativa a un più radicale difetto dell'orizzonte in cui si situa la comunicazione? Non abbiamo talvolta la sensazione che alle parole della fede manchi non tanto un supplemento di traduzione esperienziale o di inculturazione quanto piuttosto l'orizzonte che renda possibile la loro intelligibilità?

Tale orizzonte è forse l'evento dell'accoglienza. E tale evento non è il supporto esperienziale che convalida la parola (quasi una nuova prova apologetica dell'esistenza di Dio) e nemmeno coincide con un semplice richiamo o autorichiamo da parte del catechista ad una coerenza e ad una testimonianza, pensate tutto sommato come precedenti l'incontro con l'altro o come condizioni di efficacia della comunicazione di fede all'altro. Di fatto l'evento è proprio l'incontro con l'altro, nella misura in cui si realizza come relazione di accoglienza, cioè relazione a partire dall'altro. La sincerità della relazione con l'altro (o forse è meglio dire: della relazione *all'altro*) è non soltanto il luogo dove si dà testimonianza a Dio ma, più radicalmente, il luogo dove si produce una venuta di Dio che mette in scacco talvolta la stessa comunicazione su Dio da parte dell'evangelizzatore o del catechista.

Un orizzonte di trascendenza e di Rivelazione

Si produce un orizzonte di senso che sa più di dono che di produzione umana e che dà senso di trascendenza alla parola e allo scambio di parole. In tale orizzonte il senso della parola verrebbe più che dalla sua capacità di evocare l'esperienza dei soggetti e più che dalla sua fedeltà al messaggio di fede, dal suo essere impregnata di evento attuale e trascendente allo stesso tempo. È parola che, più che detta da me all'altro, è parola detta dall'altro a me e dall'Altro in me, proprio mentre la dico all'altro. È, in certo modo, parola ispirata. È parola significativa non per il contenuto ma per l'obbedienza all'evento. È una parola che conserva la sua forza evocativa (e dell'esperienza e del contenuto di fede) ma una parola *situata* nell'orizzonte dell'alterità e allo stesso tempo della trascendenza e della Rivelazione.

Il partire dall'altro è quindi in senso radicale il partire dall'Altro, cioè da Dio. Ma il partire da Dio non può ridursi al tener viva la consapevolezza del primato di Dio. Partire da Dio significa creare le condizioni (con gesti e parole) che permettono a Dio di venire. Significa cioè piegare, senza rinunciarvi, la sicurezza del nostro messaggio e del nostro progetto alla sorpresa della venuta di Dio che opera in ogni momento della storia, rendendola storia di salvezza; significa ancora piegare la consapevolezza del messaggio rivelato all'evento della Rivelazione.

È forse per questa via che si può restituire senso al messaggio cristiano e ad alcune nozioni-chiave dell'esperienza di fede (ad es.: rivelazione, storia della salvezza, carità, pasqua, esodo...), che altrimenti resterebbero incomprese, e paradossalmente anche quando si credesse di averle ben comprese).

A volte proprio le nozioni più centrali della fede sono le più fraintese. È *solo* per una carenza di comprensibilità o anche e soprattutto per una carenza di alterità e di trascendenza? I problemi sono più nell'orizzonte della comprensione o non piuttosto nell'orizzonte del lasciarsi-interpellare, del dover-rispondere, del dover-accogliere? Non si ha forse la sensazione a volte che la comprensione della fede sia difficile perché gli sforzi di comunicarla e di comprenderla sono come *malsituati*?²⁸¹

Alcuni interrogativi sulle dimensioni della comunicazione della fede in rapporto all'alterità

Si tratta di una suggestione - dicevamo - che perlomeno va sondata e che, se ha un valore, pone degli interrogativi in rapporto alle diverse dimensioni dell'azione catechistica e della comunicazione di fede. Gli interrogativi toccano i *luoghi* ma anche i *non-luoghi* della catechesi, la *relazione educativa*, i *modelli di comunità*, i *processi*... ed altri aspetti ancora. Abbozziamo soltanto alcune domande che il convegno potrà riprendere, approfondire, ribaltare...

- Una catechesi a partire dall'altro è chiamata necessariamente a valorizzare il luogo, non soltanto fisico ma anche esperienziale e culturale, dell'altro. Quali i *luoghi* da privilegiare? E come si rapportano coi tradizionali luoghi ecclesiali? E la valorizzazione del luogo dell'altro quali implicazioni ha in rapporto ai contenuti, alla qualità della comunicazione, alla comprensione stessa della fede?

- Il grande areopago del mondo attuale si caratterizza non solo per il fatto che sorgono nuovi luoghi formativi rispetto a quelli tradizionali ma anche per il continuo moltiplicarsi di questi luoghi e per l'occasionalità e la frammentarietà che vanno assumendo sia le proposte sia il coinvolgimento sulle proposte. I luoghi diventano in certo senso *non-luoghi*; sono cioè sempre meno costringenti. I processi di crescita sembrano sempre più legati a circostanze occasionali, sempre meno legati ai luoghi esterni e quindi sempre più imperniati sul soggetto. Cosa comporta tutto questo per l'educazione alla fede? Cosa comporta il ridimensionamento della progettualità, operato dalla nostra cultura? Su quale perno annunciare la fede nella cultura del frammento, del consumo delle esperienze e dell'aprogettualità?

- Come può configurarsi una *relazione educativa* a partire dall'altro? È possibile pensare la relazione educativa non solo come mediazione che veicola i valori della fede ma addirittura come evento di trascendenza? In che rapporto si pongono soggettività e accoglienza dell'altro, identità e alterità, interiorità e ospitalità? Come pensare il rapporto tra i contenuti della comunicazione e il contesto relazionale della comunicazione?

- Partire dall'altro e dall'oltre rispetto alla prospettiva ecclesiale significa pensare anche nuovi *modelli di comunità*. Di quale esperienza comunitaria ha bisogno la catechesi a partire dall'altro? Il contesto di tale catechesi è ancora un contesto ecclesiale? E, se lo è, in che senso?

- Quali implicazioni ha l'alterità nei *processi formativi*? Come attivare un cammino centrato sul soggetto ma sul soggetto aperto all'altro e alla trascendenza? Come intervengono nel processo i contenuti della fede? Quale peso ha la progettualità educativa in un clima culturale sempre più segnato dalla aprogettualità?

²⁸¹ Vengono alla mente le parole di Isaia: "Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure, ma senza conoscere" (6, 9), riprese da Gesù nel vangelo (v. Mt 13,14). Tali parole alludono a un orizzonte *altro* rispetto alla comprensione, al quale va riferita e da cui dipende la comprensione.

Queste e altre questioni il convegno dovrà approfondire in un clima di ricerca che ha bisogno dell'apporto di tutti.

INTRODUZIONE AL CONVEGNO

Luciano Meddi

Da un convegno all'altro

La nostra associazione ha ripreso il suo cammino dopo un periodo di stanchezza. I soci si sono ritrovati²⁸² nuovamente per riflettere sulla azione catechistica e la natura scientifica della disciplina teologico-pastorale che chiamiamo "catechetica"²⁸³.

In modo particolare i Soci hanno preferito indagare l'*empasse* della situazione catechistica (italiana). Dapprima hanno fatto il punto sul valore del Documento Base²⁸⁴. Poi hanno approfondito i modelli formativi che si sono sviluppati nella storia²⁸⁵ individuando punti forza ma anche i limiti degli stessi²⁸⁶. Oggi essi si incontrano per compiere un passo in avanti: ripensare il processo formativo a *partire dalla realtà dell'altro*²⁸⁷.

Mi sembra che ci sia una linea di continuità. Al centro vedo la preoccupazione di riflettere sull'azione catechistica e i suoi limiti. Lo scopo è collegare la ricchezza del passato con le nuove esigenze che la modernità e la post-modernità mettono in luce.

Un contributo alla riflessione della chiesa italiana sulla comunicazione della fede

La modernità ci ha consegnato una cultura che vuole recuperare la centralità della persona umana e della sua soggettività. Questa mette in crisi la "triade medioevale" (ma anche rinascimentale!) *Dio-mondo-uomo*²⁸⁸. Essa sviluppa al suo interno il concetto di secolarizzazione come paradigma che, proprio perché scaturisce dal pensiero cristiano - pur radicalizzandone alcune idee - "dà a pensare" la fede e la vita cristiana; soprattutto nei termini di criticità, adultità e progettualità solidale²⁸⁹. La post-modernità scava nelle contraddizioni del soggetto fino a scoprirlo "ferito" e

²⁸² Per la ricostruzione della storia recente dell'AICA cf. MANELLO M.P. - OHOLEGUY M.I., *Verso una nuova identità del Gruppo Italiano Catecheti*, in MEDDI L. (ed.), *Il documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, Luciano Editore, Napoli, 2001, 119-129.

²⁸³ Per la discussione in atto cf.: ALBERICH E., *L'educazione religiosa oggi: verso un chiarimento concettuale e terminologico*, in «Orientamenti Pedagogici» 44(1997)2, 311-333; i contributi dello stesso Alberich in ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA, *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, Elledici, Leumann-TO, 2002; PAJER F., *Le teorie contemporanee dell'educazione religiosa. Una ricognizione sintetica*, in ISTITUTO DI CATECHETICA-UNIVERSITÀ SALESIANA / TRENTI Z.- PAJER F.- PRENNA L.- MORANTE G. - GALLO L., *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, 275-314; Id., *L'identità della catechesi nel movimento catechistico contemporaneo*, in GIC, *Teologia e catechesi in dialogo. Atti del III Incontro nazionale dei catechisti italiani*, EDB, Bologna, 1978, 149-175.

²⁸⁴ Nel convegno di Viterbo-La Quercia 2000; cf. gli atti: MEDDI L. (ed.), *Il documento Base*, cit.

²⁸⁵ Cf. gli atti del convegno di Pontecagnano 2001: MEDDI L. (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli, 2002.

²⁸⁶ Cf. i contributi di G. Cavalletto, G. Aranci, M. Carminati e C. De Souza.

²⁸⁷ Cf. *Presentazione del convegno* di S. Currò, in questo libro, ----

²⁸⁸ Cf. DOTOLO C., *L'annuncio nel contesto culturale della modernità e post-modernità*, in MEDDI L. (ed.), *Il documento Base*, cit., 63-74; per una riflessione più ampia e più fondata, v. Id., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, Roma, Las, 1999, I,1,5.

²⁸⁹ Nell'immensa bibliografia mi collego ad autori fondanti come Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Schillebeeckx, Rahner e, più vicini a noi: Kasper, Metz, Valadier, Lafont, Forte, Galimberti, Prini, Forte, Vattimo, Drewermann.

incapace di portare a compimento il suo progetto di autonomia. Per un verso scopre la impossibilità di una progettualità compiuta; d'altra parte essa si apre alla quotidianità della ricerca di senso o al senso da ricercare nella quotidianità. Per questo è giusto pensarla come "ricerca debole del senso". La post-modernità, inoltre, ci consegna una rinnovata richiesta di sacro ma anche e soprattutto una forte esigenza di spiritualità che, partendo dal bisogno interiore di unità e realizzazione, può aprirsi alla prospettiva di vita e alla persona del *Cristo nascente*²⁹⁰.

Queste tre espressioni della cultura contemporanea (*le esigenze dell'uomo adulto e quindi secolare, la ricerca di senso nella progettualità e quotidianità, l'invocazione*²⁹¹ *spirituale*) appaiono *vie per la comunicazione della fede...* Tra l'altro la comunicazione della fede ha *bisogno* di dialogare profondamente con queste vie. Non si tratta solo di conoscerle per meglio adeguare la nostra proposta di vita; ma piuttosto di ripensare i nuclei centrali della fede in queste nuove esigenze culturali perché emerga – forse – una nuova espressione della fede.

Accanto alla tradizionale via del sacro-santo, queste nuove esigenze si offrono come nuove strade e possibilità. Esse sono ricchezza per la tradizione ecclesiale.

L'attenzione all'alterità

Come ben ha sottolineato Salvatore Currò nella *presentazione* del convegno, non si tratta di riprendere la questione della dimensione esperienziale della catechesi (non una "catechesi *attenta* all'altro"). E tanto meno di riprendere le discussioni del rapporto tra ortodossia e ortoprassi (dimensione veritativa e metodo) di CT 22.30-31. Egli ci invita a riflettere su una ipotesi precisa: "È pensabile che il terreno dell'altro diventi il principio della elaborazione stessa della proposta di fede? È pensabile cioè che tale elaborazione sia non *in vista* dell'altro ma che sia compiuta proprio *dall'altro*? E che ne è, in quest'ottica, della fedeltà al Vangelo e del primato della Parola?" Una catechesi *che parte dall'altro!*

Tale prospettiva si confronta decisamente con il cuore degli esiti della modernità-post/modernità. Essa pone al centro della riflessione il "soggetto" che – abbandonato il ruolo non preciso di "destinatario" – viene guardato con la percezione che è *lui e solo lui l'attore*²⁹² della accoglienza della Parola. La catechesi a partire dall'altro riflette seriamente sui "diritti culturali" del destinatario, nella comunicazione della fede.

L'alterità dell'altro pone in giusto equilibrio la ricerca di questi anni condotta dalla catechetica italiana. Questa categoria ha bisogno di una indagine antropologica ben fondata e aperta al dialogo culturale per cogliere le chiavi di reciprocità autentica²⁹³. Ma ha bisogno anche di una *antropologia catechetica* e quindi *formativa* capace di sviluppare in termini pedagogici – cioè di

²⁹⁰ Cf. GUZZI M., *Annunciare il Cristo nascente*, in MEDDI L. (ed.), *Il documento Base*, cit., 53-62 e, dello stesso autore, altri testi più articolati: *Passaggi di millennio. Uno sguardo profetico sul tempo presente*, Paoline, Milano, 1998; *L'ordine del Giorno. La coscienza spirituale come rivoluzione del nuovo secolo*, Paoline, Milano, 1999; *Cristo e la nuova era. Perché diventare cristiani proprio ora?*, Paoline, Milano, 2000.

²⁹¹ Ricordiamo qui il lavoro sviluppato in più anni da Z. Trenti, riassunto in *La dimensione religiosa dell'esistenza e le sue forme*, in MEDDI L. (ed.), *Diventare cristiani*, cit., 55-64, ed espresso compiutamente in *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Elledici, Leumann-TO, 2000 e in *Opzione religiosa e dignità umana*, Armando, Roma, 2001 (si vedano anche i contributi di Trenti in ISTITUTO DI CATECHETICA-UNIVERSITÀ SALESIANA, *Religio*, cit., e lo stesso impianto dell'opera).

²⁹² Su tale questione ricordo l'impostazione teologica fondamentale di Karl Rahner in *Uditori della Parola*, rielaborazione di J.B. Metz, Borla, Roma, 1977 e le riflessioni proposte da BISSOLI C., *L'uomo uditore della parola*, in ISTITUTO DI CATECHETICA-UNIVERSITÀ SALESIANA, *Religio*, cit., 111-136.

²⁹³ Dobbiamo ricordare l'impegno svolto in questi anni da J. Gevaert e citare almeno: *Esperienza umana e annuncio cristiano. Presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo d'oggi*, Elledici, Torino, 1975; *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elledici, Torino, 1984; *Catechesi e cultura contemporanea*, Elledici, Torino, 1993.

incontro reale tra la soggettività e il Vangelo – le nuove intuizioni culturali²⁹⁴. Tale esigenza è fortemente avvertita con le categorie di formazione e comunicazione²⁹⁵.

In questo modo il convegno 2002 dell'AICa si propone di riflettere proprio sulle conseguenze "catechetice" della considerazione della categoria *alterità*. Avremo tre momenti determinanti: l'esperienza (Salvatore Franco e Serena Noceti), la riflessione fondativa (Salvatore Currò) e la rielaborazione catechetica (assemblea e l'aiuto di tre osservatori: Geppe Coha, Carmelo Dotolo, Ermanno Genre). L'intero percorso ci permetterà di elaborare una sintesi capace di un ulteriore contributo alla riflessione catechetica e alla chiesa italiana.

²⁹⁴ Mi sembra si debbano tenere sempre presenti le intuizioni di Gc. Negri e G. Groppo e la riflessione catechetica di E. Alberich.

²⁹⁵ Cf. il contributo di LIPARI D., *Il "processo formativo": senso di una espressione* e di SCHETTINI B., *Apprendimento e cambiamento: crocevia dell'educazione e della catechesi in ogni età dell'uomo* in MEDDI L. (ed.), *Diventare cristiani*, cit., rispettivamente 19-37 e 39-52.

RI-COMPREDERE LA CATECHESI PARROCCHIALE A PARTIRE DALL'ALTRO

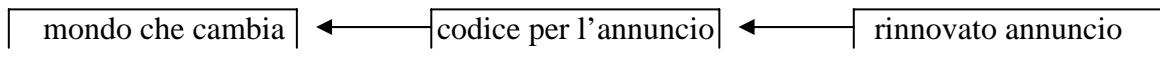
Giuseppe Morante*

1. Dentro l'ipotesi del convegno

“Ci pare che il compito assolutamente primario per la Chiesa, in un mondo che cambia e che cerca ragioni per gioire e sperare, sia e resti sempre la comunicazione della fede, della vita in Cristo sotto la guida dello Spirito, della perla preziosa del vangelo”²⁹⁶.

Questa chiara presa di coscienza dei Vescovi Italiani, nel documento citato, evidenzia con una certa puntualità tre affermazioni che necessariamente influenzano la missione della Chiesa in questo particolare momento storico: “un *mondo che cambia*”; un *rinnovato annuncio*; il *modo di farlo*.

Il rapporto tra queste tre realtà potrebbe essere evidenziato dal senso delle frecce indicate nello schema seguente, dove l'annuncio e le modalità di eseguirlo sono condizionati dal soggetto che si trova a vivere una nuova mentalità dentro la storia del post-moderno:



Per comunicare un qualsiasi messaggio, compresa la buona novella, è necessario che esso sia posto sulla stessa lunghezza d'onda della persona a cui è rivolto; non per sminuirne la portata, né per imprigionarlo dentro la storia umana, ma per il semplice motivo che se la sua novità non riesce ad incontrare l'uomo sul terreno della sua storia, non riesce a trasformarlo dal di dentro.

Il principio ormai assodato della metodologia catechistica che è quello della “*fedeltà a Dio e fedeltà all'uomo*”, pur interpretato nelle sue valenze di integrazione fede-vita, da un po' di tempo a questa parte, non ha trovato un concreto sbocco di fede nelle persone a cui è stato rivolto. Si ha l'impressione che forse la vera rivoluzione non sta tanto nel modo di rivolgere un annuncio in modo più avvincente ed efficace; non sta tanto nel codice di comunicazione, che può essere moderno e rispondente ai canoni della comunicazione.

Forse la soluzione del problema è da porre sulla espressione “in un mondo che cambia”. Forse su questo cambio (sono cambiate le persone nei confronti della fede) andrebbe predisposto il codice comunicativo, cioè la sua lunghezza d'onda.

La catechesi allora dovrebbe prendere sul serio le conseguenze del cambiamento culturale e tentare di fare l'annuncio a partire dalle persone che vivono questo cambiamento. Tale ipotesi non è da prendere come una semplice benevolenza nei confronti delle persone che ci appaiono lontane dal vangelo di Gesù, quanto piuttosto precisa che bisogna entrare in questa mentalità e muoversi dentro di essa, con la pazienza dell'attesa, per provocare quella rivoluzione interiore che la “buona notizia” sa suscitare: cioè “il vangelo a partire dall'altro”.

* Docente presso l'Istituto di Catechistica dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. Hanno preso parte al gruppo di studio: Giuseppe Biancardi, Piergiorgio Brodoloni, Cyril De Souza, Maria Piera Manello, Danilo Marin, Rinaldo Paganelli, Flavio Pajer, Walter Ruspi, Jerome Vallabar.

²⁹⁶ CEI, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, n. 4.

“A partire dall’altro” è stata proprio l’ipotesi che ha voluto verificare l’attuale impostazione pastorale della *proposta catechistica*, avanzata dall’AICa nel convegno del 2002. Si è considerato lo sforzo di interpretarne gli sviluppi operativi relativi ad alcuni luoghi tradizionali dove vivono la loro vita i battezzati e dove la catechesi viene regolarmente applicata.

Se ne offre la sintesi relativa all’attuale impostazione della catechesi parrocchiale; anche se nella riflessione sono stati toccati altri luoghi, ma con meno approfondimento, come quello della famiglia e delle associazioni o movimenti.

Si tratta di ripensare la catechesi parrocchiale come un serio e approfondito dialogo con l’uomo di questa cultura, nel tentativo di superare i pericoli di una proposta più autoreferenziale che missionaria, sia della parrocchia che della stessa catechesi.

È vero che negli ultimi anni la catechesi ha registrato in teoria una crescente attenzione ai referenti della fede, facendoli diventare più soggetti che destinatari; è cresciuta anche l’attenzione al loro mondo e alla loro cultura. Ma rimane la sensazione che tale apertura non sia, nella prassi, realmente avvenuta. Si ha l’impressione che la proposta catechistica parte più dal sé (l’annuncio) che dall’altro (la persona). Sembra che la comunità cristiana nasconda più o meno esplicitamente l’intenzione che venga salvaguardato l’annuncio della fede (che è certamente importante), ma senza ancora domandarsi come commisurare alle persone il suo codice comunicativo.

La persona umana in se stessa è caratterizzata dai valori della sua “spiritualità”: l’uomo è razionale, intelligente e libero. Ma in rapporto agli altri (e all’Altro) è segnata dalla sua intrinseca capacità “relazionale”. L’esistere con l’altro coinvolge sia il livello dell’essere uomo o donna come persona, sia il livello etico del suo agire.

L’antropologia biblica rivela che il fondamento del livello umano è posto nell’essere l’uomo “immagine di Dio”; che rivela relazione trinitaria di persone. Dunque, l’esistenza di una persona si configura come una chiamata ed un compito ad esistere l’uno per l’altro.

Tale visione può illuminare il mistero dell’uomo; egli fa esperienza della propria umanità quando diventa capace di partecipare all’umanità dell’altro, portatore di un progetto originale e irripetibile. Si tratta di un progetto la cui realizzazione può avvenire soltanto dentro un contesto di reciprocità e di apertura a Dio. La reciprocità così intesa è a base del dono di sé e della “prossimità” come apertura solidale nei confronti di ogni persona. Tale prossimità ha la sua radice più vera nel mistero di Cristo, Verbo incarnato, che ha voluto farsi prossimo all’uomo: “Cristo svela pienamente l’uomo all’uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione” (GS 22).

L’annuncio, come capacità comunicativa della Chiesa, dovrebbe partire da questa visione. Invece, l’approccio “all’altro e all’oltre” - ha sostenuto Salvatore Currò nella relazione introduttiva al convegno - sembra che sia condizionato da preoccupazioni che sono ancora nella prospettiva della comunicazione della fede (annuncio) e quindi nella prospettiva del sé (le verità da trasmettere) piuttosto che in quella dell’altro (il soggetto che le recepisce).

Da questa lettura sorge la nostra ipotesi: è pensabile che “il terreno dell’altro” diventi il principio dell’elaborazione stessa della proposta di fede? È pensabile che tale elaborazione possa essere realizzata proprio dall’altro?

Le condizioni: l’apertura dell’uomo ad altro, agli altri, alla possibilità di una rivelazione, al confronto con Gesù Cristo, è richiesta quindi non tanto da istanze veritative riposte in una proposta esterna alla persona, ma dalle istanze stesse di umanità dell’uomo. Cioè, più che cercare di mostrare la significatività della fede in rapporto all’umano, la catechesi spinge ad operare una conversione dell’umano alla sua verità, che sola rende possibile una percezione significativa della fede.

Se l'ipotesi è plausibile, ci si è chiesti: che cosa deve cambiare attualmente nella struttura catechistica parrocchiale?

2. “Una catechesi a partire dall’altro”

Inquadrato nella cultura post-moderna - e considerando che anche in Italia la Chiesa non si trova più in uno stato di cristianità²⁹⁷ - il processo di evangelizzazione che porta alla fede, secondo lo specifico proprio dei compiti che spettano alla comunità cristiana, nell’ottica del “partire dall’altro” richiede alla catechesi uno spostamento di prospettiva: se i tempi cambiano, come dice il Papa nella lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* e come traducono i Vescovi nel documento pastorale citato, non si può continuare ad avere una struttura catechistica legata ad un tempo di cristianità. Essa va commisurata al tempo di missione. Il motivo per cui certa pastorale e certa catechesi non funziona più deriva proprio da questa situazione di catechesi “fuori contesto”.

Quali allora le modalità, per un nuovo annuncio e per una più efficace catechesi? Ne sono state precisate due, individuandone esigenze e indicandone modalità operative: porre l’accento sulla reciprocità (la parola rivela l’uomo a se stesso e agli altri); il vero evento è l’incontro che si realizza tra l’uomo e Cristo attraverso la comunicazione del suo dono salvifico.

2.1. Un annuncio che sappia coniugare reciprocità e relazione

La Parola di Dio è per l’uomo e la stessa rivelazione è un dialogo tra Dio e l’uomo “creato a sua immagine”²⁹⁸. L’espressione biblica contiene insieme il messaggio della verità e la modalità di accoglierla. Nella vita e nella storia degli uomini Dio rivela il suo progetto di salvezza, fino a realizzarlo pienamente nel tempo, facendo nascere come uomo suo Figlio: Gesù Cristo.

Numerosi brani biblici illuminano questa dinamica²⁹⁹: il terreno dell’*humanum* diventa il luogo di questo incontro. L’*humanum* diventa veicolo che conduce l’uomo a riscoprire nell’incontro la proposta di fede. L’*humanum* è quello che:

- *biblicamente* viene chiamato “storia della salvezza”, e quindi da salvare. Ma la salvezza è dono trascendente; però solo a partire da questa storia ed entrando in essa, sarà possibile “salvarla”. Noi per fede sappiamo che mediante il mistero dell’Incarnazione Gesù (Figlio di Dio) è già entrato in questa storia per salvarla dal di dentro (facendosi Uomo);

- *culturalmente* viene chiamato “esperienza”, cioè la capacità di leggersi dentro il mistero e di scoprirvi i limiti umani bisognosi di quella salvezza, che viene all’uomo dall’aiuto degli altri e soprattutto dell’Altro.

Allora la *storia* e l’*esperienza* devono diventare il codice comunicativo che attraverso la *Parola* mette in relazione la persona con gli altri e con Dio, per cui l’uomo si apre all’annuncio che provoca la conversione e permette di iniziare un vero cammino di fede.

²⁹⁷ Giovanni Paolo II afferma che “è ormai tramontata anche nei paesi di antica evangelizzazione, la situazione di una società cristiana”, per cui occorre “riaccendere in noi lo slancio delle origini” (*Novo Millennio Ineunte*, n. 40).

²⁹⁸ “Con questa rivelazione Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé” (DV n. 2).

²⁹⁹ Cf.: l’incontro tra Pietro e Cornelio, che permette di superare le distanze religiose e culturali (At 10); Gesù che si fa compagno di viaggio dei due discepoli di Emmaus e li apre a una nuova storia (Lc 24, 13ss.); Filippo che prende l’iniziativa ed arriva al cuore dell’etiope che si fa battezzare (At 8, 26ss.).

La dinamica sottesa a questo processo chiede non solo che qualcuno parli a qualcun altro ponendo al centro l'umano e la sua qualità, ma implica la valorizzazione di tutte le potenzialità insite nella relazione, chiede che ci si parli insieme, riconoscendo a tutti il diritto alla parola. Si tratta di uscire dalla comunicazione unidirezionale, perché "la catechesi va da persona a persona"³⁰⁰.

Dire "Parola" è dire "comunicazione tra persone". Catechisticamente, questa comprensione deborda subito in una dimensione relazionale. Su questo versante, in questo ultimo trentennio di storia della catechesi, si sono incontrate diverse difficoltà che ne hanno ritardato il rinnovamento. Ad esempio, appare chiaro che il decollo della catechesi degli adulti, sicuramente, è stato ostacolato da carenze di reciprocità, nel senso che i tentativi sono stati spesso fuori dall'orizzonte relazionale.

La "reciprocità" è il riconoscimento reale che ciascuno è protagonista del proprio cammino, ed è il ministero chiesto alla catechesi come coinvolgimento e durata, promozione di relazioni che diventano luogo per l'evento di salvezza.

Anche su questo versante, le esemplificazioni offerte nel convegno hanno proposto spunti critici. A volte in contesti orientati alla realizzazione di obiettivi di promozione di umanità, dove ci si ritrova su una piattaforma che non è quella strettamente ecclesiale, si realizzano cammini di formazione e di crescita, che portano a un'esperienza di fede: così capita che il "non credente" si apre alla conoscenza del Vangelo, ed il "già tradizionalmente credente" avverte apporti insostituibili per la riscoperta del suo cammino di fede. "L'incontro con Dio è sempre un evento personale, una risposta al dono della fede che, per sua natura, è un atto libero della persona".³⁰¹

Solo dopo che le persone hanno deciso di varcare la soglia della fede, perché provocati dalla propria storia o esperienza umana, può diventare normale alla pastorale e alla catechesi offrire loro anche dei sussidi per approfondirla, creando delle possibilità in ordine alla preghiera, ai sacramenti, all'incontro con Cristo nella Parola, nell'Eucaristia, negli avvenimenti, nelle persone.

2.2. L'evento è l'incontro con l'altro

Di fatto, l'evento (salvifico) è proprio l'incontro con l'altro, nella misura in cui si realizza come relazione di accoglienza, cioè relazione a partire dall'altro. La sincerità della relazione con l'altro non è solo il luogo dove si dà testimonianza a Dio ma, più radicalmente, il luogo dove si produce una venuta di Dio che mette in scacco talvolta la stessa comunicazione su Dio.

Nell'ottica di un processo di comprensione del dato rivelato è più confacente al senso stesso del Vangelo puntare subito su chi finora forse è stato considerato destinatario o soggetto secondario, rispetto al primario che è l'annuncio. Insomma, dalla centralità della catechesi nella parrocchia, alla centralità della catechesi nella persona come luogo di confine o di incrocio.

"Il luogo-crocevia è il luogo *dell'altro* rispetto al luogo ecclesiale, ma è anche il mio luogo, perché è luogo di umanità. È il luogo dove si scommette sulla diversità. Più ancora che l'apertura del cristiano all'altro a partire da ciò che questi ha a cuore, è la comune apertura ad altro. In tal senso, pensando ai modelli di una comunità cristiana adeguata, emerge la necessità di creare nuove strutture comunicative, luoghi di discernimento, riorganizzazione della comunità. Inoltre

³⁰⁰ *Il rinnovamento della catechesi*, n. 131. Per cui "il catechista è acuto conoscitore della persona umana, dei suoi spirituali processi, della comunità in cui ciascun uomo vive e cresce" (idid., n. 168).

³⁰¹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola. Riflessioni e orientamenti*, Roma, 2002, n. 51.

non si può dimenticare la differenza di situazioni che coesistono nella comunità, come non va disatteso il dialogo ecumenico e interreligioso³⁰².

La conseguenza è che il senso più radicale dell'umano e della sua ricerca di senso, può essere interpretato dalla proposta di fede. Il problema catechistico allora non è quello di una scarsa conoscenza delle verità della fede, ma la mancanza di quel terreno di cui la Parola ha bisogno per poter risuonare in quanto parola di Dio.

Il compito implica il coinvolgimento relazionale del catechista che si rivela all'“eccomi” dell'interlocutore. Allora il linguaggio non è solo uno strumento di relazione, ma è in certo modo un luogo dentro cui collocarsi: prima che parlare di qualcuno si parla all'altro. Quindi, nel fare un vero annuncio occorre rendersi conto che i problemi sono più nell'orizzonte del lasciarsi interpellare e del dover rispondere, che nell'ordine della comprensione delle verità.

3. Una catechesi parrocchiale da ri-strutturare

Se l'ipotesi è plausibile, bisogna prendere coscienza che per buona parte l'organizzazione catechistica parrocchiale è ancorata attualmente alla struttura di cristianità, centrata in larga misura sulla dottrina da comunicare; la catechesi viene spesso denominata anche esperienziale, ma tale esperienza è piuttosto strumentale alla verità già confezionata; è inoltre del tutto insufficiente a coinvolgere nella vita di fede perché centrata sostanzialmente sulla preparazione ai sacramenti che sono scanditi più da scadenze imposte da altri che da cammini percorsi dai soggetti.

3.1. Una catechesi non autoreferenziale

Perciò, quanto alla sua struttura catechistica, la parrocchia è chiamata oggi a superare l'auto-referenzialità della propria proposta, che sembra non porti attualmente né a costruire comunità vive al suo interno, né ad assumere un ruolo missionario nell'ambiente in cui è collocata.

I passaggi di questa ri-comprensione, a giudizio del gruppo di riflessione, sembrano essere schematicamente i seguenti:

- il catechista deve mettersi in atteggiamento di guida per far operare un passaggio, nella organizzazione catechistica attuale: da classe a gruppo e da gruppo a persona in relazione. Questa finalità si attua secondo quella duplice modalità educativa e formativa che accompagna la crescita delle persone; aiutarle cioè a cogliere la propria identità e a far emergere quei bisogni e desideri autentici che abitano il cuore di ogni uomo, ma che spesso restano sconosciuti e sottovalutati: sete di autenticità e di onestà, di amore e di fedeltà, di verità e di coerenza, di felicità e di pienezza di vita. Desideri che in ultima analisi convergono nel supremo desiderio umano: vedere il volto di Dio;

- *riflettere e far riflettere* (da parte di catechisti e pastori) per operare un passaggio che va dall'appartenenza anagrafica (spesso tradizionale e inconsapevole) alla risposta personale e cosciente da parte del soggetto battezzato, attraverso un'opera paziente di accompagnamento della scoperta del dono della fede. L'attenzione che si pone sul primo annuncio non deve dimenticare l'importanza di un opportuno aiuto riflessivo sull'humanum;

- *essere coscienti* che ogni collaborazione in vista della promozione umana, della giustizia, della pace, della salvaguardia del creato oggi riscuote un clima di stima reciproca e di dialogo, che è essenziale all'annuncio di Gesù Cristo. In particolare ci pare importantissima un'attenta

³⁰² PAGANELLI R., *A partire dall'altro*, in «Il Regno-attualità» 18(2002), 583.

accoglienza e un clima di ascolto sensibile alle attese, alle gioie e ai dolori dei singoli, delle famiglie e dei gruppi sociali: si crea così una vicinanza che già anticipa la comunione annunciata dal vangelo stesso;

- *acquisire* la convinzione che esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, un'attesa, anche se inconscia, di conoscere la verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte. Fin dalle prime battute dovrebbe apparire che "le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi... sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore" (GS 1);

- *partire* dal fatto che in sostanza il primo periodo mira a *suscitare l'attesa di un intervento di Dio nella propria vita* e, quando è possibile, la stessa invocazione di tale intervento. Tale interesse va coltivato anche in spirito di silenzio e di capacità di leggere le proprie attese come appartenenti ad ogni persona di ogni tempo; potrà essere utile, a seconda dei casi, un confronto con le tradizioni culturali e religiose che si fanno eco di tali attese;

- *imparare a distinguere* fra le differenti situazioni di partenza dei soggetti: una cosa è entrare in dialogo con chi è stato a lungo indifferente al problema religioso, altra è con chi proviene da altre religioni, altra con chi è ostile all'idea stessa di Dio. In questi casi sarà indispensabile partire dall'introduzione alle tematiche di ogni esperienza religiosa per condurre all'incontro con Cristo.

3.2. Una comunità con strutture catechistiche diverse

Una catechesi che intenda veramente "partire dall'altro" chiede di essere ristrutturata dentro l'attuale organizzazione parrocchiale. Il motivo di tali conseguenze pastorali è che ci si accorge di essere in uno stato di post-cristianità in cui i battezzati spesso hanno perso le radici della fede.

Sembra urgente perciò:

- cambiare l'attuale organizzazione, cercando di sperimentare nuove modalità più funzionali al germe della fede. Ad esempio: non finalizzare la catechesi ai sacramenti...;

- sperimentare ritmi, tempi, modalità nuove per la preparazione e la celebrazione dei tre sacramenti dell'Iniziazione Cristiana;

- acquisire capacità di moltiplicare il numero dei catechisti e formarli nella dimensione della nuova evangelizzazione e del processo di iniziazione cristiana;

- modificare il rapporto tra catechesi e pastorale, chiamando in prima persona i responsabili (consiglio pastorale, gruppo dei catechisti, adulti ed animatori...) a rivedere i contenuti, i metodi, i processi e le strutture della catechesi.

Bibliografia

GRUPPO EMMAUS (ed.), *Catechesi biblica simbolica. La catechesi della tradizione e del futuro*, Istituto San Gaetano, Vicenza, 2002.

LAGARDE C. et J., *La Bible, parole d'amour*, Ed. Bayard, Paris, 2000.

GRUPPO EMMAUS (ed.), *Catechesi e preghiera*, Edizioni Messaggero, Padova, 2001.

NOVARA D., *L'ascolto s'impara. Domande legittime per una pedagogia dell'ascolto*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1997.

I NON-LUOGHI OVVERO I LUOGHI DELL'ALTRO

Roberto Dimonte*

L'espressione *non luoghi* ha risuonato frequentemente nel corso del convegno. Essa tuttavia presenta una certa ambiguità ed è stata utilizzata dai partecipanti con una pluralità di significati e con accentuazioni differenti.

Innanzitutto la presenza del termine negativo *non* fa pensare ad un concetto di tipo *derivato*, privo di una sua connotazione autonoma, se non addirittura carico di una valutazione negativa; si rischia cioè di intendere i *non luoghi* come *luoghi negativi* oppure *luoghi di serie B*. In realtà questa espressione deriva la sua origine dal pensiero antropologico ed è stata particolarmente sviluppata dall'autore francese Marc Augé (su cui ci soffermeremo più avanti); ed in quel contesto si carica di precisi e specifici significati. Si è voluto peraltro lasciare che all'interno del convegno questa espressione suggerisse suggestioni diverse, senza farsi vincolare da un significato predefinito e anzi lasciandosi provocare dalla potenziale varietà di sensi.

In questa sede può essere peraltro utile soffermarsi brevemente sulle varie accezioni, per esaminare le suggestioni e le provocazioni che vengono offerte sul versante della catechesi.

I luoghi della catechesi

In primo luogo, è proprio la presenza della particella *non* a suggerire di soffermarsi brevemente sull'idea che si ha dei *luoghi della catechesi* per poi capire che cosa si vuole eventualmente negare o superare. È infatti condivisa l'idea che l'attuale momento storico richieda un ripensamento dei luoghi *tradizionali* della catechesi, mentre non è altrettanto chiaro che cosa si debba intendere quando si parla di luoghi *nuovi* della catechesi.

Definire quali siano oggi i *luoghi della catechesi* e soprattutto come questi si debbano trasformare in una prospettiva futura non è cosa facile, soprattutto in presenza di una rielaborazione (almeno parziale) del concetto stesso di catechesi. Non è questo il contesto per trattare questa questione ampia e forse spinosa ma vale la pena di riportare alcuni tra gli interrogativi che si sono riproposti all'attenzione nel momento in cui si è cercato di confrontare le esperienze di catechesi che la comunità cristiana ha vissuto negli ultimi anni con le esigenze della cultura attuale. Ci si domanda tra l'altro quanto sia ancora valida (o come debba essere ridefinita) la distinzione tra *primo annuncio*, *evangelizzazione*, *catechesi*, *testimonianza...*; e ancora, se sia possibile immaginare un processo sequenziale-lineare o se piuttosto non sia richiesta oggi l'elaborazione di un modello più complesso. Dal momento che queste quattro tappe vengono tradizionalmente collocate in tempi e luoghi diversi, è evidente come un loro ripensamento imponga una revisione anche degli spazi in cui esse si collocano. In particolare la catechesi trovava il suo spazio privilegiato all'interno dell'ambiente ecclesiale, ma anche questa concezione entra in crisi nel momento in cui lo stesso concetto di Chiesa assume, o meglio riconquista, con il Vaticano II una valenza sempre meno spaziale (gli edifici ecclesiali) e sempre più comunitaria (la comunità cristiana all'interno della famiglia umana).

Abbiamo visto pertanto sorgere e svilupparsi nel corso degli anni l'esigenza di spostare la catechesi in luoghi più vicini agli spazi di vita: la casa (famiglia), il luogo di lavoro..., ma a ben

* Psicologo, impegnato nell'Azione Cattolica di Viterbo. Hanno preso parte al gruppo di studio: Gilberto Aranci, Arturo Blanco, Cesare Chialastri, Giovanni Cravotta.

vedere, non si tratta ancora di luoghi *tradizionali*? Anzi, paradossalmente quelli che sul piano antropologico sono i luoghi della tradizione (famiglia, piazza, mercato...) rimangono per la comunità ecclesiale degli ambiti da (ri)scoprire come *nuovi*, con il rischio di trovarsi a rincorrere una novità che promette di rivelarsi già superata dai tempi.

Buona parte infatti della proposta formativa-catechistica del '900 si è confrontata con l'esigenza di spostare l'attenzione della formazione cristiana negli ambiti vitali (sempre più scristianizzati); e mentre in alcuni casi si è trattato prevalentemente di una scelta di contenuti formativi all'interno di percorsi realizzati comunque nell'ambito *intra-ecclesiale*, in altre circostanze questa esigenza ha dato vita a specifiche esperienze di pastorale d'ambiente, fino alla nascita di veri e propri movimenti che traevano e traggono la propria ragion d'essere dalla loro collocazione *fisica* extra-ecclesiale (al di *fuori dagli spazi tradizionali*).

Il passo successivo della riflessione e della sperimentazione ecclesiale porta ad avviare specifiche esperienze in ambienti *altri* quali quelli della vacanza, del tempo libero, del divertimento...

Di fronte a queste esperienze oramai consolidate da una prassi pluriennale, ci troviamo peraltro di fronte a molteplici considerazioni: innanzitutto la convinzione che l'"atto ecclesiale" sia un evento che prescinde dal luogo fisico, dal momento che si costituisce a partire dall'annuncio della Parola, evento di salvezza che, pur incarnandosi in un tempo in un luogo storico, da questi trascende. Pur tuttavia la catechesi in senso stretto rimane fortemente legata ai luoghi più tradizionali (la sagrestia, le aule parrocchiali, l'oratorio) e d'altra parte anche le esperienze che si pongono a contatto con i luoghi più *nuovi* mostrano oggi l'esigenza di un ulteriore passo verso il rinnovamento: alla ricerca di luoghi *più nuovi*? Oppure verso una catechesi *al di là dei luoghi*?

In questa prospettiva, l'espressione *non-luoghi* indica prevalentemente una generica ricerca-individuazione di nuovi spazi e prospettive per la catechesi, esprimendo peraltro una concezione riduttiva del rinnovamento, inteso come un processo che si limita quasi esclusivamente a un mutamento strutturale: nuovi spazi, nuovi operatori, nuove metodologie...

Luogo come cultura

Il concetto di luogo (e forse soprattutto quello di *spazio*) non ha una connotazione esclusivamente di tipo geografico-geometrico, ma porta con sé anche il richiamo al senso figurato di *ambito*, *condizione*.

Per quanto riguarda la nostra riflessione si affaccia la suggestione a ragionare sul *luogo* della catechesi inteso come lo stesso contesto culturale in cui viviamo, o meglio come le specifiche sottoculture con cui la proposta di fede si deve confrontare quotidianamente; si può forse parlare di "luogo culturale". Portando avanti questa linea di ragionamento si può giungere ad individuare il luogo ultimo dove si fa sintesi tra identità e relazione, tra cultura e culture, tra domande e risposte: questo è l'uomo, è la sua coscienza. Potremmo quindi intendere in tal senso la *persona* come luogo supremo, in relazione al quale *non luogo* è la struttura di peccato, la negazione della coscienza.

Riportandoci sul piano ecclesiale, la parrocchia stessa deve essere intesa come stratificazione di luoghi diversi, ciascuno con i propri codici, linguaggi..., che rendono inefficace il ragionare su *la* catechesi al singolare e che suscitano la necessità di ripensare al plurale le molteplici dimensioni della proposta ecclesiale.

In questo contesto l'espressione *non luoghi* acquisisce nuova ricchezza, perdendo la sua connotazione negativa e diventando espressione del tentativo di superare il concetto di *luogo fisico* nel ripensare la proposta catechistica. Vengono addirittura rimessi in discussione i processi e le progettualità che attualmente muovono buona parte del tessuto ecclesiale e si impone l'esigenza di un "abbandono", di una "sospensione" che provochi una discontinuità e che

permetta di ripensare ex novo alla catechesi; o meglio lo stesso *ripensare* sottolinea troppo l'elemento cognitivo del progettare e riduce il rinnovamento alla ricerca di nuove idee, mentre forse è utile un coinvolgimento più globale che ci porti a cambiare livello, a mutare *posizione*, per intraprendere la strada della *conversione*, della ridefinizione delle relazioni reciproche tra soggetto ecclesiale e *soggetto altro*.

Dai non-luoghi ai nonluoghi

Può essere importante ora riprendere le radici da cui scaturisce l'espressione *non luoghi*, non tanto per un mero interesse culturale o semantico, quanto perché la riflessione antropologica offre stimolanti spunti alla catechesi.

Durante il '900³⁰³ ha avuto luogo uno sviluppo delle possibilità di comunicazione e di relazione tra gli individui, che non ha precedenti nella storia. Ciò è avvenuto in una prima fase grazie allo sviluppo delle reti di trasporto fisico: strade, autostrade, ferrovie, linee aeree. Negli ultimi decenni vi è stato poi lo sviluppo delle reti di comunicazione telematica: telefonia, satelliti, internet...

Le rinnovate potenzialità che hanno oggi gli individui di spostarsi fisicamente nello spazio, sia in senso materiale sia in senso virtuale, hanno notevolmente trasformato da una parte la modalità individuale di rapportarsi con il proprio ambiente ovvero, più in generale, di rappresentarsi la relazione tra il sé e l'ambiente circostante; dall'altra parte sono intervenuti profondi mutamenti nel modo di intendere, di rappresentare, di vivere i singoli spazi o luoghi in cui si articola l'esistenza.

In senso tradizionale "un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico"; ovvero possiamo dire che un determinato luogo si definisce non soltanto per le sue caratteristiche fisiche, ma anche e soprattutto per la sua storia, per il suo essere ed essere stato *abitato*, percorso da persone e da eventi. Immaginiamo una specifica piazza di una città, una particolare scuola, un bar, una certa strada, una località turistica... ebbene ognuno di questi luoghi ha una sua storia che ne definisce l'identità e la specificità rispetto alle persone che vi trascorrono un periodo più o meno lungo della propria esistenza. Non solo, ma ogni luogo è *identitario* in quanto contribuisce con il suo specifico apporto alla costituzione o alla trasformazione dell'identità personale e storica degli individui che in esso si riconoscono e che con esso condividono parte delle proprie esperienze.

In questo senso "uno spazio che non può definirsi né identitario né relazionale né storico, definirà un nonluogo [...] Un mondo in cui si nasce in clinica e si muore in ospedale, in cui si moltiplicano, con modalità lussuose o inumane, i punti di transito e le occupazioni provvisorie (le catene alberghiere e le occupazioni abusive, i club di vacanze, i campi profughi, le bidonville destinate al crollo o ad una perennità putrefatta), in cui si sviluppa una fitta rete di mezzi di trasporto che sono anche spazi abitati, in cui i grandi magazzini, distributori automatici e carte di credito riannodano i gesti di un commercio *mutato*, un mondo promesso alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio e all'effimero, propone all'antropologo (ma anche a tutti gli altri) un oggetto nuovo del quale conviene misurare le dimensioni inedite"³⁰⁴. I nonluoghi non hanno sostituito i luoghi, ma queste due realtà coesistono; pur tuttavia sono i primi ad offrire una rappresentazione, quasi un'icona della nostra epoca, del nostro quotidiano fatto da continui passaggi, dall'attraversamento di spazi omogenei e globalizzati.

³⁰³ Per le considerazioni che seguono si è fatto ampio riferimento a: AUGÉ M., *Disneyland e altri nonluoghi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999; Id., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2002; D'ASCIA S., *I non luoghi*, <http://www.mediamente.rai.it/home/tv2rete/mm9899/99040509/s990407.htm>, 1999.

³⁰⁴ AUGÉ M., *Nonluoghi*, op. cit., 73.

L'esperienza del nonluogo offre e impone all'uomo moderno una nuova dimensione di solitudine, che coesiste in apparente contraddizione con la percezione di uno stretto contatto interpersonale; si pensi all'incolonnamento di uno svincolo autostradale; al ristoro di un autogrill sempre uguale a se stesso dal Trentino alla Sicilia (salvo offrire prodotti tipici che offrono l'illusione di aver conosciuto e visitato il territorio); al girare all'interno di un supermercato in un silenzioso colloquio con eloquenti cartellini e silenziose cassiere; al viaggio in autostrada che ci porta a scorrere velocemente a fianco ad antichi castelli o a meraviglie della natura, di cui vediamo solo la rappresentazione su un cartello pubblicitario.

Le suggestioni per la catechesi

Cosa suggeriscono queste considerazioni al mondo della catechesi o più in generale al mondo ecclesiale? Non tanto soluzioni quanto nuove prospettive, nuove istanze con cui confrontarsi.

Innanzitutto sulla Chiesa stessa intesa come *luogo* e sul rischio di un suo trasformarsi in *nonluogo*, costituita essa stessa di esperienze e di messaggi standardizzati ed omologati per tutti i destinatari.

Sulla ricerca del luogo in cui localizzare la proposta di fede o l'offerta catechistica, a fronte di un'esistenza sempre meno ancorata a luoghi e spazi fisici ricorrenti e ben definiti.

Sulla necessità di fare i conti con interlocutori le cui dimensioni di vita, tempi ed esperienze, modalità di rapportarsi con il reale e con il mondo esterno, sono così diverse da quelle degli operatori della pastorale, da rendere talvolta estremamente difficile se non impossibile la comunicazione e la comprensione reciproca.

Ed infine sulla possibilità di porre in relazione tra loro concetti e categorie che paiono talvolta inconciliabili:

- la *scelta* (di vita, di fede...) e la cultura del frammento;
- l'idea di un "patto formativo" e le appartenenze molteplici e parziali;
- la continuità e la sistematicità di una proposta formativa ed il ridimensionamento della cultura progettuale;
- l'esigenza di chiarezza di una proposta ed il "primato del soggetto";
- il desiderio di identificare i nuovi luoghi della formazione e le esigenze invece di "partire dall'altro", di "umanizzare l'umano";

Su queste considerazioni la riflessione ha un attimo di sosta, di sospensione.

Ci si interroga non solo su quali prospettive nuove si aprano per la catechesi, ma più radicalmente su quali nuove dinamiche ecclesiali siano più congruenti con le questioni che si pongono all'attenzione. Può la catechesi *limitarsi* a definire principi, a delineare le piste di lavoro, lasciando ad altri (pastori, gerarchia...) l'incarico di progettare o mettere in atto eventuali cambiamenti strutturali?

E all'incertezza progettuale si aggiunge un senso di smarrimento personale che deriva da una parte dal fascino esercitato dalla prospettiva di un decentramento verso il mondo, verso la vita, verso l'uomo, ispirato da un profondo sentimento di simpatia, e dall'altro dal senso di angoscia determinato dal timore di perdersi, di uscire, di rinunciare a un'identità.

È quasi il timore di Abramo di fronte ad una rinuncia ben chiara e ad una promessa incerta.

RIDEFINIRE LA RELAZIONE EDUCATIVA E LE NUOVE MINISTERIALITÀ

Carlo Lavermicocca*

Le domande di fondo su cui il gruppo si è soffermato nella riflessione sono state: 1. Come può configurarsi una *relazione* educativa a partire dall'altro? 2. È possibile pensare la relazione educativa non solo come mediazione che veicola i valori della fede ma addirittura come evento di trascendenza? 3. In che rapporto si pongono soggettività e accoglienza dell'altro, identità e alterità, interiorità e ospitalità? 4. Come pensare il rapporto tra i contenuti della comunicazione e il contesto relazionale della comunicazione?

1. Come può configurarsi una *relazione* educativa a partire dall'altro?

Nella discussione si è partiti dalla considerazione preliminare condivisa da tutti che *l'uomo è ontologicamente religioso*. Il mistero della persona umana comporta di per sé una dimensione religiosa. Così come afferma F. Imoda: "La presenza dell'infinito nel finito, dell'eterno nel tempo, pone di per sé la realtà stessa del mistero umano di fronte al significato ultimo della vita e della morte, una domanda quindi di ordine religioso"³⁰⁵. La meraviglia, la ricerca e gli altri possibili segni manifestano fenomenologicamente la struttura del mistero della persona, che nel corso dello sviluppo assume forme di domanda e di risposta, di lotta e incontro, che della persona esprimono e limitano al tempo stesso la potenzialità. Ontologicamente religioso, il soggetto, però, sviluppa solo "progressivamente quelle potenzialità, attuandole in modo da divenire, secondo varie modalità, interlocutore di un dialogo, membro di un'alleanza con altri e con un Altro, coinvolgendo tutto o parte del suo cuore"³⁰⁶. L'alterità allora non può essere eliminata dall'esperienza umana senza eliminare la realtà stessa. Ogni tentativo di riduzione, come ogni tentativo di eliminare l'alterità può significare anche una riduzione, forse una perdita, della dimensione antropologica del mistero.

In campo educativo lo sviluppo apparirà così, in ogni sua forma e in ogni suo momento, come lo sforzo, creativo o meno, di affrontare la tensione dell'alterità. Questo sforzo potrà risultare un progresso, un'ulteriore apertura dell'individuo ad orizzonti più vasti, ma potrà anche risultare una forma di riduzione dell'alterità con la relativa riduzione della dimensione antropologica del mistero.

Di fronte a questa molteplicità di forme di apertura e di chiusura diviene allora indispensabile, in vista della crescita umana, interpretare le operazioni psicologiche attraverso cui questa riduzione viene effettuata.

Il discorso può essere esteso, inoltre, anche ad una certa concezione dell'intervento educativo che porta in sé, almeno implicitamente, una certa ideologia ed una corrispondente teoria psicologica evolutiva. Diversi modi di concepire l'alterità trovano, quindi, una eco profonda e non irrilevante in una teoria e in una pratica educativa che, di queste diverse concezioni dell'alterità, sono espressione e attualizzazione.

* Docente di Psicologia della Religione presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Bari. Hanno preso parte al gruppo di studio: Giancarla Barbon, Eliana Bignasco, Anna Maria D'Angelo, Claudio Gaggero, Alberto Martelli, Maria Luisa Mazzarello.

³⁰⁵ *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Piemme, Alessandria, 1993, 311.

³⁰⁶ *Ibid.*, 311.

L'educazione a partire dall'altro pone ancora una serie di domande fondamentali. Lo sviluppo religioso avviene prevalentemente per influsso di un oggetto religioso dal di fuori o per una crescita di tipo naturale, dal di dentro? Quale relazione esiste tra lo sviluppo umano, tra la crescita che viene promossa dall'incontro con gli altri che fanno parte del mondo umano e la crescita religiosa?

2. È possibile pensare la relazione educativa non solo come mediazione che veicola i valori della fede ma addirittura come evento di trascendenza?

Parlando della *relazione educativa*, si è affermato che è possibile vivere tale relazione come evento di trascendenza. Educare alla fede e nella fede comporta infatti un indispensabile aiuto predispositivo iniziale e di accompagnamento, proprio perché il dono di Dio possa prendere corpo e crescere nella concreta persona. Questo non si sovrappone alla persona ma la assume dal di dentro, la risana, la lievita e l'orienta. L'evento di salvezza si pone già dentro la relazione; esso ha bisogno però di essere verificato e oggettivato dalla Parola, che diventa punto di riferimento imprescindibile.

Di qui allora il riferimento obbligato ad una relazione diversa da quella tradizionale di tipo scolastico, connessa a determinate figure e a ruoli particolari (genitori, maestri, insegnanti) e orientata a formare individui di tipo passivo. L'educazione viene vista oggi invece come compito e attività che appartiene prima di tutto al soggetto in crescita; se ne accentua così l'aspetto attivo. In certi casi, riferendosi alla situazione in cui si dispiega l'attività educativa, la si vede come un processo, cioè una sequenza organizzata di attività che danno luogo ad un rapporto di comunicazione, di interscambio, di modificazioni reciproche.

Se ci si colloca poi, dal punto di vista dell'educazione come intervento sui processi di crescita personale, si deve mettere in risalto, accanto all'assimilazione e all'adattamento, l'aspetto attivo e creativo: l'educando prende sempre più posizione rispetto ai processi di crescita e ai molteplici interventi formativi. Anche l'educazione intesa come rapporto non è più compresa come evento atomistico, senza storia.

La coppia educando-educatore è vista per lo più come realtà plurale e collettiva in entrambi i termini del rapporto. Tale dilatarsi dell'esperienza educativa impone allora una modificazione dello stesso concetto di educazione. Afferma il filosofo dell'educazione C. Nanni: "si comprende così, che in quest'opera di chiarificazione concettuale dell'educazione ritorna a farsi presente il peso del mondo della vita in cui l'educazione si compie come evento; ma pure che bisognerà, molto probabilmente, affidarsi non ad uno, ma a molteplici approcci di ricerca e di studio per poter cogliere adeguatamente la complessità dinamica della realtà educativa (vale a dire la molteplicità storica di aspetti e dimensioni): l'analogicità del concetto di educazione (soggetto a più significati in parte simili e in parte diversi); la polivalenza del linguaggio educativo (ricco di sfumature e accentuazioni)"³⁰⁷.

Di qui poi la sottolineatura dell'importanza del contesto da conoscere e valorizzare con la sua valenza educativa. L'educazione non è una realtà statica, fissa; essa si attua come cura delle condizioni personali e socio-ambientali perché il dono della fede possa venire accolto dalla libertà effettiva della concreta persona e fruttificare.

3. In che rapporto si pongono soggettività e accoglienza dell'altro, identità e alterità, interiorità e ospitalità?

³⁰⁷ Cf. *Educazione e scienze dell'educazione*, LAS, Roma, 1986, 25-29.

Questa domanda è stata affrontata con particolare riguardo alla figura dell'educatore e alle nuove forme di ministerialità. Ci si è soffermati sulla relazione di S. Currò, laddove insiste sullo stile del coinvolgimento e del mettersi in gioco: “uno stile che non può non implicare il coinvolgimento di sé (proprio nel senso della sincerità della soggettività) dell'educatore. L'eccomi, in qualche modo e paradossalmente, l'educatore lo può produrre, proprio quell'eccomi che è improducibile, giacché è eccomi di grazia e di risposta”³⁰⁸.

L'educatore diventa al tempo stesso soggetto e oggetto della relazione educativa ed emerge la categoria della testimonianza accanto alla categoria della debolezza, figura da riscoprire nel contesto fragile del mondo di oggi. Tale debolezza diventa stimolo privilegiato per l'educatore che deve partire oggi non più dalle domande di senso ma anche da quelle di non senso. Di conseguenza l'educatore non deve avere paura di mettere se stesso in discussione; deve per primo accogliere l'altro, lasciandosi coinvolgere e con la conseguente flessibilità educativa.

Si pone, ancora, il problema dell'identità dell'educatore e della sua autorevolezza. L'educatore deve saper equilibrare con la sua proposta *l'interruzione* che la presenza dell'altro crea, restando fedele ascoltatore e interprete delle istanze nuove. “Si introduce una interruzione che produce un'altra interruzione. La risposta all'appello si fa misteriosamente appello”³⁰⁹. L'educatore deve diventare quindi un *provocatore* capace di stimolare la ricerca dell'altro e capace di mettersi da parte al momento opportuno senza creare ostacoli, agendo con discrezione e sensibilità.

Tale orizzonte offre poca chiarezza in campo educativo, corre il rischio di destabilizzare il ruolo dell'educatore, ma apre a prospettive nuove, a nuovi modelli educativi che possono portare a far crescere l'uomo senza sacrificare la dimensione dell'alterità. “La responsabilità dell'educatore produce la responsabilità dell'altro, perché si fa possibile occasione di grazia per l'altro”³¹⁰.

4. Come pensare il rapporto tra i contenuti della comunicazione e il contesto relazionale della comunicazione?

Contenuto della relazione è la relazione stessa. Il rapporto con l'altro costituisce l'orizzonte su cui occorre lavorare e il rapporto personale viene prima del contenuto. Occorre quindi raggiungere l'altro nel suo spazio vitale: “la qualità della relazione interpersonale è dimensione fondamentale dell'orizzonte della comunicazione della fede. Ma il coinvolgimento del soggetto è necessario perché si dia una relazione di reciprocità e di accoglienza. Anzi tale coinvolgimento costituisce la dimensione decisiva dell'orizzonte, dentro cui soltanto la comunicazione della fede può significare. A dire il vero, più che di coinvolgimento si tratta di sincerità”³¹¹.

Di conseguenza la catechesi non dovrà preoccuparsi solo di trasmettere dei contenuti (catechesi di tipo kerigmatico). La prassi catechistica, come è facilmente documentabile dalla storia della catechesi, si è attestata prevalentemente sulla trasmissione del messaggio della fede, per cui non si è sentito il bisogno di indagare specificatamente l'oggetto della sua azione, pensando la fede come “avvenimento personale”. Come afferma ancora S. Currò: “La catechesi è normalmente pensata in rapporto al comprendere e il comprendere è pensato come condizione della

³⁰⁸ CURRÒ S., *A partire da...altro. Alla ricerca di un nuovo orizzonte della catechesi*, Relazione base del convegno, in questo libro, ----

³⁰⁹ Ibid. ----

³¹⁰ Ibid. ----

³¹¹ Ibid. ----

testimonianza”. Ma “l’orizzonte della soggettività all’accusativo rompe col primato della presa di coscienza...”³¹².

La catechesi a partire da... altro dovrà quindi essere basata sul cosiddetto “terzo spazio” che punterà maggiormente sull’ambito vitale del soggetto stesso e sulla qualità della relazione stessa: “si profila una catechesi che parte da altro rispetto alle preoccupazioni e agli interessi propri della comunità cristiana, una catechesi che non ha come obiettivo ultimo il far accogliere la fede...”³¹³.

Il rischio da evitare rimane quello di pensare la fede come una proposta strumentalizzabile in vista di esigenze umane o ritenute tali e di perdere di vista la trascendenza puntando troppo o solo sulla relazione umana: “la fede rischia di perdere la sua dimensione di appello all’esistenza”³¹⁴.

Conclusioni

Nei limiti segnalati sopra, per un nuovo orizzonte della catechesi a partire... da altro, va rivendicata la natura genuinamente educativa dell’azione catechetica che deve essere stimolo, aiuto, intervento intenzionale in vista di una crescita personale, libera, interiorizzata, al servizio di un valido progetto esistenziale aperto ai valori e capace di discernimento critico. In tal modo la sensibilità e la capacità educativa sono inerenti alla catechesi che è attenta alle diverse esigenze dei soggetti in ordine allo sviluppo della vita di fede. Secondo il Documento di Base la catechesi “ha il compito di favorire il sorgere e lo sviluppo di questa vita di fede lungo tutto l’arco della vita dell’uomo, mira al totale dispiegamento della verità rivelata e al suo inserimento nella vita dell’uomo”³¹⁵.

L’attenzione, posta a partire dal Concilio e oggi sempre più riscoperta, della dimensione educativa, ha portato in campo catechetico ad un maggiore confronto con le scienze umane e sono sempre più rilevanti i tentativi di dialogo con le scienze dell’educazione in funzione di teorie interdisciplinari dei processi di maturazione della fede³¹⁶.

Osserva E. Alberich che in sede catechetica è frequente oggi sentir parlare di catechesi “come forma di educazione al servizio della maturazione della fede e della vita cristiana”. Inoltre nella descrizione di questo nuovo modello si ricorre non solo alle formule tradizionali delle scienze teologiche, ma anche in forma rilevante alle scienze umane e, in particolare, a due teorie dello sviluppo religioso elaborate negli anni recenti e che ora sono oggetto di una intensa discussione nell’ambito anglosassone e tedesco: la teoria dello sviluppo della fede secondo James Fowler e la teoria dello sviluppo del giudizio religioso di Fritz Oser e Paul Gmunder³¹⁷. Queste teorie dipendono non solo dall’epistemologia genetica di J. Piaget e dallo strutturalismo genetico anglosassone, ma riconoscono apertamente di ispirarsi agli studi di L.Kohlberg sullo sviluppo del giudizio morale. Oggi, afferma ancora, “nel tentativo di superare l’unilateralità della catechesi del passato, si formulano gli obiettivi dell’azione catechetica non già in termini di conoscenza, ma di atteggiamenti interiorizzati di fede”³¹⁸.

³¹² Ibid. ----

³¹³ Ibid. ----

³¹⁴ Ibid. ----

³¹⁵ RdC, n. 30.

³¹⁶ Vanno ricordati come emblematici in questo senso gli studi pubblicati dall’Istituto di Catechetica dell’Università Pontificia Salesiana in quest’ultimo trentennio.

³¹⁷ Cf. BUCHER AA., *Fasi dello sviluppo religioso secondo James W. Fowler e Fritz Oser. Panorama comparativo e critico*, in «Orientamenti Pedagogici» 36(1989), 1090-1121.

³¹⁸ ALBERICH E., *La catechesi della chiesa. Saggio di catechetica fondamentale*, Ellenici, Leumann-TO, 1992, 95.

Alla luce di queste considerazioni, su un piano teorico e in vista di un intervento educativo adeguato è necessario allora articolare e comporre in unità le varie scienze che si interessano dell'atto educativo, ciascuna con suo apporto proprio e un suo limite; occorre inoltre considerare la metodologia educativa come momento qualificante e finalizzato a concordare l'apporto delle scienze in vista dell'intervento concreto nella situazione educativa. È necessaria in vista di una educazione integrale e cristiana della persona una concezione personalista ed esistenzialista, teologicamente fondata, come quella ad esempio proposta da F. Imoda che propone la concezione della "autotrascendenza nella consistenza" che da un lato riconosce la libertà fondamentale dell'individuo, dall'altro tiene conto della sua fallibilità effettiva. Egli afferma che "nell'ambito educativo gli sforzi pedagogici raramente raggiungono quella dimensione del cuore umano dove i fattori inconsci e relative resistenze occupano le motivazioni fondamentali della persona"³¹⁹.

Occorre infine considerare che le istanze illustrate per l'impostazione dell'azione educativa sono valide per ogni servizio educativo, compreso quello alla fede, il quale richiede per potersi esprimere un'azione predispositiva che renda aperti e disponibili all'iniziativa divina prioritaria³²⁰.

³¹⁹ IMODA F., *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, cit., 14.

³²⁰ Cf. SOVERNIGO G., *Educare alla fede*, EDB, Bologna, 1995, 6.

ALTERITÀ E COMUNITÀ CRISTIANA

Pio Zuppa*

Che il dibattito filosofico attuale – nella linea dei grandi del '900 (Simmel, Husserl, Heidegger, Sartre, Stein, Adorno, Levinas, Buber, Gadamer, Merleau Ponty, Ricoeur) - continui ad insistere sulla prospettiva dell'alterità (Derrida, Waldenfels, Dussel, Apel, Habermas, Nancy, Cacciari, Agamben) è evento decisivo e cruciale anche per le comunità ecclesiali.

Nella ricerca di un nuove strade per l'azione formativa all'interno della prassi pastorale in atto, l'*ipotesi* dell' "alterità come orizzonte della catechesi" investe in maniera formidabile e diretta proprio il *luogo* a partire dal quale si qualifica e all'interno del quale si inverte un reale processo di maturazione nella fede: la comunità dei credenti in Gesù risorto. Non a caso uno dei tre livelli o dimensioni dell'irruzione dell'*altro* nel cuore della catechesi viene in concreto definito proprio dal piano della relazionalità e delle condizioni ecclesiali³²¹.

Su tale versante l'ipotesi dell'alterità diventa oltremodo impegnativa e spinge la ricerca verso un ripensamento radicale dei processi di comunicazione della fede. Una possibile *grille* orientata a istruire una "posizione" può fare riferimento ai due poli – *alterità* e *comunità* - implicati nella messa a punto della discussione e presi in considerazione all'interno del gruppo di lavoro che, durante il convegno, ha inteso tematizzarne da vicino la percorribilità. E in concreto:

- che tipo di guadagni una tale ipotesi può offrire alla ricerca in atto sui "nuovi" modelli di rinnovamento della comunità?
- di quale esperienza comunitaria ha bisogno la catechesi "a partire dall'altro"? Detto altrimenti: il contesto di tale catechesi è ancora comunitario? e, se lo è, in che senso?

L'«alterità» come fondamento e progetto

Quanto al primo polo di confronto – quello dell'alterità o, *tout court*, di "altro" – la proposta non può che muoversi nella linea dell'interrogazione e della ricerca più ampia ed aperta: *Che cosa*

* Docente di Teologia pastorale e Catechetica presso l'Istituto Teologico Pugliese di Molfetta (Bari) e Direttore dell'Ufficio Catechistico della diocesi di Lucera-Troia (Foggia). Hanno preso parte al gruppo di studio: Emanuele Andreuccetti, Cesare Bissoli, Savino Calabrese, Giuseppe Cavallotto, Salvatore Currò, Maria Dosio, Ermanno Genre, Serena Noceti, Sandro Ramirez.

³²¹ Per questo aspetto, cf. sopra tutta la *seconda parte* della relazione di S. Currò: "Il piano del luogo fisico e relazionale: dalla catechesi nel contesto ecclesiale alla catechesi della reciprocità e dei luoghi-crocevia" (*A partire da... altro. Alla ricerca di un nuovo orizzonte della catechesi*, in questo libro, ----). Infatti, afferma Currò, "fa parte dell'orizzonte anche il contesto relazionale della comunicazione, la qualità di questa relazione e lo stesso luogo fisico in cui avviene" (ibid., ----). E sotto questo aspetto, la prassi ecclesiale è ricca di esperienze contraddittorie. Ma l'orizzonte dell'alterità sul terreno comunicativo-relazionale della reciprocità e dell'essere *tutti soggetti*, "come terreno di ripensamento e rivitalizzazione della catechesi, raccoglie e allo stesso tempo contesta per certi aspetti un altro importante principio del rinnovamento catechistico recente: il principio per cui la catechesi ha bisogno del contesto ecclesiale come contesto vitale. Tale principio coglie il valore dell'orizzonte relazionale della catechesi ma allo stesso tempo lo restringe in un'ottica intraecclesiale, che mostra segni di insufficienza. [...]. Ma è proprio vero – si chiede Currò – che il divenire cristiani si realizza nel contesto ecclesiale?" (ibid., ----).

dice l'alterità alla comunità (= in particolare ai suoi processi in atto di rifondazione)? Per la comunità cristiana, infatti, possono essere rintracciati validi punti di riferimento *proprio* a partire dall'orizzonte dell'alterità vista non come *hostis* bensì come risorsa e ottimizzazione delle pratiche in atto di rinnovamento. A riguardo tre istanze, soprattutto, ci risultano essere percorribili - e segnatamente spendibili - sul piano dell'innovazione e del ri-orientamento della prassi ecclesiale, in ambito sia progettuale che formativo.

a. L'“*altro*” tiene costantemente aperta la porta della *sacramentalità* della/nella prassi ecclesiale. In questo senso, l'alterità riporta anzitutto ogni comunità cristiana alla sua identità più profonda, andando oltre un generico richiamo al senso del “dialogo”³²² e ai nuovi modelli di reciprocità improntati alla “inclusività”³²³. Specialmente nei riguardi dei possibili processi di rinnovamento della comunità ecclesiale, l'alterità viene a porsi quale criterio proprio e costitutivo. Al di là di qualsiasi deriva di *af*-fondamento, essa rappresenta per ogni comunità il suo imprensabile, qualificante e originario fondamento.

Più in concreto, l'alterità può certamente essere intesa come *rottura permanente* dei processi di confronto di natura sia esclusivi che inclusivi e, più a monte, come attivazione e mantenimento della necessaria dinamica di apertura che deve caratterizzare - dall'interno - ogni azione ecclesiale nel suo farsi prefigurazione del Regno nel qui-ora della storia. La comunità cristiana non esiste per se stessa ma per gli altri. Chiamata ad esistere non in sé ma a partire da altro da sé, la sua esistenza è in definitiva - e tale rimane costitutivamente - una “*pro-esistenza*”.

In questo senso si può a ragione ritenere che “la comunità cristiana cresce misteriosamente anche a partire da un movimento *da fuori*, a partire da *altro da sé*”³²⁴. Anzi si può aggiungere - nella linea dell'originaria esperienza biblico-cristiana - che è proprio dall'esterno - e da ciò che è appunto *altro* - che si dà il cambiamento³²⁵.

b. L'*altro*, se e quando è scelto come orizzonte di cambiamento/innovazione, oltre che ascoltato e accolto come profezia per la prassi ecclesiale di una comunità cristiana, aiuta i soggetti ecclesiali in essa operanti a non appiattirsi - *esclusivamente* - dentro logiche di formazione e di organizzazione di natura autoreferenziale. Il riferimento all'*altro* permette alla comunità, proprio in forza di questa radicale e originaria apertura all'altro-da-sé che la costituisce, di “(re-)impiantarsi” come vero luogo/laboratorio, luogo-crocevia, luogo-confine, se e nella misura in cui essa si autocomprende a partire da quella *xenitéa*, o “stranierità”, così essenziale alla rivelazione biblica e all'identità dei cristiani nella storia. L'indole escatologica della fede rende ogni comunità sempre e comunque straniera e pellegrina, senza fissa dimora. Tale condizione di

³²² PAOLO VI, *ES* 83: “La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio”. Su questa traiettoria del Vaticano II, cf. in particolare MIDALI M., *Teologia pratica*, vol. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 2000³, 112-115 (=“Il dialogo”) e 122-125 (=“Comprensione articolazione del dialogo ecclesiale”).

³²³ “L'inclusione è un movimento di idee, ricerche, metodologie e strategie volte a gestire, rispettare e valorizzare la presenza di persone sempre più eterogenee nella nostra società e nella scuola. Tale eterogeneità, oltre ad essere un dato di fatto [...], è una sfida educativa complessa. ‘Vivere insieme nella diversità’ è certamente uno slogan avvincente, ma educare vivendo insieme la diversità è una grande sfida per l'educazione” (BARBERIO N., *L'inclusione: un nuovo modo di concepire e gestire la diversità nella scuola negli USA*, in «Orientamenti pedagogici» 49(2002)1, 27-28). La sfida poi rimane - anzi si pone con maggiore evidenza e forza - se assunta e certificata sul piano ecclesiale della *leadership* e della comunità cristiana intesa come “learning community”. Per sua natura, una comunità che, ad esempio, si fa luogo di apprendimento/comunicazione del Vangelo in un mondo che cambia in modo sempre diverso e inatteso (e quindi “a partire da... altro”) richiede, infatti, di sviluppare una “*leadership* inclusiva”, che non può non essere in sintonia con quei modelli inclusivi di ricerca e di dialogo che ne facilitano la pratica.

³²⁴ CURRÒ S., *A partire da... altro*, in questo libro, ----.

³²⁵ In proposito è paradigmatico - insieme a tanti altri - l'importantissimo episodio di *Atti* 10. Accolto e interpretato, di solito, come la “conversione di Cornelio” - che era pagano - potrebbe essere infatti letto più ampiamente e in profondità come la “conversione di Pietro” e, con lui, della comunità che - condotta dallo Spirito e preceduta dalla Parola - si apre all'inedito di un'alterità che, solo, rende possibile l'innovazione e il cambiamento.

stranierità³²⁶ può costituire, infatti, la base di partenza per un riconoscimento-incontro dell'altro che vada oltre l'istanza della necessaria credibilità e si autocomprenda come "orizzonte relazionale in cui già in partenza il vangelo interagisce con altre proposte e [...] in cui delle persone che camminano su obiettivi di umanità e che sono diverse relativamente alla percezione del vangelo e al rapporto con la fede, si ritrovano a parlare insieme di fede come (possibile) risorsa di umanizzazione dell'umano"³²⁷. Una comunità che si declina, nel qui e ora della storia, a partire dalla sua essenziale condizione di stranierità può sognare di progettarsi come comunità-crocevia di luoghi, e non solo luogo-crocevia, dove l'*altro* da *hostis* (nemico) diventi *hospes* (ospite)³²⁸. Comunità, cioè, permanentemente impegnata - come ha indicato più volte Giovanni Paolo II - a rifare il proprio tessuto vivendo una reale e incarnata prossimità all'*humanum* e rimanendo fedele alla propria identità ecclesiale che lotta, lavora e ama tra le case dei suoi figli.

c. A tutto questo, peraltro, rinvia anche la cifra della *località*, quale carattere proprio di una comunità. Essa, soprattutto in ambito teologico-pratico, non è tanto un dato o una condizione, bensì un *progetto*³²⁹. In altre parole, la località non è questione di collocazione geografica né di peculiarità idiomantica, ma indica piuttosto la "fatica" del discernimento - e, quindi, della proposta pastorale - nella permanente opera di inculturazione del vangelo in ogni singolo "mondo" antropologico disponibile³³⁰, affinché la comunità quale strumento nelle mani di Cristo risorto, lasciandosi vibrare le corde dallo Spirito³³¹, faccia tirare agli uomini un sospiro di

³²⁶ Su questa nozione, cf. ad es. MENGA G. F., *La complicazione dell'estraneo. Nota introduttiva a Bernhard Waldenfels*, in «Pedagogika.it» 2003/2. Come ribadisce Menga, lo spessore e la ricchezza del percorso speculativo di Waldenfels ("pensatore dell'estraneità"), segnato da numerose opere (quasi tutte editate presso la casa editrice Suhrkamp di Francoforte), sono testimoniati dal crescente dibattito in area tedesca e dal recente volume (apparso nel 2001 sempre per la Suhrkamp) che ne mostra le posizioni e i contorni: *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels [La ragione sotto il segno dell'estraneo. Sulla filosofia di Bernhard Waldenfels]*. In Italia, un primo importante cenno di ricezione della sua dottrina sull'estraneità è senz'altro costituito dall'uscita del volume, che raccoglie alcuni suoi importanti saggi, dal titolo: *Fenomenologia dell'estraneità* (a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli, 2002). Inoltre, in preparazione è la traduzione del recente importante testo *Verfremdung der Moderne* (2001) [*Estraniamento della modernità*], a cura di G. F. Menga (Città Aperta, Troina-EN).

³²⁷ CURRÒ S., *A partire da... altro*, in questo libro, ---.

³²⁸ Sul tema della soggettività ospitale e responsabile, cf. DI SANTE C., *L'io ospitale*, Edizioni Lavoro /Editrice Esperienze, Roma/Fossano (Cn), 2201 e RIZZI A., *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1991. Per la tradizione biblica (e cristiana), fa notare Carmine Di Sante, "l'io non è sovrano ma 'parassita', nell'accezione positiva del termine, che vuol dire 'nutrirsi del cibo che è presso l'altro e dall'altro' e che, per questo, non è - né può essere - conquista e possesso ma grazia, dono, riconoscimento ed evento" (*L'io ospitale*, 7-8).

³²⁹ Come è stato giustamente affermato, "se nella teologia della chiesa locale non si dà sufficiente spazio all'*humanum*, è piuttosto difficile riuscire ad evitare il pericolo di moduli teologici nominalistici e/o occasionalistici" (VALENTINI D., *La cattolicità delle chiese locali*, in Id. (ed.), *L'ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova, 1994, 105). Per la questione della località (vista dal lato ecclesiologico-sistematico), cf. DIANICH S. - NOCETI S., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 346-351 (con bibl. alla n. 135); SEMERARO M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia* [1996], EDB, Bologna, 1998, 93-126 (spec. 97-101); KOMONCHAK J.A., *Chiesa locale e Chiesa cattolica. La problematica teologica contemporanea*, in LEGRAND H.M. - MANZANARES J. - GARCÍA Y GARCÍA A. (edd.), *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca (2-7.IV.1991)*, EDB, Bologna 1994, 433-457; AMATO A. (ed.), *La chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali. Conferenze della Facoltà Teologica Salesiana 1973-1976*, Las, Roma 1976. Come si sa e come annotava già Amato (circa tre decenni fa nella presentazione al vol. cit., p. 9, nota 1): "La teologia della Chiesa latina fino al Vaticano II ha parlato quasi esclusivamente della Chiesa universale".

³³⁰ Per "mondo antropologico" - o anche "mondo della vita" - s'intende qui non solo quella realtà ovvia che la comunità dei credenti incrocia nel suo quotidiano, ma esprime anche quello spazio/ambiente che appartiene al contesto che abita e tocca le sue convinzioni, attraverso una fitta trama di abitudini, modelli di comportamento, orientamenti culturali, gradi differenti di vicinanza e lontananza, di interesse o di disinteresse.

³³¹ Così Ignazio di Antiochia (*Ad Philadelphios*, 1,2; *Ad Ephesios*, 4,1) legge - in chiave ecclesiologica - la figura poetica del *Cristo-Orfeo*, ispirata a miti antichi e rappresentata nelle catacombe di Santa Domitilla a Roma in un dipinto parietale: Orfeo è il Cristo, il giullare meraviglioso che intona il nuovo canto della vita, del sorriso, della speranza e della risurrezione; la lira che egli tiene in mano è la sua comunità; e il plectro con cui fa vibrare le corde è

sollievo (cf *At* 3,20), li aiuti ad alzarsi, a levare il capo (cf *Lc* 21,28), a vedere neutralizzata la morte e ad entrare nell'immenso paese della vita (cf *Sal* 18,20), e della vita in abbondanza (cf *Gv* 10,10).³³²

Tenendo conto di questi lineamenti "altri" verso cui è esposta e profeticamente orientata una rinnovata autocoscienza ecclesiale a partire dall'altro, ci si può naturalmente interrogare sulla loro effettiva e reale *praticabilità*. È possibile, cioè, favorire tale dialettica interna e, per quanto in termini sempre processuali e mai compiutamente realizzativi, in che modo poi la si può (e deve) "mantenere"? Come di fatto attivare, dall'interno di una comunità e della sua quotidiana prassi di vita, un fecondo e laborioso processo di scambio e di negoziazione che possa realisticamente e praticamente accompagnare la trasformazione della situazione in atto (pressoché comune) e che, quindi, ne promuova in definitiva il cambio? Allo stato attuale, infatti, pare che una tale autocoscienza ecclesiale non sia affatto viva e operante nella prassi pastorale, ma semplicemente assente. Oppure se avvertita, lo è forse in quanto ideale (o vago) richiamo di natura puramente prescrittiva, e basta³³³.

La comunità come "croce-via" di luoghi e "trama di relazioni"

Quanto al secondo polo del confronto – quello del 'contesto comunitario' – la proposta si evolve nella direzione dell'approfondimento prasseologico e operativo: *Che cosa la comunità possiede e "offre" di suo (rispetto) all'altro-da-sé? Posta - essenzialmente o di fatto - di fronte all'altro, che cosa la comunità riscopre di proprio? Che cosa, cioè, può – e, forse, deve - in ultima analisi diventare?* È un fatto riconosciuto che gli abituali e vigenti canali di *traditio* (in senso ampio sia di trasmissione che di comunicazione) della fede sono intasati. La fede viene sempre meno trasmessa mediante la cultura: ha cessato di essere una "ovvietà culturale"³³⁴. Nella prassi ecclesiale odierna accade, in genere, anche se con frequenza inavvertita, ciò che è stato riferito metaforicamente per l'evangelizzazione *tout court*. "Nell'evangelizzazione – scrive, infatti, Riccardo Tonelli³³⁵ - capita più o meno quello che sperimentiamo quando tentiamo di ascoltare alcune stazioni radiofoniche con uno strumento da quattro soldi [...]: si spegne la radio e basta". Eppure, dentro lo scenario dell'attuale civiltà, o "era della comunicazione", le opportunità per

lo Spirito santo. A tale immagine poetica della comunità si ispira particolarmente P. M. Zulehner (cf. *Teologia pastorale*, vol. 2: *Pastorale della comunità. Luoghi di prassi cristiana* [1989], Queriniana, Brescia 1992, 65-69).

³³² Per l'approfondimento di quest'ottica teologico-pratica, cf. anche TONELLI R., *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Las, Roma 1996⁵; Id., *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Elledici, Leumann-TO 2002.

³³³ A riguardo non sono mancati – all'interno del gruppo di lavoro da parte dei singoli componenti - attenti e continui richiami alla concreta ed ereditata realtà in atto nelle attuali comunità cristiane (cattoliche ed evangeliche). Tuttavia, sul piano della comune esperienza, permane di fatto la difficoltà da parte delle comunità di appartenenza a costituirsi come soggetti aperti e disponibili a lasciarsi guardare e trasformare "*ex alt[er]o*": a partire, cioè, tanto "dall'alto" quanto "dall'altro". Tra i nodi rilevati: il rapporto tra comunità ecclesiali, gruppi e movimenti spirituali che, per svariate ragioni, faticano a tollerare/accogliere la/e diversità; la situazione dei catecumeni che, divenuti neofiti, di fatto non resistono "oltre sei mesi"; la discrasia tra i documenti normativi e le comunità reali; il problema della concreta 'forma ecclesiae' delle comunità e le loro modalità organizzative; la differenza di genere nella chiesa; il dialogo ecumenico, interreligioso e interculturale, ecc.

³³⁴ Comunicazione o minoranza? – Non poche volte nel secolo scorso si è tematizzata la questione della minoranza dei cristiani. Nota è la riflessione di K. Rahner del 1954. Di recente, la questione diaspora/minoranza dei cristiani è stata ripresa da ZERFASS R., *Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels* [Il popolo di Dio sulla strada della minoranza? A proposito dell'attualità pastorale di un'esperienza centrale di Israele], in «Katechetische Blätter» 125(2000)1, 42-52. Il problema ha una sua rilevanza anche nel contesto italiano (cf. ad es.: interventi del card. Martini, nota dei Vescovi italiani a Palermo, ecc.). Ma non sarà piuttosto questione di comunicazione?

³³⁵ TONELLI R., *Evangelizzazione e comunicazione*, in «Note di pastorale giovanile» 28(1994)1, 30; cf. anche Id., *Giovani e adulti: assieme per la vita e la speranza*, in «Rivista di scienze religiose» 7(1993)1, 217-229.

comunicare anche nella chiesa (e non solo con e nella società) oggi, rispetto a ieri, sono maggiori. Che fare? Nell'ottica della ricerca/azione è possibile indicare - sia per la discussione che per la verifica - alcune linee o sfide che, attualmente, emergono alla luce di quanto, tra possibilità e limiti, si va sperimentando a livello di pastorale parrocchiale³³⁶.

a. *Relazione e azione pastorale* - Un primo nodo qualificante l'iniziativa pedagogico-pastorale in chiave di comunicazione, ai fini operativi dell'efficacia, riguarda *l'aspetto relazionale* del processo comunicativo implicato dentro i modelli di edificazione e di rinnovamento della parrocchia come, in modo del tutto speciale, nella sua conduzione o guida. Ciò diventa particolarmente evidente quando l'oggetto di studio è un comportamento di comunicazione disturbato o inatteso, come nel caso di un'alterità che irrompe inaspettata, non prevista, senza lasciarsi presagire. A questo livello la questione della comunicazione da fatto verbale passa a diventare fatto relazionale³³⁷.

Molte comunità - se confrontate con la forma di vita dei primi cristiani - "vivono oggi in maniera opposta, non caratterizzata da vincoli"³³⁸, tanto meno da *koinonìa* e partecipazione³³⁹. L'essere Chiesa viene pensato troppo irenicamente disgiunto da tutti i condizionamenti psico-sociologici e culturali in cui, peraltro, di fatto avviene, quando si lavora attraverso nuclei e piccoli gruppi in crescita verso un'esperienza comunitaria di chiesa locale. Anche in ambito ecclesiale, non pochi interventi pastorali falliscono non perché siano 'errati' dal punto di vista contenutistico, ma perché precoci o ritardati o del tutto "inopportuni" dal punto di vista comunicativo e relazionale, non adeguati cioè a gruppi e a persone che sono in crescita e, quindi,

³³⁶ Per la recensione - qui criticamente presupposta - di alcuni modelli in atto nel campo del rinnovamento della prassi pastorale relativa alla comunità cristiana intesa come luogo di evangelizzazione e di comunicazione della fede, cf. ZUPPA P., *Pastorale della comunità. Luoghi e modelli di rinnovamento*, in «Rivista di scienze religiose» 10(1996)2, 361-398. Per quello che segue mi permetto di riprendere, in parte, quanto elaborato in un precedente contributo: *La parrocchia: luogo di comunicazione della fede*, in «Catechesi missionaria» 16(2000)2, 6-21, in particolare 11-21 (= "Comunità cristiana e comunicazione della fede"). Qualsiasi iniziativa pastorale non può dimenticare di essere un "atto ecclesiale", come ogni azione di evangelizzazione al di là dei tempi (cf. ad es., tra i tanti riferimenti, EN 60, Cfl 34 e ETC 26). Pertanto, anche ogni modello di rinnovamento parrocchiale deve passare attraverso una concreta comunità parrocchiale, che ne è il soggetto primario. Per quanto prezioso sia il lavoro delle "matri a prestito" (strategie, modelli, movimenti, ecc.), il futuro della Chiesa dipenderà di fatto dal rinnovamento delle parrocchie locali. Sono esse, infatti, "l'unico luogo in cui non siamo noi a scegliere quelli a cui Dio vuole 'aggiungerci', cosa che permette alla forza unificante della fede (Gal 3,28) di esplicitare pienamente tutta la sua forza" (ZULEHNER P., *Pastorale della comunità*, cit., 235). Anche l'accoglimento dell'altro come orizzonte - se e proprio perché compreso sia come fondamento che come progetto all'interno di un percorso di innovazione e di formazione che la comunità ecclesiale persegue per sua natura - non ne azzererebbe l'*ecclesialità* contestuale dell'atto: piuttosto si può ritenere che la esiga in termini nuovi e sempre inediti e che, quindi, più che eliminarla, la "ricrei" nei termini della riqualificazione, della qualità, della verità vissuta e testimoniata. Anche perché "la catéchèse communautaire n'est pas un but en soi [...]: ni elle, ni l'Eglise ne sont la base de la catéchèse, mais Dieu et plus précisément l'annonce du Règne de Dieu: l'amour, la liberté, la justice et la paix" (METTE N., *De la catéchèse dans la communauté à la catéchèse de la communauté*, in «Lumen vitae» 43(1988)4, 395).

³³⁷ L'aspetto relazionale della comunicazione rappresenta un assioma molto condiviso e praticato nello studio della pragmatica della comunicazione umana: "Ogni comunicazione ha un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione di modo che il secondo classifica il primo" (WATZLAWICK P. - BEAVIN J.H. - JACKSON D.D., *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi* [1967], Astrolabio, Roma 1971, 47). Su questo, cf. anche TONELLI R. - GALLO L. - POLLO M., *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale*, Elledici, Leumann-TO 1992, 150-154 (= "Costruire interazioni per comunicare").

³³⁸ ZULEHNER, *Pastorale della comunità*, cit., 95: "Molti di coloro che si considerano buoni cristiani si vedono solo come 'frequentatori della chiesa', un'espressione che connota il carattere non vincolante di un ospite".

³³⁹ Dal concilio Vaticano II (CD 27) a oggi - fa notare Zulehner - "si parla molto di partecipazione, i consigli si riuniscono, ma il modo in cui si prendono decisioni spesso è cambiato poco. Malgrado le strutture partecipative, la partecipazione reale fa fatica a farsi strada. Nelle comunità e nei suoi luoghi di incontro vanno diffondendosi e crescono la delusione, l'avvilimento e la stanchezza [...]. Non è stato sufficiente perciò creare delle strutture di partecipazione" (ibid., 92). Eppure, la "cultura della fraternità/ sororità" - espressione reale e segno distintivo della *koinonìa* di una comunità - esige e comporta "possibilità pratiche di partecipazione": "l'identificazione con la comunità cresce infatti mediante la partecipazione" (ibid., 90 e 92).

al tipo di relazione instaurata. Questo vuol dire che - come dimostrano tante esperienze mirate ma anche gli sforzi ordinari e occasionali ovunque tentati per ridare spessore all'azione pastorale ordinaria - il "processo mistico" di maturazione della/nella fede all'interno della Chiesa si esprime e avviene sempre dentro una trama di rapporti e di esperienze tra persone chiamate a diventare soggetti sotto gli occhi di Dio.

La comunità dei credenti, in questo senso, è chiamata operativamente e competentemente a caratterizzarsi in un prossimo futuro sempre più come il luogo ecclesiale per eccellenza della comunicazione e di un vero e proprio apprendistato relazionale: come "croce-via", ovvero punto *relazionale* d'incontro. In modo che di fatto - e non tanto per metafora - giunga a rfigurarsi come vera e autentica "fontana", anche dell'attuale "villaggio globale".

b. *Comunicazione e narrazione* - Se collocata nell'ottica relazionale, per quanto concerne allora la *comunicazione della fede*, non si tratta solo di pensare a "che cosa" trasmettere ma - alla luce dei necessari presupposti biblici e cristologici³⁴⁰ - di interrogarsi seriamente sul "come" interagiamo e sulle dinamiche educative che sottostanno al tipo di azione formativa che mettiamo in atto: vogliamo veramente "dare anima" e senso cristiano al corso della vita di fede oppure ci limitiamo semplicemente a dare informazioni, a traslocare "parole" da un contesto a un altro, da un gruppo a un altro, ecc.? Abbiamo bisogno urgente di cominciare a ripensare l'intero impianto formativo e pastorale di comunicazione e di trasmissione della fede sotteso all'attuale prassi educativa delle comunità cristiane, facendo attenzione a ciò che serve ed è decisivo ma anche individuando ciò che ne appesantisce il processo o addirittura diventa causa di disturbo e barriera che ne occlude il flusso.

In questa direzione non si finirà mai di scoprire le ragioni per cui la Chiesa evangelizza con tutto quello che è e fa e non solo per quello che dice, come afferma con forza Paolo VI nell'*EN*. Sarebbe troppo poco pensare - anche dal solo punto di vista linguistico - che la soluzione sia unicamente nel cambiare parole. È con tutta se stessa che la Chiesa annuncia il Vangelo, racconta di essere salvata e si propone come luogo e spazio di salvezza.

Mettere al centro dell'azione pastorale, educativa ed evangelizzatrice, l'essere e la vita della comunità cristiana richiede in definitiva un tipo di "scolarizzazione" dei processi di comunicazione e di apprendimento della fede ben più impegnativo: un modo, nuovo e antico al tempo stesso, di trasmettere la fede, che conduca a re-imparare l'alfabeto personale e comunitario dei racconti di Dio. Esige che diventiamo comunità che raccontano e si raccontano, *comunità narranti*, che fanno memoria dei "mirabilia Dei" nell'oggi della storia e degli avvenimenti quotidiani³⁴¹. Non comunità astratte e disincarnate, preoccupate solo di custodire il "sacro deposito". Ma comunità pienamente inserite nel tempo, che vivono profondamente la logica e la prassi dell'incarnazione, attraverso una continua e permanente tessitura e integrazione tra fede e vita³⁴². "Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso [il deposito della fede], come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre

³⁴⁰ L'attenzione, anche dal punto di vista biblico-cristologico, "non cade sul 'che cosa' Dio ha comunicato, ma sul 'come' Dio lo ha comunicato". Ora Dio non soltanto ha parlato all'uomo ma è entrato nella storia dell'uomo e si è fatto *carne*: "la Parola è divenuta carne", dice il prologo (Gv 1,14); per questo può parlare e farsi narrazione ed esegesi di Dio (Gv 1,18). Ma cosa vuol dire che è divenuta "carne"? "Facendosi 'carne' - spiega B. Maggioni - la parola di Dio si è fatta visibile, Parola iconica, Parola che non solo si sente, ma si vede" (*Gesù Cristo comunicazione di Dio con l'umanità*, in CENTRO DI ORIENTAMENTO PASTORALE (a cura), *Comunicare la fede. La missione per il nuovo millennio. 50^a Settimana nazionale di aggiornamento pastorale*, EDB, Bologna, 2000, 41-42). Su questi temi, cf. anche GAMBERINI P., *La comunicazione in prospettiva cristologica*, in «Rassegna di teologia» 41(2000)1, 25-46.

³⁴¹ In questo senso, cf. anche BIEMMI E., *Opzione preferenziale per gli adulti: oltre il desiderio*, in «Presbiteri» 34(2000)4, 275-277.

³⁴² Cf. RdC 52-55; sulla centrale nozione di "integrazione tra fede e vita" all'interno del rinnovamento catechistico italiano: MEDDI L., *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Leumann-TO, 1995.

volontà e senza timore all'opera, che la nostra età esige, proseguendo così il cammino che la Chiesa compie da quasi venti secoli": lo ricordava Giovanni XXIII ai padri conciliari l'11 ottobre del 1962, esattamente quattro decenni fa³⁴³.

Per diverse e convergenti ragioni, il futuro del rinnovamento, a tanti livelli istituzionali ed extraecclesiali, è risaputo che, oggi, dipende in gran parte dalla qualità della formazione³⁴⁴. Anche per le comunità cristiane, come è stato da tempo autorevolmente affermato, la qualità della formazione, "per i nuovi tempi e le nuove esigenze che la Chiesa si trova a dover affrontare, è un'evidente necessità pastorale" e, quale scelta di fondo irrinunciabile, la *modalità* – o prassi - propriamente narrativa rappresenta l'unico modo per passare "dal parlato all'operativo, dall'ecclesiastico al missionario, dall'idea ad un concreto servizio di Chiesa"³⁴⁵.

In conclusione: si tratta di una proposta di discussione, una pista ulteriore di lavoro, una positiva "reazione". Ma soprattutto di *approssimazioni* – per dirla con Franco Cassano³⁴⁶ – per ulteriori e necessari *esercizi d'esperienza dell'altro*, attorno a cui verificare e certificare un vero e sostenibile impatto ecclesiale, dentro l'ipotesi dell'alterità come orizzonte formativo.

³⁴³ GIOVANNI XXIII, Discorso inaugurale *Gaudet Mater Ecclesia*, in EV 1, 53*. Si tratta del discorso che contiene quel passaggio diventato, poi, classico in riferimento alla qualità pastorale del magistero conciliare e che, più di ogni altro, esprime il salto di qualità del motivo "pastorale": "Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi – con pazienza, se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale" (ibid., 55*).

³⁴⁴ In proposito merita molta attenzione la recente ricerca di PAGANELLI R., *Formare i formatori dei catechisti. Valori e itinerari sottesi al processo formativo*, EDB, Bologna, 2002. Come, infatti, ritiene l' A. – al termine di una documentata e critica ricognizione della "polivalenza del termine 'formazione'" - risultano rilevanti: "la formazione alla capacità relazionale e comunicativa e l'entrata in formazione dell'esperienza dei partecipanti" (82).

³⁴⁵ ETC 45 e *Indicazioni per un cammino di Chiesa [...] in preparazione al II Convegno ecclesiale* (24.5.1984), n. 2.

³⁴⁶ CASSANO F., *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna 1989.

RIADEGUARE IL PROCESSO FORMATIVO NELL'AZIONE CATECHISTICA A PARTIRE DALL'ALTRO

Zelindo Trenti e Maria Grazia Pau*

1. Gli stimoli della relazione: la presenza dell'altro.

Il richiamo della relazione di base del convegno (quella di Currò) ha sottolineato il significato della presenza dell'altro come stimolo a ripensare l'orientamento della catechesi.

Con un riferimento esplicito al pensiero di Levinas era stato illustrato un polo alternativo dell'educazione religiosa: un pensatore che, sollecitato dalla sua acuta sensibilità ebraica e da una profonda e viva adesione alla concezione biblica, ha fatto spazio alla novità e alla priorità di Dio a partire dal volto dell'altro, dall'autorità sovrana con cui s'impone e chiede riconoscimento e rispetto.

Una delle affermazioni paradossali di Levinas trova qui la sua matrice: non l'orizzonte del soggetto - l'essere del soggetto - è il *primum* da cui partire, ma l'altro che irrompe 'al di là dell'essere' è all'origine di ogni successiva interpretazione.

La presentazione di una recente pubblicazione su Levinas rileva:

«L'io in faccia-ad-altri significa l'irruzione di altri nell'io, cioè l'epifania del volto. Il volto non è un segno o un insieme di segni che rimanda all'altro, ma è coincidenza di segno e significato, modo di significare dell'altro in quanto altro, coincidenza dell'alterità dell'altro e del suo manifestarsi inassumibile dall'io. Esperienza dell'assoluta vicinanza dell'altro ma allo stesso tempo il suo assoluto sottrarsi alla mia esperienza. Il volto viene da fuori del mondo e, pur dandosi al mondo, non è del mondo. Viene al mondo facendo esplodere il mondo. Più esattamente, 'il suo modo di essere nel mondo non è lo stare, l'ergersi su un fondamento, ma è l'andare verso l'io, il fare un'entrata, è irrompere' ».

È evidente che in questa perentoria affermazione, che apre anche alla dimensione religiosa, ha un peso difficilmente valutabile la tradizione biblica e la soggiacente concezione della trascendenza assoluta di Dio, così come è descritta nella rivelazione ai personaggi chiave della bibbia o come viene vissuta e interpretata dai grandi profeti; da Isaia soprattutto, nella cui grandiosa ricostruzione della vicenda umana emerge una concezione sovrana e un'immagine vertiginosa di Dio, che irrompe con forza e opera spesso cambiamenti radicali»³⁴⁷.

Il gruppo di studio si è confrontato con questa provocazione; ha tentato di rivisitarla. La conversazione si è portata su considerazioni molteplici: in particolare ha rilevato le dimensioni affettiva ed emotiva del sentire dell'altro, percepito come persona con il suo patrimonio di vissuto, per cui, ogni e qualsivoglia approccio umano finalizzato all'annuncio cristiano, non può non tener conto delle implicanze socio-culturali, religiose, e delle potenzialità dell'incontro tra le

* Zelindo Trenti è docente presso l'Istituto di Catechistica dell'Università Pontificia Salesiana di Roma; Maria Grazia Pau è docente di Catechistica presso l'Istituto Superiore di Scienze religiose di Cagliari. Hanno preso parte al gruppo di studio: Bettina Giunta, Roberto Lombardi, Sabato Vito.

³⁴⁷ TRENTI Z., *Presentazione*, in CURRÒ S., *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Levinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, Armando, Roma, 2003, 12-13.

persone, che in quanto uomini condividono le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce di tutta l'umanità (cf. GS 1).

Per poter ridisegnare un autentico processo educativo e formativo, in ordine alla fede cristiana, è necessario percorrere gradualmente tutte le tappe, vale a dire dall'incontro con le persone, alla condivisione dei contesti vitali, dell'orizzonte semantico, della valorizzazione della propria professione, vissuta come realizzazione del sé, nella propria condizione storica.

Il processo di catechesi è sempre processo di accoglienza e di accettazione delle diverse identità culturali e sociali, ma anche del sentire e vivere diversamente la dimensione della ricerca di senso e della fede.

2. Le icone bibliche rivisitate dal gruppo: la novità dell'altro

La conversazione familiare del gruppo di studio si portava così sulla stessa lunghezza d'onda della riflessione di Levinas: l'altro, la sua presenza e la provocazione che sottende legittimano un orientamento educativo con accentuazioni nuove.

Per capirle e vagliarle nelle suggestioni all'accoglienza e alla condivisione, si è fatto memoria di alcune icone bibliche, che nella riflessione appaiono di una attualità sorprendente per riadeguare il processo formativo nell'azione catechistica.

Le icone bibliche, di fatto sono paradigmatiche, sia per quanto riguarda i contenuti da privilegiare nell'azione catechistica, sia per quanto riguarda i metodi, i modi e gli atteggiamenti da valorizzare per incontrare l'altro, il quale si fa incontrare rispondendo ad un moto dello Spirito, vale a dire l'"Altro" per eccellenza.

Sia la Chiesa che annuncia sia gli altri che ricevono l'annuncio/catechesi rispondono ad una esigenza interiore, perché l'iniziativa, proviene sempre e comunque gratuitamente da Dio.

Icone bibliche che possono ispirare un processo formativo nell'azione catechistica oggi

<p>Atti 10 L'incontro di Cornelio con Pietro.</p>	<p>Sia Pietro, sia Cornelio hanno dovuto superare le loro identità culturali, sociali, religiose e alimentari, per potersi incontrare come "altro".</p> <p>Questa alterità, è divenuta luogo di incontro e di accoglienza ed ha permesso al Vangelo di Gesù Cristo di entrare nella casa di Cornelio e a Pietro di poter affermare: "In verità mi sto rendendo conto che Dio non fa preferenze di persone". Il brano biblico pone in evidenza soprattutto il metodo: incontrare l'altro per conoscerlo, per accoglierlo, per ascoltarlo, per porgergli la lieta notizia, e se l'altro lo chiede, anche il battesimo.</p>
<p>Atti 8,5 Filippo inviato ai Samaritani Atti 8, 26 Filippo che si alza e affianca l'Etiopio</p>	<p>Filippo inviato in Samaria svolge l'evangelizzazione e la catechesi a persone considerate addirittura eretiche, rispetto all'ortodossia giudaica...l'annuncio e la catechesi di Filippo ai samaritani conduce molti a chiedere il battesimo e a chiedere di far parte della famiglia della Chiesa.</p> <p>Filippo supera la sua stessa identità di ebreo-cristiano per incontrare l'altro accettandolo così come è.</p> <p>E quando si alza e affianca l'Etiopio che era andato al Tempio di Gerusalemme, forse solo per curiosità turistico-culturale, lo istruisce porgendogli una spiegazione sul testo di Isaia, e sul Dio di Gesù Cristo, al punto tale che quello gli chiede di essere battezzato, per tornarsene in</p>

	<p>Etiopia, pieno di gioia.</p> <p>La conversione dell'eunuco mostra un vero e proprio itinerario catecumenale: incontro, annuncio, catechesi, battesimo....</p>
<p>Luca 24,13</p> <p>I discepoli di Emmaus</p>	<p>Nel brano di Luca, i due discepoli si allontanano dalla città, scoraggiati e tristi, diretti verso il villaggio di Emmaus; si lasciano affiancare durante il cammino, dall'"altro", ascoltano l'insegnamento di quello sconosciuto per coglierne la novità inedita del Risorto che altri non era se non Colui che era stato crocifisso, e aveva lasciato il segno più grande che è l'eucaristia, pane da spezzare e da donare.</p> <p>La tristezza iniziale è tramutata in gioia, attorno a quella mensa, nella quale il pane spezzato rivela il Risorto e il nuovo compito dei discepoli, che prontamente ritornano alla città, per annunciare la loro trasformazione dopo quell'incontro.</p> <p>Anche in questo brano, si può riconoscere il processo formativo che parte dall'incontro, dall'ascolto della storia della salvezza, dall'accoglienza del messaggio, dal celebrare la <i>fractio panis</i>, per mettersi in cammino verso l'altro.....</p>

In sintesi la conversazione ha sottolineato:

L'evangelizzazione e la catechesi sono due momenti di un unico processo di "accompagnamento" a partire dall'ascolto dell' "altro", dal guardare il volto dell'altro per coglierne gioie e tristezze.

Riadeguare il processo formativo nell'azione catechistica significa, dunque, riconsiderare tutto l'orizzonte culturale, religioso, sociale dell'altro, per camminare insieme all'altro in un itinerario di graduale maturazione.

3. L'approfondimento culturale: il significato dell'altro³⁴⁸

L'esperienza religiosa è relazione: più profondamente è rapporto a tu per tu con Dio. Perciò non solo e forse non tanto sulla sponda dell'interiorità, quanto sul versante dell'alterità trova la sua traccia più sollecitante.

L'analisi può essere quindi legittimamente portata sull'apertura alla relazione che segna la stessa interiorità del singolo; sulla ricchezza di sollecitazioni che l'incontro con l'altro sottende.

Anzi, dove lo si interpreta nelle sue esigenze più vive e profonde, dove è incontrato come risposta, l'altro assume i caratteri dell'autorità, della pienezza e della trascendenza: prelude al volto di Dio.

Questa accentuazione che la cultura odierna ha fatto propria può offrire una stimolo alla riflessione catechetica e alla prassi catechistica?

È l'interrogativo che questi accenni di analisi fenomenologica del rapporto interpersonale, intendono verificare.

³⁴⁸ Le indicazioni che seguono sono tratte liberamente dallo studio: TRENTI Z., *Opzione religiosa e dignità umana*, Armando, Roma, 2002; in particolare dal cap. IV: *La novità del rapporto interpersonale*.

3.1 La relazione è costitutiva della persona

Una prima accentuazione rileva il pieno coinvolgimento che il rapporto con l'altro esige.

Dove nasce un rapporto umano autentico sorge carica di sollecitudine e di disponibilità la domanda: da me cosa ti attendi? E la domanda si rivela allora straordinariamente complessa e sollecitante. Interessa trovare spazio nella vita altrui e fargliene nella propria.

E tuttavia l'immagine, pur espressiva, è anche riduttiva. Non è un angolo, per quanto custodito e segreto della propria vita; è piuttosto la pienezza dell'esperienza reciproca che s'intende comunicare: e forse neppure l'esperienza in quanto tale, quanto piuttosto, attraverso l'esperienza, quell'estremo recesso interiore in cui la persona si raccoglie e si custodisce. Oltre l'immagine parla la segreta speranza di mettere a confronto e finalmente in comunione due esistenze in una novità di apporti e di provocazioni che fa trepida e piena la vita. Per questo è vera e obbligatoria l'osservazione di Martin Buber: "La parola fondante Io-Tu può essere pronunciata solo con la totalità dell'esistenza"³⁴⁹.

E questa risulta singolarmente capace di riempire una vita; tanto da trasferirla nella cerchia del proprio mondo. Nei casi felici in cui l'incontro è riuscito il mondo dell'uno può diventare lo sfondo sul quale si muove e assume significato nuovo l'intera esperienza dell'altro. Ancora Buber l'ha richiamato in un'immagine evocatrice: "il Tu riempie l'intero orizzonte. Quasi non ci fosse nient'altro che lui; e tuttavia ogni altra realtà vive nella sua luce"³⁵⁰.

Su questo sfondo di reciproca partecipazione trovano interpretazione fondante taluni atteggiamenti operativi in cui la totalità della persona è chiamata in causa. Dove le condizioni la rendono possibile può tradursi in azione condivisa, che tuttavia non sostituisce né deresponsabilizza; piuttosto stimola e garantisce.

Heidegger ha intuito nella solidarietà operativa la possibilità di un'esperienza singolare ed appassionata: il giocare tutto in comune per un'unica causa esprime la piena padronanza di sé e restituisce gli altri alla propria libertà³⁵¹. L'azione concreta nelle sue disparate ramificazioni è in definitiva imperniata sulla relazione: soprattutto in quanto interpreta e lascia trasparire la gamma complessa dei rapporti e dei richiami che sottende e che un'analisi accurata potrebbe anche decifrare.

La disponibilità e l'apertura da cui l'azione si dispiega suppongono un'esperienza singolare di fiducia e di partecipazione: sempre comunque di rapporto interpersonale.

È quanto Buber ha tentato di rilevare: un incontro può riempire un'esistenza proprio perché le propone uno stile nuovo di percepirsi e di impiegarsi. E la sollecitazione sembra tanto più persuasiva quanto più autentiche sono l'accoglienza e la disponibilità. L'amore gioca così il ruolo decisivo nel rapporto interpersonale.

3.2 La risposta sottesa nel rapporto interpersonale

Allora al fondo della ricerca umana, dell'insoddisfazione e dell'inquietudine, c'è attesa segreta: di trovare la risposta, quella che interpreta e risveglia.

³⁴⁹ *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg, 1973, 7.

³⁵⁰ *Ibid.*, 12.

³⁵¹ V. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1970, 195ss.

L'altro come persona è riferimento privilegiato: forse anche obbligato. Non avrà, né sarà la risposta: ne reca tuttavia il segno e il presagio. Ogni incontro per quanto vivo e profondo sembra appagare e deludere; forse più veramente alludere.

È chiaro che la risposta attesa è sul versante della coscienza e della libertà: dove un essere è giunto alla consapevolezza e al dominio di sé, dove la sua disponibilità e il suo dono non nascono da alcuna costrizione, dove il suo sì è pronunciato per pura gratuità. Dove sceglie, accoglie e chiama per nome per condividere e comunicare non tanto ciò che ha, ma ciò che è, affiora la risposta, che ogni incontro presagisce, che forse resterà sempre da cercare.

Contemporaneamente dove la risposta che l'uomo cerca è piena e assolutamente gratuita, egli instaura un itinerario concreto e appassionato in cui le varie risposte che trova nell'altro tornano ad essere deludenti e tuttavia allusive. Sospingono dall'incontro con l'altro alla ricerca di una comunione vissuta in pienezza e dunque all'attesa - alla nostalgia - di Qualcuno che costituisce la "risposta" senza ulteriori rimandi.

3.3 Rapporto interpersonale e itinerario all'invocazione

Si tratta di esplorare le condizioni dell'incontro.

Ora la prima constatazione è che l'accesso al mondo dell'altro passa obbligatoriamente per la sua interiorità, segnata sempre di libertà.

La conversazione con uno sconosciuto - in viaggio, nei giardini di una città, a teatro - resta per lo più esteriore; ci si scambiano impressioni, informazioni. Si resta estranei l'uno all'altro.

Ma può ben darsi che nella conversazione si sia messi a parte del modo con cui lo sconosciuto vive i fatti che racconta, manifesti le proprie aspirazioni... Si è con ciò sollecitati ad entrare in un mondo che gli è proprio: dall'occasione che può essere anche banale si è passati all'incontro.

Fra i due si è instaurato un rapporto nuovo. L'interesse non è più sui fatti: è sul modo di viverli. Il rapporto fra due uomini ha cambiato di segno; s'è dischiuso il mondo dell'interiorità.

I maestri della ricerca esistenziale - Marcel e Buber in particolare - vi hanno concentrato l'attenzione; hanno segnalato aspetti singolarmente sollecitanti: la logica della gratuità prima di tutto; è questa che fonda il nuovo rapporto.

Perché uno sconosciuto venga messo a parte del proprio mondo non ha altra ragione che lui stesso; e non ha altra rivendicazione che l'accoglienza: forse anche la risonanza e la risposta, ma certo innanzitutto l'accoglienza.

Dalla situazione esteriore ci si è portati sull'esperienza personale: dalle cose che ci circondano, all'esistenza che ci appartiene. Una sollecitazione impreveduta, cui magari si è dato risposta: senza esservi costretti; in nome di una disponibilità reciproca. Messa a parte di un segreto che l'altro poteva riservarsi intatto: sollecitati ad accoglierlo, custodirlo, ricambiarlo.

Il rapporto che si instaura è nuovo: non per le parole che si dicono, ma per quanto le parole possono evocare o dischiudere; per la sincerità che sottendono.

Un rapporto costruito sul versante di una gratuità che sempre e imprevedutamente può precludersi; anche perciò conserva una freschezza sollecitante. La persona può proporsi con un gesto non obbligato; in quel gesto può raccogliere la pienezza di sé. Dove intende offrirla cerca l'interlocutore: colui che sappia darvi accoglienza e risonanza. In questo senso l'incontro non si dà che fra due esseri capaci di interiorità; anzi un rapporto autentico non si vive che con la totalità dell'esistenza, come giustamente ha richiamato Buber.

La donna è stata spesso eretta a simbolo dell'incontro. Perché all'origine della vita sembra custodirne il segreto; o forse perché più immediatamente rivelativa dell'enigmatica imprevedibilità con cui la persona si dispone o si rifiuta, per la passione anche totalizzante con cui si dà e si sottrae. Sembra cioè esprimere e dare figura alla gratuità provocante in cui l'altro non è mai possesso pacifico; resta proposta libera da sollecitare ed accogliere sempre di nuovo. A partire dalla consapevolezza dell'alterità che non è lecito - ma neppure possibile - ridurre od asservire. Levinas ha fissato nel volto la maestà di una presenza che s'impone con autorità sovrana, interdice ogni pretesa di possesso o di asservimento; che richiama piuttosto a responsabilità³⁵².

Il trovarsi faccia a faccia sancisce una proposta e sollecita una risposta: interpreta e interpella la persona; per sé nella sua totalità, in uno scambio responsabile, reciprocamente gratuito.

La verità dell'uomo sembra allora situarsi in questa singolare ricchezza di rapporti che tuttavia non gli sono imposti che materialmente; di fronte a cui conserva uno spazio di autonomia: in definitiva può sempre dire di no. Per cui quando li assume - dice di sì - il suo sì non è il risultato della situazione; è frutto di libera scelta.

Un gesto libero è anche evocatore; raccoglie le risorse della vita e ne dispone: può spenderle. Né sembra che l'uomo sia mai così sollecitato a rischiare come quando si trova alla presenza di uno che lo interpreta: anzi, dove la comprensione è radicale e piena, tende a suscitare una disponibilità totale. L'incontro con la trascendenza e con Dio si colloca su questo sfondo, che la ricerca educativa può opportunamente esplorare.

4. A conclusione: gli stimoli da non disattendere

Nella riflessione di Levinas l'altro è rispettato pienamente nella sua alterità; nella diversità che magari lo distanzia e lo contrappone: è incontrato e accolto nella singolarità e assolutezza che lo distinguono come persona.

Le annotazioni proposte su questa sollecitazione spianano la strada ad un rapporto radicalmente liberato e liberante. Contemporaneamente aprono una traccia alla riflessione religiosa.

Il rapporto di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio può venir elaborato sullo sfondo della reciproca accoglienza che rispetta l'alterità: che non va all'incontro per ragioni di affinità o di interesse, ma per riconoscere l'altro in piena gratuità. L'uomo va all'incontro non per colmare la propria finitudine, ma per celebrare dalla radicale alterità della propria finitudine la gloria di Dio. Ma anche Dio va all'incontro con l'uomo non per celebrare la propria maestà, espressa nella creazione, ma per esaltare la dignità della propria creazione: l'uomo diventa oggetto dell'amore di Dio nella sua finitudine e alterità.

La vita dell'uomo diventa ragione del gesto creatore di Dio. L'audace affermazione del libro della Sapienza: "Dio ha creato l'uomo per la vita e l'immortalità" andrebbe interpretata non solo come destino e compito dell'uomo, ma anche come finalità dell'intervento di Dio. Andrebbe approfondita una certa radicalizzazione dell'alterità propria del pensiero di Levinas che si situa a sottofondo di questo contributo; resta comunque il fatto che una severa rivendicazione dell'alterità è uno stimolo nuovo alla riconsiderazione della persona, della sua autonomia e perciò anche della sua maturazione religiosa.

L'attenzione all'altro, preso nella sua irriducibilità, sembra dunque consentire un itinerario alternativo, in cui presenza e trascendenza, identità e diversità, accoglienza e gratuità trovano composizione.

³⁵² Cf. LEVINAS E., *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1980; soprattutto la parte: *Le visage et l'extériorité*, 161ss.

Le considerazioni abbozzate possono condurre a riflettere seriamente sul progetto educativo che la catechesi va privilegiando, proprio là dove mette al centro la persona: a partire dall'io o a partire dall'altro?

PER UNA NUOVA CATECHESI...

Geppe Coha*

Il titolo è una sfida. Non credo riuscirò a vincerla. È possibile però che questa mia lettura di quanto detto e dibattuto nel convegno possa suggerire ad altri prospettive per andare più in là, per osare di più.

Si tratta di *una* lettura. Spero non troppo personale e soggettiva, capace di rendere conto del dialogo avvenuto e anche delle “tensioni” emerse: una lettura tuttavia segnata dalle mie precomprensioni ed esperienze. Del resto, come potrebbe essere diversamente?

Anche l’inserire in uno schema ordinato le idee che affioravano alla mia mente non è stato semplice. I diversi elementi in gioco si richiamano reciprocamente, e tutte le volte che se ne affronta uno altri ne vengono toccati, richiedendo di essere chiariti, approfonditi. Forse questa è una condizione che dobbiamo considerare come la nostra, di essere perennemente impegnati in questo circolo in cui catechesi, uomo, chiesa, si rimandano l’uno all’altra.

“Chi è l’uomo?”, “Dov’è la chiesa?”; “Come parlare di Dio?” e poi “Che cos’è la catechesi?”: è questo il genere di domande alle quali siamo giunti. Non sarà evidentemente possibile, nello spazio di questo intervento, offrire una riflessione compiuta su ciascuno di questi temi. Ma è utile essere consapevoli che definire, descrivere, mettere in cantiere una “nuova catechesi” comporta interrogativi che mettono in gioco la riflessione antropologica, teologica, ecclesiologica.

L’uomo, uditore della Parola

La relazione fondamentale di Salvatore Currò ci ha ampiamente richiamato l’esigenza di confronto con la riflessione antropologica – fino a chiederci se l’uomo d’oggi è costitutivamente orientato verso la fede o meno³⁵³. L’affermazione è volutamente provocatoria. E, prima di nasconderla dietro a adeguati approfondimenti filosofici che la sezionino per mostrarci se è così o meno, o se dovremmo sostituire la parola “religione” a “fede”, ci ricorda l’importanza di una osservazione disincantata della realtà. Degli uomini e delle donne così come ci si presentano nell’esercizio quotidiano del nostro vivere.

La fortunata espressione dell’uomo come “uditore della Parola”, coniata ormai più di sessant’anni fa da Karl Rahner come titolo per la sua ricerca sul rapporto tra filosofia della religione e teologia³⁵⁴, ci suggerisce che nel parlare dell’uomo siamo rimandati a una struttura dialogica. Ascolto e parola, infatti, presuppongono un io e un tu. Situazione del resto già evocata

* Docente di Catechetica e di Teologia Pastorale presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose e la Sezione di Torino della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale.

³⁵³ Cf. CURRÒ S., *A partire da... altro*, in questo libro, ----.

³⁵⁴ Per un approfondimento sulla genesi del testo di Rahner, nonché per una sintetica presentazione dello sviluppo della sua riflessione, si può leggere SALA G.B., *Uditore della Parola di Karl Rahner. Un’antropologia metafisica in ordine alla teologia*, in «Rassegna di Teologia» 42(2001), 341-365.

in uno dei pochi testi neotestamentari in cui la radice della nostra parola “catechesi” risuona: “Il catecumeno nella Parola faccia parte in ogni bene al catechista”³⁵⁵.

È dunque questo spazio relazionale il luogo proprio della catechesi. È in questo spazio che possono risuonare le domande di senso, che molti interventi durante il convegno hanno richiamato di volta in volta come necessarie, da suscitare, assenti...

Rispetto a una catechesi della risposta già scritta e stabilita, senza dubbio questo è uno dei campi in cui come catecheti siamo chiamati ad accettare il confronto, il dislocamento.

“Dalla finestra aperta, si sentono i canti di un gruppo di nazisti che passa. Istintivamente, Freud si allontana dalla finestra.

(tra sé) Se, almeno, cantassero male...

Anna si è appena addormentata, con la testa nel suo libro. Teneramente Freud, passando dietro al sofà, la abbraccia.

FREUD – La mia piccola bambina deve andare a dormire.

ANNA (*svegliandosi, stupita*) – Dove sono?

FREUD – Non lo so... in un sogno...

ANNA (*ancora stupita*) – Dove si va quando si dorme? Quando tutto si spegne, quando non si sogna nemmeno? Dove si passeggia? (*dolcemente*) Dimmi papà, se noi ci risvegliassimo da tutto questo, da Vienna, dal tuo ufficio, da questi muri, e da loro... e se venissimo a sapere che anche tutto questo non era che un sogno... dove avremmo vissuto?

FREUD – Tu sei rimasta una piccola bambina. I bambini sono spontaneamente filosofi: pongono delle domande.

ANNA – E gli adulti?

FREUD – Gli adulti sono spontaneamente stupidi: rispondono³⁵⁶.

Il dialogo tra Sigmund Freud e la figlia Anna è emblematico per aiutarci a prendere le distanze da un atteggiamento che fa parte del bagaglio storico della nostra catechesi: le domande esistono solo per poter offrire le risposte giuste. Il superamento dello schema domande e risposte da memorizzare è certo ormai acquisito. Ma alle volte sembra che il richiamo alle domande di senso rimanga un po' strumentale; non appena ci sono le domande, ci precipitiamo con il nostro bel catechismo di qualche centinaio di pagine per dare le risposte...

Di fronte al mistero, di fronte a Dio, l'uomo è chiamato a rispondere – o più radicalmente ad essere interrogante, a rimanere quindi sempre in questa prospettiva apparentemente instabile, potenzialmente ansiogena, di colui che non ha “la” risposta ma che cerca, che scava? Scrive Marc Alain Ouaknin:

³⁵⁵ Gal 6,6; la traduzione è mia.

³⁵⁶ Il dialogo è tratto da SCHMITT E.- E., *Le Visiteur*, Actes Sud, Arles, 1994; citato in OUKNIN M.- A., *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Calmann-Lévy, Paris, 1998, 50. *Le Visiteur* è una pièce teatrale ambientata a Vienna nel 1938: i nazisti hanno invaso l'Austria e perseguono gli ebrei. Sigmund Freud rimane ottimista e non vuole ancora partire; ma, in una sera d'aprile, la Gestapo prende la figlia Anna per interrogarla. Freud è disperato. Riceve però una strana visita: un uomo in frac, un po' dandy, cinico, entra dalla finestra e propone discorsi incredibili. Chi è? un matto? un mago? un sogno di Freud? una proiezione del suo inconscio? O proprio colui che pretende di essere, Dio stesso? Come Freud, ciascuno deciderà, in questa notte folle e pesante, chi è il visitatore...

“L’uomo è ‘sano’ nella misura in cui, cercando una risposta in sé stesso e fuori di se stesso, trova, ponendo la domanda, il coraggio di vivere nella speranza di risolverla”³⁵⁷.

È questa situazione dell’uomo che si interroga, che oggi, forse, la nostra catechesi è chiamata a valorizzare. Una scelta che non significa negare la possibilità della risposta: sarebbe pagare un dazio troppo pesante alla mentalità relativista. Significa però incontrare l’uomo là dove si trova, non pretendere salti che l’uomo non può fare. L’uomo biblico, del resto, è uomo che si permette di continuare a domandare anche quando sembra che proprio lo spazio del dialogo sia finito: la preghiera di intercessione di Abramo ne è uno splendido esempio.

«Per la Bibbia il luogo dove Dio entra nella storia ed incontra l’uomo non è il *desiderio* o *eros*: l’idea secondo cui la psiche umana è così fatta che, una volta soddisfatta, resta sempre insoddisfatta perché bisognosa di infinito che solo Dio, l’infinito, può riempire; neppure è l’*intelligenza* o *lògos*: l’idea secondo cui la verità ultima dell’uomo è di essere razionale [...]; neppure è la *natura*: l’idea secondo cui Dio rivela la sua potenza attraverso luoghi epifanici particolari [...]. Dio, per la Bibbia, entra nella storia ed incontra l’uomo nella nuda presenza dello ‘straniero’, del ‘povero’, dell’‘orfano’, della ‘vedova’ e del ‘nemico’, cioè nell’alterità dell’altro in quanto altro...”³⁵⁸.

Ma dove cerca, a chi rivolge le sue domande l’uomo? La filosofia dialogica³⁵⁹ ha offerto un contributo importante, riconducendo alla relazione come luogo decisivo dell’incontro. L’altro che incontro, che mi interpella, che mi coinvolge, che cambia il mio mondo costringendomi a riposizionarmi: è questa esperienza essenziale che innanzitutto la catechesi dovrà allora suscitare. Un’esperienza che accompagni il passaggio, che spesso all’uomo d’oggi appare difficile, da un atteggiamento tutto proiettato all’esteriorità, alla superficie, verso una capacità di interiorità. È il luogo dell’esperienza religiosa, che il racconto biblico ci presenta spesso attraverso l’immagine dell’angelo del Signore, del sogno.

Perché ciò avvenga, un passaggio, una attenzione importante della nostra catechesi sarà quella di non aver fretta di giungere a una parola decisiva e definitiva, ma di suscitare e animare la parola dell’uomo. La parola detta, il dialogo, la conversazione, la ricerca comune sono gli spazi dove può avvenire l’apertura a una dimensione nuova della vita.

Ma è una esigenza che non riguarda solo l’“aprirsi alla fede”, il primo incontro con il vangelo. Anche il successivo approfondimento mi pare che oggi abbia bisogno di essere sostenuto da una forte esperienza di relazione personale, nella forma della compagnia.

La catechesi, eco della Parola

“La catechesi è servizio alla Parola non come semplice offerta di strumentazione al deposito della Parola, cioè a una Parola già statica. Ma servizio alla Parola vivente. Parola umana investita radicalmente dal vento della Parola divina. Parola che dice più di quello che dice. Parola detta

³⁵⁷ Op. cit., 53. Il prof. Ouaknin è rabbino e filosofo. Dirige a Parigi il Centro di ricerche e studi ebraici Aleph ed è professore associato nel dipartimento di letteratura comparata all’università di Bar-Ilan a Tel Aviv.

³⁵⁸ DI SANTE C., *La relazione personale con Dio: una relazione singolare*, in «Servizio della Parola» 34(2002)343, 18.

³⁵⁹ Nella sua relazione, S. Currò ha ampiamente fatto riferimento al pensiero di Emmanuel Lévinas; oltre al suo contributo, può essere interessante approfondire l’opera di Franz Rosenzweig e di Martin Buber, entrambi nel solco dell’ebraismo; e di Ferdinand Ebner, in prospettiva più direttamente cristiana. Si può leggere: BACCARINI E., *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in «Dialeghetai. Rivista telematica di filosofia» [in linea] 1(1999): www.mondodomani.org/dialeghetai/eb01.htm; Id., *La persona come struttura dialogica*, in «Dialeghetai. Rivista telematica di filosofia» [in linea] 1(1999): www.mondodomani.org/dialeghetai/eb04.htm; ZUCAL S., *La parola e la storia*, in «Il margine» 7(1999)6-7, disponibile in rete: www.il-margine.it/archivio/1999/m6-7.htm

attraverso di me ma che non viene da me. Parola che fa da eco, che fa risuonare la Parola, non perché prima la comprende e poi la trasmette, ma parola che comprende mentre trasmette e che mentre trasmette comprende; parola che non si appropria mai della Parola e che, per non appropriarsene, si espone sempre all'alterità e alla grazia dell'eccomi; parola che, dal sito dell'alterità, può farsi davvero eco della Parola. È il senso antico e sempre nuovo del 'katechéin''³⁶⁰

Sono le parole conclusive dell'intervento di Salvatore Currò. In questa direzione abbiamo la possibilità di ripensare, di ricentrare l'identità della catechesi e del suo compito, e conseguentemente le sue modalità di esercizio.

Il dibattito ha anche richiamato l'importanza di imparare a distinguere. In particolare, siamo tornati sulla distinzione tra catechesi (che presuppone un 'patto' formativo) ed evangelizzazione. È una pista da continuare a scandagliare, sia sul versante concettuale che, soprattutto, su quello operativo. L'uso molto variegato del termine "evangelizzazione" sia nel magistero che nella letteratura teologico-pastorale del post concilio³⁶¹ non ha sempre aiutato l'elaborazione di una prassi adeguata. Mi pare offrire ancora qualche spunto interessante il testo, certo datato, del documento base al riguardo:

[25] L'evangelizzazione propriamente detta è il primo annuncio della salvezza a chi, per ragioni varie, non ne è a conoscenza o ancora non crede. [...]

L'esperienza pastorale attesta, infatti, che non si può sempre supporre la fede in chi ascolta. Occorre ridestarla in coloro nei quali è spenta, rinvigorirla in coloro che vivono nell'indifferenza, farla scoprire con impegno personale alle nuove generazioni e continuamente rinnovarla in quelli che la professano senza sufficiente convinzione o la espongono a grave pericolo. [...]

[26] L'evangelizzazione è normalmente preceduta ed accompagnata dal dialogo leale con quanti hanno una fede diversa o non hanno alcuna fede.

I cristiani sono corresponsabili della vita sociale, culturale ed economica degli uomini con i quali vivono; conoscono la loro storia e le loro tradizioni, collaborano alle loro iniziative e ai loro piani di sviluppo, chiariscono i problemi critici e i pregiudizi che riguardano la naturale religiosità dell'uomo, fino a suscitare l'interesse per Cristo e per la Chiesa.

È un dialogo, che alcuni chiamano preevangelizzazione. Esso precede logicamente la predicazione cristiana e tuttavia ne accompagna in concreto tutto lo sviluppo. [...]

In altre parole: fin dall'inizio, la fede accolta dall'uomo diviene esperienza umana integrale. Essa è suscitata e sostenuta dai doni soprannaturali della Rivelazione e si inserisce e si integra nelle risorse naturali dello spirito e di tutto l'uomo, elevandone singolarmente le capacità³⁶².

C'è un lungo processo da rispettare prima di giungere all'annuncio esplicito. Un processo che si svolge innanzitutto nella corresponsabilità della vita sociale e nella condivisione della storia, delle abitudini, della cultura. Che non pretende fin dall'inizio di coinvolgere nelle proprie iniziative ma si inserisce portando il proprio contributo di competenza, equilibrio, progettualità. Che accetta la sfida delle domande critiche, accoglie perfino i pregiudizi come passi necessari perché si risvegli l'interesse per la proposta di fede cristiana. È una consapevolezza non troppo

³⁶⁰ CURRÒ S., *A partire da... altro*, in questo libro, ----.

³⁶¹ Un contributo sintetico su questo sviluppo: SEVESO B., *Teologia pastorale e cifre sintetiche della riforma ecclesiale*, in ANGELINI G. – VERGOTTINI M. (edd.), *Invito alla teologia. III. La teologia e la questione pastorale*, Glossa, Milano 2002, 63-93, in particolare 68-75.

³⁶² RdC 25-26.

diffusa in tante proposte offerte dalla comunità cristiana, quella delle necessarie tappe. Eppure la “fedeltà alle concrete esigenze dei fedeli” richiede questo.

Stanno sorgendo al proposito nella Chiesa italiana progetti di “primo annuncio”³⁶³. Al di là di una valutazione e di un approfondimento specifico, sono tentativi che cercano di rispondere a esigenze ben presenti a tutti³⁶⁴: ne abbiamo bisogno per essere aiutati a pensare concretamente alle forme che potrà assumere in futuro l’annuncio³⁶⁵.

È l’orizzonte entro cui l’una e l’altra azione ecclesiale, l’evangelizzazione e la catechesi, si collocano, ad essere cambiato, e a porre perciò nuove condizioni di praticabilità dell’una e dell’altra. Senza dubbio si dovrà proseguire, cercando di precisare meglio di cosa parliamo quando usiamo i due termini, accettando comunque che nella prassi le due azioni si intersecano e che di volta in volta, di fronte alle situazioni concrete, sarà necessario il discernimento e la verifica per mettere in atto le azioni corrette.

Cos’è, dunque, la catechesi? Come cambia il suo obiettivo, i suoi compiti? Suggerisco una pista di risposta evocando un sogno (non mio!)³⁶⁶:

*Terzo sogno, a modo di controversia*³⁶⁷

Un saggio venne, di notte, a porgli una questione: “Maestro, qual è l’obiettivo della catechesi? Alcuni dicono che si tratta di sviluppare in una prospettiva cristiana la religiosità naturale propria di ogni essere umano. Altri ritengono sia necessario piuttosto porre l’accento sulla fede, in tensione o forse in rottura con la dimensione semplicemente religiosa. Per alcuni bisogna trasmettere, in modo vivente ma integrale la tradizione millenaria; per altri bisogna piuttosto mirare a sviluppare una competenza per affrontare cristianamente le sfide che l’esistenza pone. E tu, che ne dici?”³⁶⁸.

³⁶³ Un esempio è la proposta elaborata dalla diocesi di Albano Laziale. Riportiamo qui alcuni stralci dell’introduzione, che ne delineano le prospettive di fondo.

“Il saggio che qui proponiamo si ispira al criterio fondamentale secondo cui la conoscenza del Signore Gesù passa attraverso la conoscenza della sua umanità. Ne segue che la proposta formulata da S. Giovanni - ossia ‘ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato...quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi’ (1Gv 1,1ss.) – questa proposta è il filo conduttore del presente saggio. La via, infatti, dell’ ‘udire, vedere, toccare’ è quella che la prima comunità cristiana, attraverso le tappe della comprensione progressiva della persona di Gesù, ha percorso, per giungere alla professione di fede in Gesù Signore e nella Trinità. L’elaborazione che presentiamo vorrebbe proporre al lettore di percorrere la stessa via. Si sforza perciò di ricostruire tali tappe, intrecciando fra loro narrazione e messaggio. A tale scopo i dati certi offerti dalla tradizione sono stati accompagnati da tentativi di interpretazione, o ricostruzione, sul piano spirituale e psicologico, del vissuto dei protagonisti degli avvenimenti narrati. Tali tentativi costituiscono altrettanti inviti alla contemplazione, che si collocano nel solco delle più antiche tradizioni di ‘illustrazione’, orale, scritta o visiva (vedi le miniature e le sacre rappresentazioni) della ‘sacra pagina’. Ci auguriamo ch’essi valgano non solo a favorire l’ ‘udire, vedere, toccare’ dei nostri ascoltatori, o lettori, ma anche ad indicare loro la via, il metodo da seguire per crescere – guidati dal magistero della Chiesa - nella familiarità con l’umanità di Gesù” (dalla *Bozza di primo annuncio della Buona Notizia. Gesù ieri, oggi e sempre*, diocesi di Albano, novembre 2001, prefazione).

³⁶⁴ Istruttivo è al riguardo rileggere i documenti di orientamento della pastorale italiana da *Evangelizzazione e sacramenti* (1973) in poi: sono precisi nel descrivere la “malattia” e i suoi sintomi; più in difficoltà nel suggerire la cura...

³⁶⁵ Rimane un buon punto di riferimento il volume GEVAERT J., *Prima evangelizzazione*, Elledici, Leumann-TO, 1990.

³⁶⁶ GIGUERE P.- A., *Rêver la catéchèse et la formation comme expérience spirituelle*, in «Lumen Vitae» 50(1996)1, 65-73; la traduzione è mia.

³⁶⁷ Ispirato a racconti evangelici.

³⁶⁸ La questione delle finalità della catechesi è trattata in modo esaustivo da HEMEL U., *Ziele religiöser Erziehung*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1988, 769pp.

Egli rispose: “Queste finalità sono tutte valide? Sono tutte vie già seguite?”. Il saggio riprese: “Certo, maestro, tenendo conto del contesto culturale e storico”³⁶⁹. “Hai risposto bene - disse - applica questo alla nostra epoca e troverai la risposta”. E l’altro, volendo giustificarsi, gli domandò ancora: “Molti, impauriti e sorpresi davanti all’ignoranza religiosa e all’intensità dell’individualismo, ritengono che sia necessario mettere l’accento sul contenuto dottrinale e sull’appartenenza ecclesiale. Che ne dici?”.

Il maestro riprese: “Non converrebbe oggi cominciare provando a educare all’esperienza religiosa?”³⁷⁰ Facendo nascere la sete spirituale nel bambino e nel giovane perché si intensifichi lungo tutta la vita adulta? Educando alla sensibilità all’esperienza di Dio? Iniziando al discernimento? Non si tratta forse di mettere in moto un movimento di maturazione?³⁷¹ di coltivare nelle persone la difficile capacità di rimanere in contatto con l’incertezza e il rischio della loro esistenza, dal momento che è qui che si trova il fondamento di ogni esperienza religiosa vera?³⁷²”.

L’altro gli disse: “Ma come è possibile questo? Nessuno può provocare l’esperienza spirituale, se non Dio solo!” “Uomo di poca fede!” riprese. “Non credi tu che Dio ama farsi vedere a chi si offre a lui? Che è semplice vedere Dio? Che non gioca a nascondino con i suoi figli, ma che sono essi che si nascondono?”³⁷³ E se la catechesi per oggi e domani si desse come progetto di mettere in piedi e di sviluppare le strutture interiori che rendono possibile entrare in relazione vera con se stessi, con gli altri e con l’Altro, le strutture che permettono di dare senso, di gestire la contingenza?³⁷⁴.

Si era ormai fatto giorno; alcuni discepoli si erano avvicinati, e con loro anche dei sacerdoti. Questi ultimi dissero: “Ma noi abbiamo imparato che la catechesi comprende un insegnamento della dottrina cristiana, generalmente dato in modo organico e sistematico, al fine di iniziarli alla pienezza della vita cristiana”³⁷⁵. Che spazio rimane per questo ricco deposito della fede se si pone così l’accento sulle strutture interiori e sull’esperienza?” Allora egli riprese: “Ma non vedete che il linguaggio e i gesti, le formule e i riti, la maggioranza delle parole e dei simboli sono divenuti opachi e impenetrabili? Nati dall’esperienza spirituale e creati per renderla di nuovo possibile, non vedete che non è più possibile risalire all’esperienza originale? Non è più opportuno occuparsi di ristabilire le condizioni di una esperienza religiosa capace di far nascere nuovi gesti, nuovi linguaggi, nuove sintesi?”.

I discepoli gli dissero: “Ma come fare? Le strutture interiori non sono mai vuote, bisogna dare loro un contenuto!” “Avete perfettamente ragione. Mettete al centro della catechesi i racconti di incontro con il Vivente. Raccontate le teofanie, i racconti di vocazione, i salmi di desiderio, i percorsi di ricerca, gli itinerari di dubbio e di rivolta, le esperienze del silenzio di Dio, i racconti di conversione, le testimonianze di incontro con il Risorto. Ridate vita ai personaggi della tradizione che hanno ospitato la Presenza. Mostrate così il senso del servizio ai poveri, della partecipazione alla liturgia, della comunione nella chiesa. Fate rivivere queste grandi figure, ma fate posto anche ai maestri e ai cercatori di Dio delle altre grandi tradizioni spirituali

³⁶⁹ Ibid., 421-542 (capitolo 6).

³⁷⁰ A proposito dell’esperienza religiosa nell’educazione religiosa dei bambini, si può vedere recentemente MIEDEMA S., *The Quest for Religious Experience in Education*, in «Religious Education» 90(1995)3-4, 399-410.

³⁷¹ Emilio Alberich ha scritto qualche anno fa un articolo in questa direzione che conserva la sua importanza: *Per una educazione della fede in chiave di maturazione: quale tipo di cristiano deve promuovere oggi la catechesi?*, in «Orientamenti pedagogici» 36(1989)2, 309-323.

³⁷² DREWERMANN E., *Fonctionnaires de Dieu*, Albin Michel, Paris, 1993, 78.

³⁷³ LE GENDRE O., *Les masques de Dieu*, Anne Sigier, Ste-Foy-Marcq-en-Baroeul, 1994, 207-209 [tr. it.: *Le maschere di Dio*, EDB, Bologna, 2001, 135-137].

³⁷⁴ In parallelo alle strutture cognitive messe in luce da Piaget, faccio qui riferimento ai modelli costruttivisti elaborati da Kegan, Fowler e Oser. Si può vedere BINZ A., *La recherche en théologie pratique à l'exemple des modèles de la maturation humaine et croyante à l'âge adulte*, in «Rivista di Scienze Religiose» 69(1995), 346-362.

³⁷⁵ CT 18, ripreso in CCC 5.

dell'umanità. E, naturalmente, iniziate al silenzio, alla preghiera, alla creatività, alla attenzione benevola verso gli altri". Davanti a questo progetto di catechesi orientato alla maturazione spirituale della persona nelle diverse tappe della sua vita, alcuni esitavano ed altri dubitavano.

Come già interrogandoci rispetto alla figura dell'uomo uditore della P/parola, ritorna anche qui il riferimento all'interiorità come espressione che ci consente di riconoscere l'urgenza originaria e fondante per il cammino che la catechesi deve intraprendere nel futuro. "Sviluppare le strutture interiori": è di nuovo una domanda che mette in gioco l'antropologia, e ci rimanda all'espressione che ha accompagnato la riflessione catechetica contemporanea, l'integrazione fede-vita' come finalità e compito della catechesi. Espressione che non deve essere ridotta a questione di coerenza, ma ha bisogno di essere compresa nel suo vero senso, che è appunto quello di cogliere l'obiettivo *dentro* il destinatario³⁷⁶.

La chiesa, serve della Parola

"La Chiesa è sempre in religioso ascolto della parola di Dio"³⁷⁷; "Nella Chiesa ogni credente è, per la sua parte, responsabile della parola di Dio"³⁷⁸: così il documento base.

All'inizio degli anni '80 la rivista *Concilium* intitolò un suo numero "dov'è la Chiesa?"³⁷⁹. L'articolo di apertura esprime giudizi tutt'altro che lusinghieri sulla realtà ecclesiale:

"Le chiese e le loro teologie, nella storia, fanno da schermo sempre più spesso tra i credenti e la Parola di Gesù Cristo, mentre le Scritture ben comprese sono meravigliosamente contemporanee ad ogni generazione per darne testimonianza a Gesù, Messia, Figlio del Dio vivente"³⁸⁰.

Il rischio di essere schermo anziché superficie trasparente è sempre reale. E durante il nostro convegno a più riprese è ritornato l'interrogativo circa il contesto ecclesiale. Emerge chiaramente la circolarità inevitabile tra il cambiamento della catechesi e il cambiamento della chiesa, nella concretezza delle sue strutture e della vita cristiana dei suoi membri³⁸¹. E l'esperienza insegna che là dove si ha il coraggio di avviare e sostenere nuove strutture per la catechesi, progressivamente cambia anche la prassi abituale³⁸².

Compito irrinunciabile, allora, per noi catecheti, è animare la comunità ecclesiale, stimolare una catechesi orientata al cambio ecclesiale, vivere anche noi questo tempo accettando di vivere l'incertezza del tempo di transizione.

Per quale volto di Chiesa operiamo? Quale volto di chiesa è richiesto, dai tempi che stiamo vivendo? Il volto della chiesa corrisponderà al volto di Cristo che predomina nella coscienza cristiana. Quale Gesù Cristo annunciamo? Anche la domanda sul contenuto del nostro annuncio non è dunque oziosa!

³⁷⁶ Cf. MEDDI L., *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Leumann-TO, 1995

³⁷⁷ RdC 11.

³⁷⁸ RdC 12.

³⁷⁹ «*Concilium*» XVII(1981)6.

³⁸⁰ FERET H.-M., *La Parola di Dio e la sua sovranità nella chiesa di oggi*, in «*Concilium*» XVII(1981)6,23.

³⁸¹ È emblematica al proposito l'esperienza dei neofiti. Don Andrea Fontana, responsabile del catecumenato nella diocesi di Torino, racconta di alcuni giovani, battezzati da poco, che, interrogati sul motivo per cui hanno abbandonato dopo pochi mesi la frequenza all'Eucaristia domenicale, rispondono: "facciamo come fanno gli altri cristiani".

³⁸² Vedi in questo stesso volume il racconto dell'esperienza di catechesi adulti a Firenze

La chiesa, oggi, è chiamata a presentare il volto di Gesù agnello di Dio, immolato, povero e umile. C'è un bel testo conciliare che ci presenta l'umanità di Gesù come modello di cosa è e come vive l'uomo; il volto umano di Gesù diventa dunque anche il riferimento per il volto umano della chiesa³⁸³.

“L'esistenza umana di Gesù può essere considerata secondo tre aspetti. C'è un'esistenza soggetta al tempo, quindi alla crescita e allo sviluppo: ‘Il bambino cresceva e si fortificava, cresceva in sapienza e statura’ è detto di lui senza dubbio in riferimento a ricordi custoditi nella sua famiglia. E questo, che vale per la sua adolescenza, vale senza dubbio per tutta la sua vita. Il tempo di Gesù è d'altronde segnato da ciò che potremmo chiamare la sua coscienza profetica: ascolta la voce interiore, che lo conduce secondo il piano di Dio su vie che mettono alla prova la sua obbedienza: si può qui citare la svolta che si verifica al momento del Battesimo. Venuto per sottomettersi al battesimo di Giovanni e senza dubbio per entrare nella comunità di questi, afferma improvvisamente la propria indipendenza e apre una nuova via di Alleanza. Infine, il tempo di Gesù è soggetto alla tentazione, allo smacco e, alla fine, alla Croce. Orientato positivamente come dimensione umana e obbedienza a Dio, è contrastato dal male: sia per la sua personale tentazione di vivere per se stesso e di appropriarsi della sua missione, sia per la povertà e malizia delle risposte che riceve dagli uomini: instabilità delle folle, incomprendimento dei discepoli, orgoglio distruttivo di sadducei, farisei, e altri zeloti della Legge, brutalità dei romani: il tempo di Gesù è segnato dalla morte. La Risurrezione di Gesù è, come dice la lettera agli Ebrei, l'esaudimento di una preghiera, fatta da Gesù durante la sua vita terrena ‘con grandi grida e pianti a Colui che poteva salvarlo dalla morte’ (Eb 5,7)”³⁸⁴.

Gesù ha agito con umiltà e dolcezza, ha escluso dalla sua azione qualsiasi forma di violenza fisica, intellettuale, affettiva: è ancora il concilio a descrivere lo stile di Gesù e poi della chiesa, nella dichiarazione sulla libertà religiosa³⁸⁵.

In questo volto di Gesù leggiamo l'invito alla ri-forma: a ricomporre cioè nella chiesa gli elementi che costituiscono la forma dell'agnello immolato. Come è Cristo, così la chiesa; come è la nostra intelligenza di Cristo, così sarà la nostra riforma della chiesa.

“La Chiesa è *in cammino* verso il suo compimento come lo era stato Gesù nella sua vita terrena, con lo stesso Spirito Santo, ma anche con la stessa umanità e senza maggiori assicurazioni di successo di quante ne abbia avute Gesù. Essa può quindi crescere in sapienza ed età, dunque nell'intelligenza della fede e nell'esercizio dell'amore; è soggetta ai segni dei tempi, che chiedono un apprezzamento profetico della sua storia; essa è costantemente provata dal male, dalla goffaggine dei suoi membri e dall'ostilità delle forze del male. Se ha le promesse della vita eterna, non conosce essa forse anche i tormenti dell'angoscia? *Chiesa serva e povera*”³⁸⁶.

Come descrivere allora il nuovo modello di chiesa che siamo chiamati a realizzare nel nostro tempo?

Innanzitutto dovrà essere una chiesa che *si appoggia sulla parola di Dio* letta, meditata, commentata. In essa la chiesa trova la sua fondazione. La sua lettura, la familiarità in essa, fonda e riforma l'intelligenza e la sensibilità. Come chi è abituato a leggere un quotidiano, sempre lo stesso ogni giorno, prende da esso “forma”, così è di chi legge la scrittura. È la parola a rivelarci che il segno che il Messia è arrivato è il Vangelo annunziato ai poveri.

Un secondo tratto della chiesa sarà dunque quello di essere *serva e povera*.

³⁸³ Cf. AA 4 (EV 1, 922-927); nella stessa prospettiva si può leggere la prima parte degli orientamenti pastorali della chiesa italiana *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, in particolare i nn. 14-28.

³⁸⁴ LAFONT G., *La Chiesa dopo l'11 settembre*, relazione tenuta presso la Comunità di Bose, 21 aprile 2002; dello stesso autore si può leggere *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Milano, 1998.

³⁸⁵ DH 11 (EV 1, 1071-1072).

³⁸⁶ LAFONT G., *La Chiesa dopo l'11 settembre*, cit.

“Se la chiesa cerca di pensare se stessa sul modello di Cristo umile, povero, che porta la Croce allora referente fondamentale saranno i suoi membri poveri, il che non nega, ma orienta diversamente l’esistenza e l’azione del ministero apostolico. Per comprendere e mettere in piedi una tale Chiesa dei poveri, il primo passo da fare è forse quello di andare dai poveri, ascoltarli, vedere come fanno per far fronte alla vita. Ammirare la loro pratica spontanea del comandamento dell’amore e della condivisione. Riconoscere Dio che è in mezzo a loro, senza che essi ancora lo sappiano. Da questo sguardo umile, da discepolo, tireremo delle conseguenze e sapremo meglio, poco alla volta, come offrire ciò che ci è proprio: il Mistero di Gesù celebrato nella festa liturgica, e come aiutare a costruire la Chiesa dei poveri, valutando la possibilità di far fruttificare tutti i carismi dello Spirito e le istituzioni che vi corrispondono”³⁸⁷.

Terzo elemento: una chiesa *sinodale e comunitaria*. L’esperienza della partecipazione vivace delle diverse componenti ecclesiali, di un vescovo che si pone in ascolto per cercare insieme le strade da percorrere è testimonianza efficace di un nuovo modo di essere chiesa. Si tratta non solo di enunciare un principio, ma molto di più di realizzare rapporti nuovi dei cristiani tra loro, dei laici con i preti; a volte, anche, di non fermarsi al “principio parrocchiale”: la comunità cristiana si manifesta anche in altre forme.

Una chiesa *in dialogo* è un quarto tratto: innanzitutto con le altre confessioni cristiane, ma anche con le altre religioni, e con il mondo sociale e politico, per cercare insieme risposte evangeliche e umane alle sfide del nostro tempo. E proprio questa è una sfida: non è facile, perché abbiamo sempre un senso di superiorità, per quanto piccolo.

La “nuova” chiesa dovrà essere *profetica*: sono i profeti, infatti, a indicarle cammini possibili. Evidentemente, non è facile identificare i profeti viventi. E non è facile ascoltarli e sopportarli!

Una chiesa *che fa teologia* è un ulteriore elemento importante. Una chiesa che riflette e pensa è una chiesa che impara, cerca, capace di rimettere in discussione anche cose che sembravano sicure³⁸⁸.

La chiesa del futuro dovrà essere, infine, una chiesa *del martirio*. Una chiesa che testimonia che vale la pena ancora dare la vita per la fede, ma non solo: per l’amore, per la giustizia. Dare la vita: il martirio quotidiano, che Gesù, agnello immolato, ha vissuto ogni giorno, fino alla fine.

Questa Chiesa, così sinteticamente tratteggiata, ha bisogno oggi di poter essere riconosciuta non solo nei luoghi abituali: la Chiesa è dovunque il credente vive. E dunque la catechesi non ha un luogo, ma ogni luogo è per lei opportuno.

Rispetto a una prassi che vede nelle strutture ecclesiali il luogo abituale delle iniziative catechistiche, la riflessione del convegno ha lasciato emergere la consapevolezza dell’importanza che il messaggio possa trovare luogo di dialogo anche in terreno “neutro”. È necessario che impariamo a far uscire la tematica religiosa e della fede dal nostro mondo. Gli areopaghi del mondo moderno, tutti i luoghi in cui si cresce, si pensa, si vive; e dunque scuola, università, cultura... Non si tratta di cercare un espediente per “raggiungere i lontani”. È in questione il respiro della nostra stessa ricerca di credenti.

“Il nuovo modo di riferirsi al religioso, l’esplosione delle credenze, l’autonomia dell’ambito religioso, invitano a uscire deliberatamente dalla limitazione intraecclesiale e a promuovere un tipo di azione catechistica nell’*ambito pubblico* che ha luoghi, modalità e finalità proprie. [...]

Il suo scopo è innanzitutto quello di aprire un dibattito pubblico sugli interrogativi religiosi e di favorire, nel campo di questi interrogativi, un migliore esercizio – con cognizione di causa – della libertà”³⁸⁹.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Cf. anche *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, n. 50: “Una fede adulta e pensata”.

Per questa via, la nostra catechesi dovrà sempre più sentirsi impegnata a rendere conto della pertinenza della fede per la vita; e a farlo confrontandosi con le regole della comunicazione umana.

La Parola

L'uomo, la catechesi, la Chiesa come, in modo diverso, spazi aperti alla parola – dell'uomo e, soprattutto, di Dio. Questo, in sintesi, il percorso che è sembrato riconoscere durante i giorni del convegno.

“Per una nuova catechesi” è necessario il ricupero della centralità della Parola come “gesti e parole intimamente connessi”³⁹⁰ che ancora hanno il potere di scendere nel cuore dell'uomo, di incontrare la sua interiorità, di cambiarlo. È l'esperienza della catechesi biblica per adulti di Firenze (ma certo di tante altre iniziative che non sono state raccontate). In tempi di individualismo, ci si è anche chiesti, con un po' di stupore, come è avvenuto che un gruppo di adulti si parli. Accade là dove – come insegna Bonhoeffer – si impara ad ascoltare l'altro come si ascolta la Parola di Dio³⁹¹; là dove si è coscienti che “la Parola di Dio non è incatenata”³⁹², là dove io per primo riconosco la Parola come “altro” che mi interpella.

È l'esperienza di Nicodemo, invitato a cogliere la voce dello Spirito: una parola, commenta sant'Agostino, che non è solo una vibrazione dell'aria creata dalla lingua, ma un'esplosione dello spirito, una “voce”, un vento di cui non si sa dove viene né dove va (Gv 3)³⁹³. Un vento che viene da Dio, naturalmente.

La parola che esce dalle nostre bocche per dare senso al mondo, alla vita e alla morte, alle nostre relazioni e ai nostri comportamenti, è ciò che la Bibbia chiama *la carne e il sangue*. Solo la parola d'Amore che viene dall'alto unisce corpo e anima e, grazie a lei, tutte le anime corporali tra loro, e ciò crea l'unione di tutta l'umanità...in Gesù Cristo, “nuovo Adamo”.

Succede però che la parola – quella quotidiana, ma anche quella della nostra catechesi o predicazione – rimanga superficiale ed esteriore, attaccata al mondo, anziché aprirsi all'amore dall'alto.

Possiamo immaginare una catechesi che si faccia proprio eco della Parola divina? Che educi perciò la nostra parola umana ad essere risonanza di quella Parola nei nostri pensieri, nei nostri gesti, nelle nostre azioni? Non è questa la “mentalità di fede” da nutrire e guidare posta dal documento base come finalità della catechesi³⁹⁴? Educare la parola umana, perché assuma la funzione spirituale di legare corpo e anima, di unificare l'essere umano (corpo, anima, spirito) e di far comunicare insieme l'umanità tutta intera, il “Corpo” intero.

Ma come si educa la parola umana³⁹⁵? Imparando a parlare la Bibbia come si parla una lingua. Le immagini e le storie delle Scritture possono servire a comprendere o illuminare questa o quella situazione di vita.

³⁸⁹ FOSSION A., *Comunicazione della fede, inculturazione, catechesi/1. L'inculturazione dell'impianto catechistico*, in «Catechesi» 6(1993), 9-10.

³⁹⁰ DV 2.

³⁹¹ BONHOEFFER D., *La vita comune*, Queriniana, Brescia, 1979⁸, 123-125.

³⁹² Cf. 2 Tm 2,9.

³⁹³ Cf. S. AGOSTINO, *In Joh.* XII, 5.

³⁹⁴ RdC 38.

³⁹⁵ Sono debitore, per questa riflessione, alla proposta catechistica definita “catechesi biblica simbolica” animata dai coniugi Lagarde. Il testo di riferimento per un approfondimento teorico è il volume LAGARDE C. e J., *La Bible*,

La Bibbia non è stata scritta per descrivere fatti del passato, ma per essere attualizzata nella storia delle relazioni umane. Questa caratteristica della lingua biblica è passata nella liturgia cristiana in cui si dice sempre: “oggi, è Pasqua”, “oggi, è Natale”... Gli avvenimenti biblici dell’Alleanza si rivivono lungo l’anno liturgico, lungo la vita cristiana. Le immagini bibliche caratterizzano l’esistenza del battezzato: il serpente ci parla, mangiamo il frutto dell’albero della vita, andiamo nel deserto, saliamo sulla montagna, attraversiamo il mare, riceviamo il fuoco dell’amore...

La chiesa trasmette la Bibbia non solo per conoscere il passato di Israele, né per illustrare un’idea, ma essenzialmente per parlare e vivere l’Amore dall’alto nell’esistenza umana. La storia di Israele è chiamata “storia della salvezza”, perché è anche la nostra, simbolicamente la nostra. Poiché è così parlata al presente delle nostre vite, la Bibbia diventa una lingua universale, che può essere compresa dal mondo intero a Pentecoste (At 2).

Ciò che è importante è la qualità divina della parola, il suo legame intimo con la Parola fatta carne.

Si tratta di approfondire una prospettiva pedagogica che aiuti gli adulti a superare un atteggiamento positivista e materialista di fronte alla parola biblica, e che accompagni i bambini ad aprirsi progressivamente a una parola esistenziale, che nutre la loro vita e dà senso alle loro scelte.

Dare la Parola, e dare la parola, per educare a dire una parola che viene da dentro e che poco alla volta modifica le strutture interiori. Credo sia una direzione sulla quale chiesa e catechesi devono muoversi, se vogliono servire l’uomo.

Conclusioni

Abbiamo messo in gioco contenuti, processi, strutture: così ci siamo detti alla fine del convegno. Da un po’ di anni ormai ci diciamo che c’è bisogno di un nuovo paradigma in catechesi. Ma il suo emergere non può avvenire in modo magico. C’è una fatica, che è la nostra, che è bene espressa dal concetto di “ripresa” del filosofo Eric Weil³⁹⁶: un nuovo atteggiamento fondamentale non può venire al linguaggio che attraverso le categorie già in vigore. Applicato al nostro ambito: nuove pratiche catechistiche, sorgendo, non possono che esprimersi all’interno dei paradigmi ereditati. Nel momento della “ripresa”, le forme nuove risultano marginali, sono un’eccezione, vengono criticate, non ci si fida³⁹⁷. Qualsiasi riforma, nella Chiesa, richiede grande pazienza³⁹⁸! Il nuovo emerge lentamente, e ha bisogno di uomini e donne che ne seguono con attenzione il cammino.

C’è bisogno di chi sa sperimentare, di chi sa mettere in piedi veri e propri laboratori.

“Sperimentare” non è sinonimo di provare senza preoccuparsi delle possibili conseguenze delle proprie azioni. Quando, a scuola, si fanno gli “esperimenti” la situazione è – o dovrebbe essere! - “sotto controllo”, si predispone tutto perché non si corra alcun rischio.

Una sperimentazione pastorale è necessariamente qualcosa di molto diverso da un esperimento tecnico. Le “variabili” in gioco sono troppe; tuttavia, crediamo che il nostro tempo – tempo di

parole d’amour. Quand l’initiation chrétienne guérissait la parole, Bayard, Paris, 2000. Una introduzione in italiano la si può leggere in Id., *Catechesi e preghiera*, Messaggero, Padova 2002.

³⁹⁶ WEIL E., *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1997.

³⁹⁷ Cf. VILLEPELET D., *Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains*, in «Catéchèse» 2001/4, 34-35.

³⁹⁸ Cf. anche al proposito le belle pagine, sempre attuali, di CONGAR Y.M. in *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1994², in particolare le pagine 233-252.

trasformazione, di transizione, di un progressivo nuovo modo di essere cristiani e di essere chiesa³⁹⁹ - richieda questo coraggio.

Sperimentare significa allora realizzare “cose” nuove in un contesto controllato, e cioè pensato, discusso, verificato... attraverso una forte sinergia tra la realtà locale che accetta di porsi in stato di sperimentazione e la diocesi che offre il sostegno e il supporto necessario.

Si tratta perciò di precisare progetti, di comunicarli, di confrontarli, di realizzarli collaborando insieme tra parrocchie, associazioni e movimenti, uffici, altri organismi...

Perché tutto ciò avvenga, è necessario che cresca l'interazione tra chi studia la catechesi e chi opera. Per questo concludo queste mie riflessioni suggerendo che impariamo e diffondiamo quella metodologia di lavoro che in questi anni è stata elaborata sotto il nome di ricerca – azione: una metodologia che tiene strettamente connessi il momento della riflessione e quello dall'azione e che elabora le proposte di realizzazione con l'apporto di tutte le realtà che sono coinvolte⁴⁰⁰.

“La ricerca azione è un processo metodologico che mira a conciliare la conoscenza e l'azione. Essa si realizza nel mondo reale, dove esistono problemi concreti, e cerca di modificare sia la situazione, sia le strutture che hanno provocato questa situazione. La ricerca azione si realizza con la collaborazione e la partecipazione effettiva di un numero ristretto di persone. Ha sempre la preoccupazione di raggiungere dei risultati non solo immediatamente verificabili ma anche universalmente accettabili”⁴⁰¹.

Come ogni volta che mettiamo mano alla prassi ecclesiale perché possa essere più autenticamente evangelica, ci accorgiamo che innanzitutto a noi è chiesto di essere consapevoli e disposti a lasciarci cambiare!

³⁹⁹ TILLARD J. R., *Siamo gli ultimi cristiani*, EDB, Bologna, 2000, afferma che sicuramente siamo gli ultimi cristiani così; LAFONT G., *Immaginare la chiesa cattolica*, cit., sogna una chiesa che presenta un volto diverso dall'attuale; KEHL M si chiede *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia, 1998.

⁴⁰⁰ Cf. PELLERREY M., *Il metodo della ricerca-azione di K. Lewin nei suoi più recenti sviluppi e applicazioni*, in «Orientamenti pedagogici» 27(1980), 449-463.

⁴⁰¹ VIAU M., *Introduction aux études pastorales*, Montreal - Paris, 1987, 111-112; la traduzione dal francese è mia.