

Dove *si situa* la catechesi?

I contesti ecclesiali, culturali e umani della catechesi

Seminario di studio dell'AICa

Montalbano (Br) 1-2 marzo 2007

Il “sito” della catechesi

in rapporto alle problematiche culturali emergenti e alla questione della centralità della persona

(Donato Lucariello)

La drammatica frattura tra fede e cultura è attualmente una delle problematiche più importanti non solo della chiesa italiana ma di tutte le chiese dell'Europa occidentale. E' ormai un fatto assodato che i canali di trasmissione sono intasati: la fede cristiana viene sempre meno trasmessa mediante la cultura. Il cristianesimo non è più culturalmente tramandato come avveniva in passato. A tale tema fondamentale dell'unità tra prassi e parola se ne possono aggiungere altri, come quello dell'«adesione del cuore» (cf EN 23), del reciproco influsso tra parola e sacramento, della testimonianza nel mondo. Ne consegue che la chiesa, soprattutto quando si tratta di trasmettere la fede alle nuove generazioni, non può più contare né sulla cultura né sulla famiglia. Dinanzi a questo dramma che continua ancora oggi a preoccupare la Chiesa, la riscoperta di *un nuovo modo di stare e di agire dentro la realtà* potrebbe offrire una notevole spinta nella direzione della *nuova evangelizzazione*. “Abitare la cultura” emergente oggi diventa sempre più difficile dal momento che non esiste più un “sito” permanente che sappia porre al centro la persona umana. Infatti, mentre nelle culture precedenti, c'erano luoghi distinti e chiari che esigevano dalle persone comportamenti particolari, oggi si parla di non luoghi¹ perché i media elettronici hanno ormai svincolato i comportamenti umani da determinati spazi fisici. Eppure la comunicazione costituisce la dimensione primaria della persona non solo con gli altri ma anche nella vita interiore di ogni essere umano, cioè la comunicazione con se stessi. In concreto: come stare nella cultura emergente di oggi e superare l'indebolimento dell'identità personale ridando centralità al soggetto? Come comunicare la fede in maniera incisiva ed efficace?

1. PROBLEMATICHE CULTURALI

L'intento è di tracciare qualche prospettiva e linea propositiva in ordine ad una più fruttuosa accoglienza della Parola di Dio nella vita dell'uomo contemporaneo e, in particolare, nella realtà ecclesiale. Difatti, nell'attuale panorama delle correnti di teologia pastorale vi è un tentativo di

¹ Sui significati dei non-luoghi, cf M. AUGÉ, *I non luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1996.

configurazione del pensiero teologico-pastorale, proposto ed elaborato in riferimento alla “prassi comunicativa”. Tra le correnti e i progetti di teologia pastorale, in ambito europeo, viene collocato e proposto quale tentativo, compiuto dal teologo pastorale tedesco N. Mette² all’interno della “svolta empirica”, di definire la teologia pratica come teoria teologica dell’azione. Per Mette, infatti, la teologia pratica studia la struttura dell’agire cristiano in base a una teoria della *prassi comunicativa*, ossia dell’interazione tra le persone. Contrariamente a quanto si crede, comunicare non è così semplice, anzi costituisce un’attività molto complessa che investe i più disparati ambiti: dall’antropologia alla sociologia, dalla semiotica alla psicologia, dalla teologia alla cultura olistica.

Caduta l’ “ovvietà culturale” della fede, risulterà, quindi, necessario un dialogo interdisciplinare tra le scienze umane e la teologia, nell’ottica della “svolta narrativa”, con il piacere di alcuni, la costernazione di altri e la perplessità di molti. La narrazione consentirà di condividere saperi vitali, evidenziandone soprattutto il carattere trasformativo quando si narra di sé e delle proprie esperienze di vita. Il modello narrativo-autobiografico per la sua finalità performativa, sembra offrire una possibile soluzione al *gap* epocale tra fede e vita. Di conseguenza, come sostengono M. L. Mazzarello e A. Peron, la catechesi narrativa «sarà in grado di educare concretamente al senso dell’efficacia trasformante della Parola di Dio che trova il suo culmine nella liturgia, dove ciò che è narrato si realizza in forza del segno sacramentale (performatività della stessa Parola di Dio)»³. La scoperta della narrazione nell’ambito della produzione letteraria e nella trasmissione culturale appare, infatti, una pista degna di attenzione e valida anche per fare teologia, capace di trovare la soluzione a quel difficile conflitto comunicativo che promuove il rapporto tra riflessione teologica e sapere odierno, tra azione pastorale e modo di vivere⁴.

In tal senso, la teologia narrativa può offrire all’evangelizzazione la riscoperta di un nuovo modo di “dire Dio” e offrire la salvezza agli uomini e alle donne del nostro tempo. Oggi, dunque, ci si deve mettere alla ricerca di un linguaggio nuovo per la formulazione della fede, che sappia distinguere la sua sostanza dalle forme di espressione della medesima (cf EN 40) e che provochi una conversione non solo negli uomini e nelle donne, ma in tutta la prassi pastorale. Abbiamo bisogno di ripensare l’intero impianto formativo e pastorale per una buona comunicazione e trasmissione della fede nelle comunità ecclesiali, poiché, come afferma Paolo VI nell’*Evangelii nuntiandi*, la Chiesa evangelizza non solo per quello che dice ma per quello che è e fa (cf EN 41). Sarebbe davvero riduttivo pensare che la soluzione sia solo in ambito linguistico. La prospettiva autobiografica potrebbe diventare così, all’interno della svolta narrativa, un nuovo metodo pastorale in cui le comunità cristiane, attraverso i racconti di vita, illuminati dalla Parola narrata, si pongono come obiettivo prioritario l’accompagnamento della persona e il suo cambiamento nelle comunità.

a. LA TRASMISSIONE DELLA FEDE NELL’ERA DELLA COMUNICAZIONE

La dimensione della comunicazione è oggi, tra tutte le dimensioni esistenziali, quella più centrale in ogni campo. La comunicazione è sempre stata considerata la dimensione essenziale della vita interiore e dell’azione sociale della persona umana, perciò costituisce la stessa ragion d’essere della sua esistenza. Pertanto, non possiamo calarci adeguatamente in una riflessione sul “sito” della

² Cf N. METTE, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1978, 314-358; cf anche N. METTE, *Teoria e prassi nella teologia pastorale*, Relazione al 2° convegno teologico-pastorale dell’Istituto Pastorale della Pontificia Università Lateranense (12-14 aprile 1988).

³ M. L. MAZZARELLO – A. PERON, *La narrazione in catechesi nell’ultimo ventennio*, in *Rivista di Scienze dell’Educazione* 31 (1993), 256.

⁴ Cf R. TONELLI – L. GALLO – M. POLLO, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, LDC, Leumann (TO) 1992, 120-121.

catechesi senza tener conto dei cambiamenti strutturali, culturali e antropologici che segnano il nostro presente. Dobbiamo esplorare, in via preliminare, i principali processi dei cambiamenti sociali, psicologici, morali e religiosi che caratterizzano questo periodo di transizione. In ogni epoca e in ogni cultura l'uomo ha sempre avvertito in sé il bisogno di comunicare attraverso diversi linguaggi, non solo per sfuggire al dramma della solitudine, ma anche per condividere con gli altri le sue esperienze. Sembra, però, che proprio nella nostra società informatica e multimediale la comunicazione sia in crisi per la mancanza di immaginazione e di senso⁵. L'uomo, infatti, ha perso la bussola dell'esistenza sprofondando nel baratro dell'incomunicabilità e del non senso⁶. Tutto ciò «favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e a sintesi nuove» (GS 5).

I fattori che disturbano oggi la comunicazione, rendendola sempre più problematica, sono diversi: elementi culturali, valoriali, etici, religiosi ed, in particolare, formativi⁷. Nella società dell'informatica e della cibernetica dove al primato del sapere è stato sostituito quello dell'informare, il mezzo è diventato il messaggio e lo strumento il fine. È nata la cosiddetta "realtà virtuale", vale a dire varie possibilità percettive e sensoriali alle quali lo strumento mediatico conferisce una verosimiglianza realistica. La potenza comunicativa della persona è fortemente aumentata, a scapito però della profondità. Spesso si tende a ridurre la comunicazione ad un puro discorso di tecniche o di strategie predeterminate. Ma le interazioni umane sono ben altra cosa rispetto ai componenti elettronici. Perciò, urge recuperare una comunicazione a carattere sapienziale che ponga al centro la persona, restituendo ai simboli la loro forza evocativa e alle parole la memoria⁸. Così, mentre è possibile comunicare in tempo reale con qualsiasi luogo della terra (il mondo ormai è definito un "villaggio globale" o "una grande tavola rotonda" attraverso la quale "si forma la comunità mondiale in un continuo scambio di informazioni e di cooperazione". Cf CP 19, 73, 97, 98), si ha l'impressione che la comunicazione sia eticamente bloccata a causa di «una solitudine radicale e costitutiva che si fonda proprio sull'individualismo e sul riflusso nel privato che i media incoraggiano»⁹. Una certa incomunicabilità si presenta come uno dei frutti più amari della nostra società post-moderna e complessa, dove i rapporti sociali sono piuttosto allentati, il senso di appartenenza si va dissolvendo e i punti di riferimento insieme al sistema dei valori si annebbiano.

Pertanto, non si vuole affrontare il problema della comunicazione solo da un punto di vista socio-psicologico, ma si intende tornare alle radici dell'essere umano per ritrovare la via più adatta per una profonda comunicazione, cercando così di risolvere la crisi di senso e, in particolare, la crisi del linguaggio religioso che caratterizza l'attuale epoca storica¹⁰. In questo contesto di trasformazione accelerata anche la parola è stata privata della sua forza e ricchezza, perché ormai non esprime più la profondità dell'essere umano, ma si limita a trasmettere solo dati. L'uomo moderno vive sulla propria pelle la lacerazione tra pensiero, parola e vita. Tale malessere si riflette quando si relaziona agli altri: si ritrova solo e disorientato, abbandonato a se stesso, in un mondo che non è più in grado di riconoscere¹¹.

⁵ Cf M. POLLO, *Le sette piaghe della comunicazione umana contemporanea*, in *NPG* 15 (1981) 10, 4-6.

⁶ Cf C. M. MARTINI, "Effatà, Apriti!" *Comunicare nella Chiesa e nella società*, in *Lettere, discorsi, interventi 1990*, Dehoniane, Bologna 1991, 409-410.

⁷ Per maggiori informazioni sui disturbi della comunicazione, si veda R. TONELLI, *Evangelizzazione e comunicazione*, in *NPG* 28 (1994) 1, 30-36.

⁸ Cf M. POLLO, *Una comunicazione sapiente per dare senso alla vita*, in *NPG* 26 (1992) 1, 39-48.

⁹ P. C. RIVOLTELLA, *Comunicazione*, in M. MIDALI - R. TONELLI (cur), *DPG*, LDC, Leumann (TO) 1992, 203.

¹⁰ Sul modo di intendere qui il termine crisi, cf A. TORNOS, *Sintomi e cause della crisi attuale del linguaggio religioso*, in *Concilium* 9 (1973), 797-799.

¹¹ POLLO, *Una comunicazione sapiente*, 36: «Uno dei problemi più inquietanti del nostro mondo occidentale è la diffusa e profonda crisi sul senso. Senso significa ragioni per vivere e per sperare, insieme di ideali in cui riconoscersi e

E' la crisi del co-essere¹². La parola non è più "la dimora dell'essere", si è svuotata di senso¹³; pertanto, bisogna ridare ad essa il potere di creare comunicazione, senso, relazione sia con il tu umano sia con quello trascendente. Anche M. Buber ha dichiarato che «in principio è la relazione»¹⁴, perché la vita umana non può essere considerata in rapporto a sé, ma in relazione strutturale con altri individui. Ed è proprio nella dinamica della relazione che ha inizio quel processo che porta l'uomo a cambiare vita. Del resto, come afferma W. Bartholomäus, «le azioni comunicative presentano due aspetti: quello del contenuto e quello del rapporto»¹⁵. Esse, dunque, comunicano non solo delle notizie ma anche la persona. La crisi esistenziale dell'uomo contemporaneo si manifesta conseguentemente come crisi del linguaggio: la parola-idea contro la parola-cosa. Questo cambiamento ha portato gli esseri umani a staccarsi sempre più dalla realtà per situarsi all'interno di un mondo irreali, in cui ogni memoria è priva del significato delle parole: così la parola si è fatta astratta. Quindi, la corruzione della parola non è solo un problema di tipo tecnico, ma sembra che sia soprattutto di natura etica¹⁶. La crisi dei tempi odierni si manifesta, dunque, anche come crisi di una comunicazione interpersonale e collettiva. Il dramma dell'incomunicabilità ha investito non solo la società ma anche la realtà ecclesiale, soprattutto per quanto riguarda l'ambito dell'evangelizzazione: comunicare la Parola di Dio alla persona contemporanea è la grande sfida della Chiesa¹⁷. Difatti, nella prassi ecclesiale avviene ciò che accade nell'evangelizzazione *tout court*. Utilizzando una metafora, R. Tonelli scrive che «nell'evangelizzazione 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»¹⁸.

Per l'uomo multimediale ormai la parola "Dio" è astratta ed ha una scarsa incidenza sulla sua esistenza. In altri termini, «il pericolo che la fede corre non è quello di vedere negato o contestato Dio, bensì quello che non se ne parli più»¹⁹. Possiamo, dire, quindi, che la forma dominante di scetticismo oggi non è né intellettuale né ideologica, né tantomeno aggressiva o lucida, ma piuttosto indistinta e passiva di influenze culturali convergenti. Così la fede religiosa, più che essere negata, è percepita come estranea alla vita umana. D'altro canto, il *gap* nella comunicazione non dipende soltanto da un rifiuto dell'uomo contemporaneo, ma soprattutto da un annuncio inadeguato e sclerotizzato, perché l'evangelizzazione non è soltanto un problema di conoscenza, ma essenzialmente un annuncio in funzione della vita (cf EN 18-19). P. Brooks, in proposito, scrive che «noi viviamo di comunicazione, ma abbiamo una predisposizione a distorcere i messaggi»²⁰.

a cui ispirarsi. Siamo in crisi di senso perché non riusciamo più a decifrare bene a chi affidare questa impegnativa esperienza. La crisi è violenta e, per molti aspetti, inedita».

¹² Per ulteriori informazioni sul "co-essere", cf M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso...*, Abete, Roma 1979, 178-182.

¹³ Cf P. PIFANO, *La Bibbia come letteratura e come linguaggio teologico*, in C. MARCHESELLI-CASALE (cur), *Oltre il racconto. Egesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso*, D'Auria, Napoli 1994, 130-132.

¹⁴ Cf M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1993.

¹⁵ W. BARTHOLOMÄUS, *La comunicazione nella chiesa. Aspetti di un tema teologico*, in *Concilium* 14 (1978), 180.

¹⁶ Per comprendere la comunicazione di natura etica, cf G. MARCONI, *Narrare l'etica. Gli esempi nelle lettere di Giacomo, Pietro e Giuda*, Paoline, Milano 2004.

¹⁷ H. Halbfas esprime un duro giudizio sull'estraneità del linguaggio ecclesiale dalla vita sociale quando afferma: «L'estraniamento dalla gerarchia e dalla pastorale... non è la conseguenza di un perversimento materialistico, ma si fonda piuttosto sulla lontananza esistenziale - e perciò anche di linguaggio - della chiesa dalla vita concreta» (H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Queriniana, Brescia 1970, 84).

¹⁸ R. TONELLI, *Evangelizzazione e comunicazione*, in *NPG* 28 (1994) 1, 30.

¹⁹ A. GRABNER-HAIDER, *La Bibbia e il nostro linguaggio. Ermeneutica concreta*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1977, 35.

²⁰ P. BROOKS, *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, LDC, Torino, 1987, 12.

Dinanzi a questa svolta epocale, anche E. Santos annota acutamente che «il vasto campo ricoperto dall'azione pastorale è affrontato oggi con approcci multidisciplinari e interdisciplinari»²¹. Egli desidera evidenziare ciò che lega comunicazione e prassi, o meglio, ciò che fa della prassi un evento comunicativo, in particolare nell'ambito religioso-ecclesiale. Tutta l'azione della Chiesa è definita da Santos in termini di “prassi comunicativa” o “comunicazione pastorale”; egli offre poi una rilettura della prassi pastorale della Chiesa in chiave comunicativa. Parlando di comunicazione, uno dei compiti più urgenti della teologia pastorale consiste nel proporre linguaggi e modi adeguati per comunicare la fede all'uomo d'oggi²². La stessa teologia sorge e si sviluppa in un ambito comunicativo, dal momento che il sapere teologico è, per se stesso, un evento da comunicare²³. Infatti, il suo ambito di studio è abbastanza ampio: abbraccia i settori dell'agire cristiano ed ecclesiale e tutte le forme di partecipazione umana alla ricerca di senso per l'esistenza personale e comunitaria. Pertanto, superando la visione di una teologia pastorale legata strettamente all'ecclesiologia, il concetto di prassi pastorale tende a inglobare anche quelle «realizzazioni umane qualificate come obiettivazioni “anonime” del cristianesimo»²⁴. Già il Concilio Vaticano II aveva asserito che «possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa» (GS 4).

Così, mentre l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI evidenziava la “rottura tra vangelo e cultura”, la *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II estende la constatazione alla “rottura tra vangelo e comunicazione odierna” (RM 37). Il problema della comunicazione è molto avvertito dalla e nella Chiesa di oggi, poiché aumenta sempre di più lo scollamento tra la Parola di Dio e la persona. Perciò, teologia e prassi della comunicazione sono intimamente connesse con la prassi ecclesiale e non solo.

La crisi investe la comunicazione della fede ad un livello più profondo, a tal punto che ormai il linguaggio della Chiesa non fa più opinione, poiché la Chiesa usa spesso un linguaggio stereotipato, un ‘linguaggio da ghetto’²⁵, lontano da quello corrente, e corre il rischio d'impedire la comunicazione dell'uomo con il divino invece di facilitarla²⁶. Il problema non è di poco conto, anzi è proprio questo il nodo da sciogliere, adottando misure e operando scelte concrete che mettano in atto azioni pastorali più idonee ed efficaci. Perciò, in questa “babele” dell'informazione, emerge la necessità di seguire o di creare nuovi modelli di comunicazione che possano ridare vigore alla Parola di Dio (cf EN 31), sprigionandone il potere.

b. LA COMUNICAZIONE “INTERPERFORMATIVA”

L'interrogativo più pressante, soprattutto oggi, nell'era dell'informatica e della comunicazione, è appunto *come* comunicare (cf EN 40) e, quindi, come raggiungere soprattutto il cuore umano (*theologia cordis*). Non è un'impresa semplice perché richiede tempi lunghi, lasciando spazi a riprese e cambiamenti, e soprattutto perché esige il consenso e la partecipazione interiore della

²¹ E. SANTOS, *Comunicazione (pastorale)*, in M. MIDALI - R. TONELLI (cur), *DPG*, LDC, Leumann (TO) 1992, 214.

²² Cf G. DE NICOLÒ, *Perché la narrazione nella pastorale giovanile?*, in *NPG* 17 (1983) 10, 4-7.

²³ Cf M. C. CARNICELLA, *Per una «teologia comunicativa»*, in *RT* 2 (1992), 333.

²⁴ M. MIDALI, *Teologia pastorale (correnti)*, in M. MIDALI - R. TONELLI (cur), *DPG*, LDC, Leumann (TO) 1992, 1210.

²⁵ A ragione Schillebeeckx afferma che il linguaggio di fede per sua natura è universalmente intelligibile e ciò avviene soprattutto attraverso ‘la restaurazione dell'elemento narrativo nel linguaggio di fede’. Per questo argomento, cf E. SCHILLEBEECKX, *Crisi del linguaggio di fede quale problema ermeneutico*, in *Concilium* 9 (1973), 833-838.

²⁶ Sui sintomi della crisi del linguaggio ecclesiale, cf D. HERVIEU-LEGER, *Elementi della crisi del linguaggio dottrinale e kerygmatico della chiesa*, in *Concilium* 9 (1973), 810-827.

persona. Di qui la necessità, per realizzare una nuova evangelizzazione, di prestare attenzione alle esigenze dell'inculturazione nel tempo e nella vita odierna, utilizzando i nuovi linguaggi più efficaci e i mezzi multimediali dell'odierna comunicazione²⁷ (cf IM 17).

Ancor di più: l'opera di evangelizzazione dovrà necessariamente incrociare, come il Cristo Salvatore e Redentore, la vita di ogni persona nei suoi punti nevralgici, nelle sue possibilità ultime, suscitando desideri, aspirazioni, intenzioni di bellezza, di verità, di amore e di vita e aiutandola a superare quella "soglia" oltre la quale c'è la condizione di violenza, di alienazione, di "non ritorno". Nello stesso tempo essa dovrà offrire quelle forme di umanità che devono connotare una qualità umana e cristiana della vita²⁸. Di conseguenza, per un dialogo fruttuoso tra vangelo e comunicazione, bisogna ormai avere il coraggio di mettere da parte atteggiamenti mentali e pratici di strumentalizzazione, assumendo una mentalità di incarnazione nel complesso fenomeno della comunicazione²⁹.

Il processo di maturazione nella fede della Chiesa avviene e si esprime sempre dentro una trama di rapporti, di esperienze tra persone chiamate a diventare soggetti nell'azione della comunità, di storie³⁰. Perciò, il processo comunicativo della fede non avviene solo per il crescente interesse postconciliare nei confronti delle scienze umane in ambito ecclesiale, ma perché teologicamente legittimato dal "criterio dell'incarnazione"³¹.

La centralità della comunicazione è affermata, in modo ampio, sia dalla natura dell'uomo³² sia dalla storia della salvezza. Pertanto, rimane la convinzione che, per ricucire lo strappo e ristabilire una comunicazione profonda tra l'uomo e il Tu divino, sembra indispensabile ricuperare una nuova modalità comunicativa in ambito pastorale³³. Un antico detto latino afferma: "*Imago animi sermo est: qualis vita talis oratio*". Risulta davvero necessaria l'arte dello scambio, che è proprio della dinamica comunicativo-relazionale³⁴ (dare e ricevere) a livello di esperienza (cf EN 46). E soprattutto occorrerà apprendere l'arte della comunicazione "spirituale" e del dialogo interiore che avviene non solo con Dio, ma anche nei rapporti quotidiani di empatia come pure di servizio pastorale (cf CP 11).

In una situazione di crisi dei modelli e dei processi attraverso cui tradizionalmente veniva realizzata la trasmissione culturale - come è quella che attraversa oggi la nostra cultura - la narrazione potrebbe rappresentare il ritorno, a nostro avviso, ad un modello significativo e incisivo di comunicazione di valori e messaggi. L'aspetto relazionale della comunicazione rappresenta così un assioma condiviso e praticato nello studio della pragmatica della comunicazione umana.

²⁷ A riguardo, è utile la consultazione del recente documento sulle comunicazioni sociali della CEI, *Comunicazione e missione*. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

²⁸ Pure per il Lanza il «riferimento all'esperienza è anche attenzione ai problemi che agitano la vita dell'uomo contemporaneo e al panorama delle prospettive di soluzione che gli vengono offerte. Proprio perché la fede è orientamento fondamentale della esistenza...» (S. LANZA, *La narrazione in catechesi*, Paoline, Roma 1985, 19).

²⁹ E' da ricordare che la Chiesa è sempre stata attenta alla comunicazione, ma anche critica nei confronti dei moderni mezzi di comunicazione.

³⁰ Cf E. BIEMMI, *Opzione preferenziale per gli adulti: oltre il desiderio*, in *Presbyteri* 34 (2000) 4, 276-278.

³¹ Cf R. TONELLI, *Incarnazione*, in M. MIDALI - R. TONELLI (cur.), *DPG*, LDC, Leumann (TO) 1992, 510-520, in particolare "l'incarnazione come criterio", 519 ss.

³² Cf F. LEVER, *Comunicazione*, in *DC*, LDC, Leumann (TO) 1986, 161.

³³ LANZA, *La narrazione*, 22: «Non serve la Parola chi la ripete soltanto meccanicamente. Certo, essa deve venire continuamente proclamata, ma non nella fissità della ripetizione, bensì con espressioni proprie, che superano la schematicità e trovano molti linguaggi. Se la via della fede non vuole restare un territorio isolato ai margini della vita quotidiana, un limbo artificiale dello spirito, deve avere il coraggio di intraprendere la strada ardua della ri-comprensione e della ri-espressione».

³⁴ Sulla natura della comunicazione, cf F. CACUCCI, *Teologia dell'immagine. Prospettive attuali*, Centro dello Spettacolo e della Comunicazione sociale, Roma 1971, 145-148.

Per questo, in pieno accordo con lo spirito teorico-applicativo, la comunicazione non è stata solo una teoria ma anche una prassi operativa (nota come psicoterapia sistemico-relazionale). L'obiettivo prioritario di questo metodo è quello di individuare quelle modalità comunicativo-relazionali che creano disagio negli individui del sistema sociale e, quindi, rimuoverle fino a renderle funzionali per un maggior benessere della comunità e dei suoi componenti.

2. LA CENTRALITÀ E L'UNICITÀ DELLA PERSONA

Ci troviamo nel bel mezzo di una fase di transizione in cui i vecchi modelli di comportamento sono crollati o stanno crollando, ma non sono ancora emersi nuove regole in grado di far fronte alle mutate situazioni e ai bisogni emergenti che caratterizzano oggi le relazioni interpersonali. Il problema della comunicazione non si può ridurre ad una mera questione di termini facilmente comprensibili, né tantomeno il linguaggio può essere ridotto ad involucro di idee, ma investe la *weltanschauung* della persona. Per sfruttare i vantaggi potenziali di questo cambiamento e per gestire le incertezze sono necessarie nuove "bussole" e "mappe" comunicativo-relazionali che mettano in grado le persone di orientarsi in questi contesti della interazione sociale: nuove adeguate competenze di consapevolezza e di comunicazione. Abbiamo imparato a parlare e a scrivere, ma non ad ascoltare e comprendere realmente l'altro in quanto diverso da noi³⁵. Ne consegue che la formazione delle abilità comunicativo-relazionali dovrà essere tra le priorità dei prossimi anni. Il metodo biografico fa scaturire un'ingente potenzialità relazionale che rivoluziona l'impostazione tradizionale dell'analisi epistemologica, come l'interazione tra soggetto e ricercatore che si collocano attivamente nel contesto della ricerca e sono implicati nel processo riflessivo e metabelletico³⁶.

L'approccio autobiografico, nell'ambito delle scienze della formazione, diviene così strumento di ricerca qualitativa perché si basa sulla soggettività, intesa come unicità e specificità. Con il pensiero della complessità, supportato dall'epistemologia sistemica, subentra la "qualità" come categoria significativa nella ricerca del metodo autobiografico, che diviene esperienza euristica ed insieme ermeneutica, in un approccio che si configura quale strumento, non solo di ricerca, ma anche di formazione. L'autoformazione derivante dalle esperienze di vita è un fondamento del processo formativo. Del resto, Dio ha creato l'uomo per relazionarsi con lui e l'uomo si realizza pienamente quando entra in rapporto con l'Altro e con gli altri. Centro e culmine del relazionarsi di Dio con l'uomo è Gesù³⁷. Infatti Egli è, per ogni cristiano e per la Chiesa, modello e maestro di comunicazione. La Chiesa verrebbe meno alla sua vocazione, alla sua natura (cf AG 2; EN 14), se non fosse «segno e strumento» (cf LG 1) nel mondo. E all'interno di questo orizzonte si vuole riaffermare la centralità dell'annuncio cristiano poiché «al centro stesso della catechesi noi troviamo essenzialmente una persona: quella di Gesù di Nazareth» (CT 5). Si annuncia Gesù come centro della catechesi, perché possa diventare colui che orienta la nostra vita e risponde alle attese umane³⁸.

³⁵ Per ulteriori approfondimenti, cf S. CURRÒ (cur), *Alterità e catechesi*, LDC, Leumann (TO) 2003.

³⁶ L'educazione come processo metabelletico deve provocare cambiamento, passaggio, transizione, trasformazione. Per questo la pedagogia è considerata scienza del cambiamento, quale componente empirica dell'educazione, sottoposta nel testo ad un'analisi "metabelletica": ossia quanto l'educazione rivolge al cambiamento. L'atto di educare è di per sé metabelletico, per la componente emotiva e seduttiva che esso comporta (se-ducere, e-ducere). Su questo argomento, cf D. DEMETRIO, *Educatori di professione. Pedagogia e didattiche del cambiamento nei servizi extra-scolastici*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1990.

³⁷ Cf R. LATOURELLE, *Rivelazione*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (cur), *DTF*, Cittadella, Assisi 1990, 1050.

³⁸ Cf RdC 52; CT 17-59; DGC 98.

a. VERSO UNA COMUNICAZIONE OLISTICA DELLA FEDE

Il linguaggio della fede si confronta con i bisogni culturali dell'uomo contemporaneo (cf GS 4-10). Per questo motivo in catechesi si adoperava «un linguaggio che corrisponda alla cultura odierna e sappia far comprendere la Rivelazione agli uomini di oggi» (RdC 76). Naturalmente tutto ciò è auspicabile senza però venir meno alla duplice fedeltà a Dio e all'uomo; infatti, nessun documento ecclesiale è stato così esplicito nel dare un fondamento alla dimensione antropologica ed esperienziale della catechesi. Tra l'altro, il linguaggio della fede si riallaccia con l'esperienza e la catechesi diventa il luogo di “produzione del linguaggio della fede”. Tutto ciò sarà reso possibile cercando una via di evangelizzazione che possa stabilire, in vista di un dialogo profondo tra fede e vita, una stretta correlazione tra la narrazione biblica e la vita dei credenti. E' necessario un ampliamento di prospettiva che prenda in considerazione le variabili interattive e socioculturali che intervengono, a diversi livelli, in ogni processo comunicativo: si tratta di passare dall'assunto “comunicare a” al modello “comunicare con”³⁹.

Alla luce di quanto emerso, ci chiediamo: quale ruolo potrebbe assumere la via narrativa nell'ambito della letteratura e delle scienze umane? E' possibile un dialogo sulla narrazione tra saperi umani e teologia?

In questi ultimi anni, soprattutto nell'ambito della pedagogia della formazione, si è sviluppata la sensibilità verso modelli di formazione e di comunicazione attenti alla narrazione e, in particolare, ai “racconti di vita” e alle relazioni. Secondo R. Barthes, riguardo all'ampiezza degli spazi del narrativo, la narrazione «si fa gioco della buona e della cattiva letteratura: internazionale, trans-storico, transculturale, il racconto è come la vita»⁴⁰.

E' la cosiddetta “svolta narrativa” che ha fatto breccia in un movimento culturale di tipo trasversale: il passaggio recentissimo dalla pedagogia alle scienze dell'educazione - cioè da una visione disciplinare unica e univoca a modelli interdisciplinari, sperimentali, critici, teologici - potrebbe essere letto come favorevole al rinnovamento della riflessione teoretica e alle fertilizzazioni incrociate con altri ambiti di ricerca⁴¹. E' evidente, a questo punto, che non si parla

³⁹ Ogni realtà, pertanto, va studiata nel suo *insieme* (dal greco *όλος* = tutto, intero), superando ogni riduzionismo e considerando gli oggetti e i processi nella loro interdipendenza. Cf E. CHELI, *Teorie e tecniche della comunicazione interpersonale. Una introduzione interdisciplinare*, FrancoAngeli, Milano 2004.

⁴⁰ R. BARTHES, *Introduzione all'analisi strutturale del racconto*, in ID (cur), *L'analisi del racconto. La struttura della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche del Propp*, Bompiani, Milano 1987, 7.

⁴¹ Un primo quadro di riferimento comprende il rinvio al pensiero e alle opere di autori come P. Ricoeur, J. Bruner, H. Gardner. Mentre in Italia appare di particolare interesse la ricerca di pedagogisti come D. Demetrio (*il metodo autobiografico*) e di psicologi come A. Smorti (*il pensiero narrativo*). Inoltre, in alcuni movimenti di base la pedagogia narrativa è diventata, da qualche tempo, una pratica diffusa e sperimentale. Tuttavia, è senza dubbio Ricoeur il pensatore che ci offre le coordinate per una valida collocazione del pensiero narrativo. Per Ricoeur il pensiero narrativo, anche se non è fondativo e paradigmatico, possiede una sua diversa intelligenza che chiama “intelligenza narrativa”. Essa, però, non va confusa con la razionalità narrativa dello strutturalismo nelle sue diverse versioni: V. J. Propp (morfologia narrativa); C. Lèvi-Strauss (struttura narrativa); A. J. Greimas (sintassi narrativa). Nello strutturalismo, nella semiotica e nella narratologia la storia è sostituita dalla “struttura”, il tempo diacronico dalla sincronia. Intelligenza narrativa significa piuttosto intelligenza ermeneutica, cioè costruzione di entità significative, configurazione interpretativa, organizzazione semantica, azione strutturante. In Italia Smorti, si propone di analizzare la narrazione ‘come modalità di organizzazione del pensiero’, mentre Demetrio la valorizza in chiave formativa con il metodo (auto)biografico. Il dialogo tra scienza e narrazione, tra epistemologia ed ermeneutica, tra spiegazione e comprensione diventa così un problema psicologico, biblico e teologico, investendo la natura stessa del pensiero e del linguaggio. Non a caso la narrazione è anche la modalità comunicativa e performativa preferita dai clinici: per esempio, la psicoterapia. Oltre a ciò, la narrazione è strumento elettivo della conoscenza pedagogica. Così anche il genere autobiografico esalta la narrazione per il suo carattere *trasformativo*. Infatti, le discipline letterarie, storiche e socio-antropologiche hanno molto da dare alle scienze bibliche e teologiche, in particolare sulla performatività del raccontare.

più di soggettività in senso isolato, ma della coesistenza di soggettività interconnesse, della co-costruzione di una realtà condivisa attraverso l'accoppiamento dinamico di punti di vista e linguaggi. Pertanto, diventa davvero sensato parlare di formazione come relazione, cioè di un processo che implica più livelli interagenti.

Oggi sembra che il rapporto tra letteratura e teologia⁴² presenti un carattere interessante circa l'esperienza narrativa, anche se il problema permane poiché non c'è un vero interesse da parte della teologia accademica italiana nei confronti della letteratura e, in particolare, degli intrecci che già da qualche tempo si stanno verificando. Vi è ancora, in realtà, una certa titubanza a fronte di una "compenetrazione" tra i due ambiti. Siamo convinti, invece, che oggi è possibile riprendere a produrre una teologia narrativamente efficace e consapevole della propria vocazione simbolica. Infatti, i contributi delle varie scienze umane, interpellate dal punto di vista della teologia, sono "assunti" come contributi preziosi per il rinnovamento della concezione e della prassi profetica della Chiesa.

In sostanza, si potrebbe trovare la soluzione al problema dell'annuncio da parte della Chiesa agli uomini d'oggi: la scoperta del valore performativo della Parola narrata con il metodo narrativo-autobiografico, se accolto e ripensato, può offrire all'interno delle comunità cristiane nuovi orizzonti per la proposta di fede, appunto per l'agire pastorale profetico della Chiesa. Difatti, c'è uno strettissimo e reciproco rapporto tra vita di fede e comunicazione della fede all'interno della prassi della comunità cristiana.

Raccontare la propria esperienza di fede è costitutivo del processo di trasmissione della fede, in quanto per il credente la personale storia biografica si inserisce nel percorso narrativo di una storia di salvezza. Parafrasando così P. Ricoeur possiamo affermare che la "svolta narrativo-autobiografica" dà da pensare. Per questo, per quanto inusuale e non direttamente pensata dentro laboratori del pensiero biblico-teologico, essa ha forti radici teologiche. Dunque, la narrazione autobiografica, se trasferita nell'ambito della vita cristiana, ci offre alcuni percorsi e strumenti diversi per mettere in atto la funzione mistagogica che la Chiesa adotta per accompagnare nella fede i cristiani. Inoltre, essa favorisce la maturità della fede attraverso il raccontarsi; induce anche al superamento sul piano teologico di una considerazione puramente conoscitiva della parola di fede per riqualificarsi come teologia del vissuto. Con queste ultime osservazioni intendiamo dire che la via narrativa attraverso il dialogo interdisciplinare appare quanto mai suggestiva e da percorrere. Infatti, la narrazione - come abbiamo già precedentemente rilevato - ha un carattere transdisciplinare e interdisciplinare⁴³, dove scienza della comunicazione e dell'educazione, etica, filosofia, teologia, esegesi, psicologia si fondono in un progetto operativo di natura pastorale, per costituire insieme uno spazio inedito, per dire qualcosa di ulteriore e di nuovo. Naturalmente l'intenzione non è quella di anticipare (o assecondare) un andamento socioculturale, quanto piuttosto quella di riportare l'originaria istanza narrativa del fatto cristiano ed ecclesiale sul terreno della realtà/fattibilità/operatività.

Tale proposta va tuttavia considerata e precisata anzitutto all'interno della recente letteratura scientificamente impegnata sul versante della narrazione, da alcuni anni sempre più abbondante ed eterogenea.

Sarà necessario, certamente, affrontare le condizioni pratiche che la narrazione come paradigma contiene e che, in tal senso, pervengono in primo luogo al discorso narrativo *sic et simpliciter* attraverso un esame attento e approfondito che la svolta narrativa ha posto in atto in anni recenti. Sarà doveroso anche disgelare e specificare che cosa, dentro tale riscoperta, ci interessa ai fini di

⁴² Per approfondire lo *status quaestionis* tra letteratura e teologia, cf B. SALVARANI, *Letteratura e teologia*, in *Regno-Attualità* 10 (1992), 324-326; L. SARTORI, *La letteratura come luogo teologico?*, in *Religione e scuola* 2 (1990), 32; J. P. JOSSUA - J. B. METZ, *Teologia e letteratura*, in *Concilium* 5 (1976), 14.

⁴³ Cf A. FORTIN-MELKEVIK, *I metodi in teologia. Il pensiero interdisciplinare in teologia*, in *Concilium* 6 (1994), 146-160.

una teoria teologico-pastorale e, in particolare, di una pastorale della comunità⁴⁴. Dentro un panorama complessivo che, sia pure con abbozzi, si va delineando in ordine al paradigma narrativo non è esclusa, come si ritiene da più parti, la riflessione teologico-biblica e pedagogico-pastorale.

A detta di non pochi osservatori del fenomeno, «la riscoperta della narrazione nell'ambito culturale e letterario ha influenzato anche il modo in cui si fa teologia, dividendo il campo degli addetti ai lavori»⁴⁵ tra chi - e sono molti ancora - persiste nella convinzione che il narrare non appartiene all'attività scientifica di un discorso ecclesiale sulla fede e coloro che finora se ne sono pronunciati a favore. Anzi, va anche lodevolmente rilevato, ma è tutto da verificare, che proprio dal sintagma "teologia narrativa"⁴⁶ hanno preso origine altri interessi analoghi: per esempio, quello per la "pedagogia narrativa"⁴⁷. Difatti, l'autobiografia non è solo un genere letterario, ma, per chi si occupa di processi formativi, è soprattutto una metodologia educativa che oggi si avvale, dopo vent'anni di studi ed esperienze internazionali, di molteplici strategie e strumenti destinati a produrre forti innovazioni nelle politiche educative e sociali: da quelli universitari a quelli del lavoro e della promozione delle culture locali e del benessere individuale, della scuola, delle emozioni, dei contesti caratterizzati dal disagio. Le didattiche autobiografiche e narrative promuovono e sostanziano riflessioni e ricerche valorizzanti la soggettività, i cui motivi prevalenti riguardano aspetti trasformativi di natura cognitiva e motivazionale.

Ne consegue che, per comprendere realmente come la comunicazione (auto)biografica esercita il suo potere di influenza, è necessario avere ben chiara la complessità del problema e conoscere più a fondo i numerosi processi e fattori in esso coinvolti. Infatti, da più parti e in molti ambiti disciplinari non eterogenei, è sostenuta una qualità della svolta in atto che va oltre l'intesa di un mero ricorso a prospettive, teorie e tecniche più facilitanti la comunicazione o la gestione della prassi. Tantomeno si vorrebbe favorire, sul piano pratico della riscoperta, un'eventuale e inconsapevole scorciatoia nei confronti della riconosciuta odierna complessità, come soluzione a tutti i problemi. La strada della narrazione appare, invece, quanto mai impegnativa, inedita, aperta, a servizio di un modo diverso e nuovo d'interpretare e d'impostare la realtà e di pensare ed esprimere la globalità: un modo tuttora suggestivo e tutto da percorrere «per creare nuovi spazi, per abitarli, per definire nuovi ritmi e nuove appartenenze, per cogliere il loro aspetto ambivalente, per accompagnare momenti di crisi e cercare nuovi sistemi di orientamento»⁴⁸.

Un modo che, proprio per questo, non può che chiamare a raccolta e far interagire diversi linguaggi, contesti e campi di sapere.

b. LA PROSPETTIVA PASTORALE NARRATIVO-AUTOBIOGRAFICA

⁴⁴ BARTHOLOMÄUS, *Comunicazione*, 168: «Una parte di colpa va riconosciuta anche alla chiesa. In essa operano delle teorie e ideologie (pseudo-)teologiche che impediscono la comunicazione».

⁴⁵ TONELLI - GALLO - POLLO, *Narrare*, 120.

⁴⁶ Esso risale in quanto tale a H. Weinrich, studioso di linguistica, che così intitolava, nel 1973, il suo contributo per la monografia della rivista teologica *Concilium* su "La crisi del linguaggio religioso", alla cui pubblicazione è legato, in genere, l'avvio del dibattito su un modo narrativo di fare teologia. Ma è al contributo/manifesto del teologo J. B. Metz che, in particolare, si fa riferimento per indicare l'ingresso e la riscoperta della narrazione in teologia.

⁴⁷ Cf R. MANTEGAZZA, *Verso una pedagogia narrativa*, in R. MANTEGAZZA (cur), *Per una pedagogia narrativa. Riflessioni, tracce, progetti*, EMI, Bologna 1996, 7-10. In Italia appare di notevole interesse la ricerca di R. Massa (la clinica della formazione) e A. Canevaro.

⁴⁸ R. MORSELLI, *Quale narrazione al tramonto del millennio? Riflessioni su alcuni elementi di scenario entro i quali collocare la proposta di una pedagogia della narrazione*, in R. MANTEGAZZA (cur), *Per una pedagogia narrativa. Riflessioni, tracce, progetti*, EMI, Bologna 1996, 29-39.

L'uomo dispone almeno di due canali comunicativi: il linguaggio e il comportamento (paralinguaggio), che non sono tra loro distinti ma compresenti in ogni interazione. Difatti, tutti i gruppi umani di tutti i tempi e di tutti i luoghi hanno creato la propria identità, cultura e religione attraverso la tradizione della narrazione. L'uomo, oltre ad essere un animale razionale, si potrebbe definire "homo narrans"⁴⁹. Infatti, qualsiasi civiltà ha sempre avuto i suoi racconti mitologici, soprattutto perchè si trasmettevano oralmente da una generazione all'altra. Sembra evidente che in ogni struttura mitico-simbolica il racconto svolga una funzione molto importante per l'esistenza dell'uomo e della comunità⁵⁰.

Senza dubbio l'uomo comunica con tutta la vita; per questo, non solo le parole, ma ogni comportamento diventa una comunicazione. Anzi, tra la comunicazione e il comportamento vi è interazione, e la comunicazione è tanto più incisiva quanto più riesce a modificare uno stile di vita personale e collettivo⁵¹. E come tutte le realtà umane, anche il linguaggio è parte fondamentale della dimensione affettiva: cognitività e affettività sono due facce di un'unica medaglia. Infatti, da una parte, la comunicazione verbale porta con sé sentimenti, emotività e sensazioni; dall'altra, la dimensione affettiva ha bisogno di mezzi cognitivi per trasmettere valori e sentimenti⁵². L'arte di raccontare è senza dubbio la dimensione linguistica rapportata alla dimensione temporale del modo di vivere. Se è difficoltoso comunicare apertamente la storia di una vita, è invece molto più facile esprimersi in modo indiretto con la protezione d'un racconto⁵³. Attraverso il racconto l'uomo comunica con tutto se stesso: corpo, parole, sentimenti, razionalità, valori, sistemi di significati sono realtà inseparabili e interagenti. Quando ci si trova a comunicare tra simili, prende consistenza la comunicazione educativa, poiché tende a realizzare nel ricevente (ma anche nell'emittente) una maturazione personale.

Sembra che le nuove generazioni abbiano perso la capacità di elaborare soluzioni alternative ai problemi dell'esistenza a causa di una formazione altamente tecnologizzata, che priva l'essere umano delle capacità di meravigliarsi, di creare, inventare, esprimere e quindi "comunicare". Ancora oggi, in una società "transizionale" come la nostra, con le sue sfide e aperture, dove il ruolo della soggettività e i comportamenti rischiano una segmentazione negativa, emerge con forza il bisogno di una nuova evangelizzazione⁵⁴. La comunicazione della fede, dunque, se viene collocata nell'ottica relazionale, ai fini dell'operatività e dell'efficacia, implica un modello di rinnovamento e di edificazione della comunità ecclesiale, poiché si interroga seriamente sul come si interagisce e sulle dinamiche interpersonali. Anche la fede ha un suo linguaggio che si esprime attraverso l'esperienza religiosa, poiché «comunicare un'esperienza, è assumerla in proprio e non subirla, è introdurla nelle dinamiche della propria storia»⁵⁵. Perciò, si cerca di intravedere orientamenti e direzioni praticabili dei modelli di formazione e di comunicazione attenti ai vissuti, alle storie di

⁴⁹ Cf C. ROCCHETTA, *Teologia narrativa. Una nuova figura di teologia?*, in *RT* 2 (1991), 172.

⁵⁰ ROCCHETTA, *Teologia narrativa*, 172: «L'uomo è prima di tutto *fabulator*, ha bisogno di raccontare e ascoltare racconti, la sua coscienza è una coscienza intrecciata di storie e vivente in delle storie».

⁵¹ BARTHOLOMÄUS, *Comunicazione*, 166: «Si potrà comprendere l'importanza del tema della comunicazione soltanto se sarà chiaro che la chiesa non intrattiene dei rapporti e non produce degli effetti soltanto quando a questo mirano le sue intenzioni. Il suo agire comunicativo viene definito mediante l'effetto comunicativo, il quale però va riconosciuto ad ogni comportamento umano. E' dunque impossibile non comunicare».

⁵² Cf M. POLLO, *Per una comunicazione che faccia spazio alla narrazione*, in *NPG* 15 (1981) 10, 30-36.

⁵³ Cf P. RICOEUR, *L'identità narrativa*, Conferenza alla Facoltà di Teologia dell'Università di Neuchatel, 3 Novembre 1986, 3.

⁵⁴ Il termine 'evangelizzazione' è abbastanza complesso e aperto a interpretazioni diverse e non sempre combacianti fra loro. Qui lo si intende in senso lato. Anzi, in questo caso, potremmo dire insieme con Tonelli che l'evangelizzazione viene qualificata come «processo comunicativo di natura simbolica». Per quello che segue, cf R. TONELLI, *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, LDC, Leumann (TO) 2002, 28-52. Per approfondire questa problematica sui vari significati dell'evangelizzazione, cf anche J. GEVAERT, *Evangelizzazione*, in M. MIDALI - R. TONELLI (cur), *DPG*, LDC, Leumann (TO) 1992, 380-381.

vita e alle relazioni intersoggettive, nei luoghi ecclesiali⁵⁶. All'interno dell'area pedagogica della formazione che si è sviluppata in questi ultimi anni attorno al paradigma narrativo, ritroviamo una riflessione, seppure per abbozzi, anche nell'ambito teologico-sistematico e pedagogico-pastorale.

Tra le finalità fondamentali che caratterizzano l'autobiografia come forma di comunicazione della fede, oltre, dunque, all'istanza antropologica/pedagogica, vi troviamo, come abbiamo già visto, anche il metodo mistagogico⁵⁷. Difatti, l'approccio narrativo-autobiografico, se applicato alla vita cristiana, ci offre percorsi concreti che da sempre la Chiesa è chiamata a realizzare per accompagnare nella fede i cristiani di tutti i tempi⁵⁸. Nella prassi della comunità cristiana tra la vita di fede e la comunicazione della stessa c'è uno strettissimo rapporto, poiché la prima si esprime nella seconda e questa postula la prima⁵⁹. La fede non si ferma al piano puramente noetico, ma diventa esperienza, racconto di sé. Come sostiene A. Binz, raccontare la propria vita spirituale è parte integrante del processo di trasmissione della fede⁶⁰ e il raccontare «la propria storia biografica si iscrive nello svolgimento narrativo di una storia di salvezza»⁶¹.

Le comunità cristiane diventano luoghi di relazioni quando raccontano e si raccontano, più che da un punto di vista linguistico-trasmissivo, «sul piano dell'azione, comunità che fanno, cioè, memoria dei “mirabilia Dei” nell'oggi della storia e degli avvenimenti comuni della gente»⁶². La testimonianza come racconto di sé non lascia mai indifferenti coloro che ascoltano e, anche se non sempre produce cambiamento, almeno provoca la pensabilità e la possibilità di cambiare. Ogni racconto di sé è sempre un'interpretazione mediata della vita⁶³.

Il metodo narrativo-autobiografico, trasferito nella realtà ecclesiale, si chiama mistagogico, inteso come stile orientato a consolidare la propria fede attraverso implicanze autoformative che favoriscono l'apprendere dal proprio vissuto. In questo quadro complessivo, si è delineata una riflessione teologico-pastorale che prospetta per il futuro della prassi ecclesiale e pastorale, sul piano metodologico-abilitativo, la via mistagogico-narrativa⁶⁴. In essa la mistagogia non va intesa nel senso classico dell'impostazione catecumenale e sacramentale, ma si esprime in quel processo narrativo-autobiografico che aiuta la comunità a maturare nella fede entrando nei misteri della

⁵⁵ C. MOLARI, *Il linguaggio della catechesi*, Paoline, Roma 1987, 27.

⁵⁶ Cf A. BINZ, *Raccontaci la tua vita*, in G. D. COVA (cur), *Nuovi patti di pace. Saggi per Giovanni Catti nel settantesimo compleanno*, Dehoniane, Bologna 1994, 54-56.

⁵⁷ Cf L. MEDDI, *(Auto)biografia e formazione ecclesiale. Seminario sulla importanza del pensiero narrativo*, in www.catechetica.it (sito visitato il 25-10-2005).

⁵⁸ Sulla formazione ecclesiale e il metodo autobiografico, cf P. ZUPPA – S. RAMIREZ, *Autobiografia e formazione ecclesiale* (cur), Edizioni Viverein, Roma, 2006.

⁵⁹ S. Dianich in un convegno sulla “nuova evangelizzazione” affermava: «Oltre che a raccontare Gesù, dovrò anche raccontare di me. Il mio sarà un atto di evangelizzazione quando racconterò che credo che Gesù è risorto. (...). In una parola dovrò raccontare che io credo, raccontare la storia della mia fede, raccontare che per la fede faccio certe cose, che altrimenti non farei. Ecco che allora il discorso si allarga: dal puro vangelo al Vangelo recepito, vissuto e trasmesso. Non si annuncia il Vangelo senza raccontare di Cristo e allo stesso tempo senza raccontare di sé» (S. DIANICH, *Dare la parola al mondo: il mondo soggetto di evangelizzazione*, in E. FRANCHINI - O. CATTANI (cur), *Nuova evangelizzazione. La discussione-le proposte*, Dehoniane, Bologna 1990, 104).

⁶⁰ Cf BINZ, *Raccontaci la tua vita*, 57.

⁶¹ BINZ, *Raccontaci la tua vita*, 55.

⁶² P. ZUPPA *Pastorale della comunità. Luoghi e modelli di rinnovamento*, in *Rivista di Scienze Religiose* 20 (1996), 382.

⁶³ Cf COMITATO PREPARATORIO DEL CONVEGNO DI VERONA, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*. Traccia di riflessione in preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006, Paoline, Milano 2005, n 10.

⁶⁴ Cf P. ZUPPA, *Comunità che (si) raccontano. Autobiografia e formazione ecclesiale: verso un nuovo orientamento teorico/pratico in teologia pastorale/scienze della formazione ecclesiale*, in www.catechetica.it (sito visitato il 01-10-2005).

salvezza⁶⁵. Difatti, è nella comunità che si riceve e si matura la fede, poiché «la fede dei battezzati è come una casa. Sarà un'opera comunitaria, sempre in costruzione e che attua continuamente la buona novella»⁶⁶.

Se comunità e narrazione “torneranno a baciarsi”, avremo buone ragioni per credere ad un vero e concreto rinnovamento della pastorale nelle comunità ecclesiali perché possano essere o diventare “casa e scuola di comunione”(cf NMI 43; CVMC 65), ovvero comunità che si raccontano nella fede⁶⁷. Questo connubio non può non declinarsi e rfigurarsi nell'ottica della missionarietà e della nuova evangelizzazione, avendo come priorità la scelta ormai improrogabile della qualità⁶⁸. La “svolta narrativa”, nata già qualche decennio fa nella teologia dogmatica e biblica, se accolta e ripensata metodologicamente in prospettiva biografica, rende le comunità e gli operatori pastorali capaci di una nuova competenza comunicativa e trasformativa⁶⁹.

A questo punto, la riflessione tende a trasformarsi in modalità di attuazione. Detto altrimenti: come tradurre in concreto le possibilità e gli orientamenti, finora esplorati nelle comunità ecclesiali, nella prospettiva dell'accompagnamento e del cambiamento?

Il metodo narrativo-autobiografico (sul piano metodologico-abilitativo: *saper fare*) trova così posto al centro dei processi di sviluppo comunitario, essendo stato più volte giustificato nell'ambito della comunicazione della fede, e qualificato come *processo di natura simbolica*. La via della narrazione, anche attraverso il metodo autobiografico, in ambito ecclesiale è considerata attualmente come modello globale di evangelizzazione, poiché si fa carico delle esigenze intrinseche della comunicazione della fede e «contribuisce a riformularle secondo figure più vicine alla grande esperienza evangelica e alla trama della nostra vita quotidiana»⁷⁰. In una visione progettuale di parrocchia, la scelta biblico-narrativa è indicata come presupposto e condizione di possibilità che si rifaccia la trama interna della comunità⁷¹.

Non a caso il metodo narrativo-autobiografico è un modello pragmatico, concreto⁷², incentrato sulla figura del *narratore-comunicatore-educatore-testimone* che costruisce relazioni positive.

Chi racconta, infatti, non si tira fuori dalla storia, ma ne viene coinvolto tanto da convertirsi insieme a tutti coloro che ascoltano, poiché si narra “per la vita e la speranza”⁷³. Perché questa

⁶⁵ Cf P. M. ZULEHNER., *Teologia pastorale, 2. Pastorale della comunità. Luoghi di prassi cristiana*, Queriniana, Brescia 1992, 162-164.

⁶⁶ A. BINZ, *Costruire insieme la casa della fede adulta. Condizioni, realizzazione e impegni per gli agenti pastorali*, in UCN, *Adulti e catechesi nella comunità. Orientamenti per la catechesi degli adulti*, LDC, Leumann (TO) 1991, 102.

⁶⁷ Cf COMITATO PREPARATORIO DEL CONVEGNO DI VERONA, *Traccia* 10.

⁶⁸ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Catechisti di qualità*, in UCN (cur), *Catechisti di qualità. Atti del 1° Convegno nazionale dei Catechisti (Roma, 23-25 Aprile 1988)*, 120-123; M. POMI, *Per un profilo sociologico della qualità. Annotazioni fenomenologiche*, in *Orientamenti pedagogici* 46 (1999), 39-58; D. DEMETRIO, *Micropedagogia. La ricerca qualitativa in educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

⁶⁹ Difatti, come afferma Binz, «il lavoro autobiografico permette di precisare il ruolo e la missione dei catechisti nell'incontrare e nell'accompagnare l'itinerario di fede degli adulti. In primo luogo spetta ai catechisti stessi cominciare raccontando a se stessi la propria storia di uomini e credenti» (BINZ, *Raccontaci la tua vita*, 65).

⁷⁰ TONELLI, *La narrazione*, 128.

⁷¹ Sul necessario e urgente recupero della dimensione narrativa dell'azione ecclesiale (a cui è strettamente legata la scelta formativa di restituire parola e pensiero alle comunità in modo da renderle, in linea con EN 60, veramente protagoniste, attive e vive, dall'interno delle loro tradizioni e della loro prassi di vita) ci saranno buone e reali prospettive di futuro per le chiese di domani, se si terrà conto di come e in che modo anche le istituzioni ci parlano, si raccontano, come già documenta la recente letteratura (cf ad es. D. NEGRO, *In mezzo alle case. Insieme in cammino per una parrocchia “casa di famiglia, fraterna ed accogliente”*. Progetto pastorale, Salentina, Galatina (LE) 2004, 67-93; ASSEMBLEA DEI VESCOVI DEL QUEBEC, *Proporre la fede ai giovani oggi. Una forza per vivere [2000]*, LDC, Leumann (TO) 2001, 13-16).

⁷² Per un'autobiografia come *modello/metodo* formativo concreto di tipo narrativo, cf L. FORMENTI., *La formazione autobiografica. Confronti tra modelli e riflessioni tra teoria e prassi*, Guerini e Associati, Milano 1998, 157-174.

⁷³ Cf R. TONELLI - L. GALLO - M. POLLO, *Per diventare buoni narratori dell'evangelo*, in *NPG* 25 (1992), 15-52.

modalità di annuncio trovi spazio nelle nostre comunità ecclesiali, si esigono contesti in cui le esperienze si trasformino in messaggio nella logica del “venite e vedete”⁷⁴. La ricerca fatta ci ha permesso di conoscere che noi già possediamo espressioni consolidate per raccontare la nostra fede: Gesù di Nazaret ha manifestato il volto del Padre non attraverso un annuncio astratto, ma l’ha fatto mediante un annuncio-azione, di cui le parabole sono l’espressione ‘tangibile’ per la gioia e la speranza che producono negli ascoltatori. La Sua Parola è narrata nella comunità ecclesiale attraverso la testimonianza di un narratore, che diventa autorevole nella misura in cui parla di sé, di eventi che inquietano e chiedono una conversione profonda, con la ‘pretesa’ di diventare guida a coloro che sono affamati di senso e di vita⁷⁵.

Pertanto, il metodo narrativo-autobiografico, fedele alla radice della trasmissione della fede cristiana, risulta lo stile più efficace per una conversione della prassi pastorale nella Chiesa del terzo millennio, poiché annunciamo il Signore non con parole dotte, ma raccontando quello che sperimentiamo nella nostra vita quotidiana (cf 1 Cor 1, 17-31)⁷⁶. Così il metodo narrativo-autobiografico diventa, in una prospettiva concreta, un metodo pastorale da re-impiantare nella prassi delle nostre comunità ecclesiali⁷⁷, perché - attraverso l’esperienza, considerata il prossimo futuro della pastorale ordinaria comunicativo-relazionale - siano «biotopi della fede, spazi di fede, e quindi di vita: un’*oasi* di vita redenta e *luoghi* di asilo per coloro che la passano male nella vita»⁷⁸.

Dalle premesse poste in precedenza, all’interno di una progettazione pastorale, concludiamo con una metodologia pastorale che si realizza concretamente in un laboratorio narrativo-autobiografico (come laboratori di fede) attraverso il metodo di ricerca-(perform)azione. Tra i vari obiettivi che il lavoro autobiografico può darsi, c’è da valorizzare quello di ordine trasformativo. Questo metodo narrativo-mistagogico può essere compreso e realizzato come un grande processo di comunicazione inter-relazionale fatta non solo di parole narrate, ma anche di gesti, interventi orali o scritti, ed esperienze: essa è una mirabile sintesi tra evangelizzazione e vita. Il laboratorio di fede sceglie e assume, come modello globale di formazione, l’animazione, poiché ritiene che rispetti i riferimenti che, nella fede, riconosce irrinunciabili per la qualità della vita e per il consolidamento della speranza: primo fra tutti l’attenzione all’uomo.

In questo modo, il laboratorio di fede di tipo narrativo-autobiografico produce conoscenze e cambiamenti nella vita di una persona a partire dalla ricerca e dalla riflessione su di sé e sulla propria vita: presupposto indispensabile per l’elaborazione di un nuovo progetto esistenziale e per

⁷⁴ Cf H. DERROITTE, *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, LDC, Leumann (TO) 2002, 68.

⁷⁵ Negli Atti degli Apostoli (6,2-4) ritroviamo lo specifico dei presbiteri: il ministero della Parola e dei sacramenti, mentre il servizio alla carità è destinato ai diaconi. Purtroppo con il passare dei secoli, per molteplici motivi, la figura del presbitero è stata investita di un enorme numero di incarichi finendo per perdere così la sua missione principale: raccontare la Parola a coloro che incrocia sulla via. Uno dei presupposti necessari per una teologia comunicativa, che Carnicella chiama “chiave comunicativa universale”, è la testimonianza, poiché ogni discorso su Dio si radica inevitabilmente in un contesto ‘vissuto’. Infatti «nasce dall’uomo che nella sua vita concreta si interroga su se stesso e sul fine della sua vita e torna a lui fornendogli una risposta “portatrice di questo senso”, “una risposta capace di modificare radicalmente la sua vita e il suo modo di viverla”. Un senso che non è costituito da pure argomentazioni logiche, ma che trova supporto in un intervento di Dio, che uscendo dal suo mistero, in un gesto di incommensurabile amore, interviene nella storia umana, a favore dell’uomo, in una prospettiva salvifica» (CARNICELLA, *Per una teologia comunicativa*», 331).

⁷⁶ I. BAUMGARTNER, *Psicologia pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice*, Borla, Roma 1993, 478: «La scienza di vita: “Gesù crocifisso è il Messia” esige “che io non mi accosti a lui primieramente in modo riflessivo e indagatore, ma in modo empatico, partecipativo, calando e intrecciando in lui la mia esistenza e la storia della mia vita».

⁷⁷ ZULEHNER, *Teologia pastorale*, 2, 62: «Quanto qui diciamo del singolo vale anche per i gruppi di cristiani, per comunità ecclesiali e la loro storia di chiese locali, per regioni e diocesi, per la chiesa mondiale nel suo complesso. I racconti biblici possono decifrare la storia attuale di un gruppo, di una parrocchia, di una diocesi, della chiesa mondiale».

⁷⁸ ZULEHNER, *Teologia pastorale*, 2, 240.

una formazione e trasformazione conscia di sé⁷⁹. «Così la metafora della casa, - afferma Binz - con tutti i suoi riferimenti biblici così importanti, può offrire il quadro di un processo catechetico all'interno del quale l'autobiografia di fede individuale, poi condivisa, contribuisce a fare di questo gruppo particolare una comunità di fede narrativa»⁸⁰. Il laboratorio di fede, attraverso uno scambio autobiografico, aiuta a vivere, e quindi a progettare, in modo sistematico ed organico, una “casa della fede”⁸¹ che risponda efficacemente alle esigenze di salvezza, prevenendo così situazioni di disagio e promuovendo personalità umane e cristiane mature, nella comunità e nella società odierna⁸².

⁷⁹ Cf M. LOBASCIO – P. ZUPPA, *Formarsi, ma come? Riflessioni dall'esperienza*, in *Rivista di Scienze Religiose* 2 (2006), 433-444.

⁸⁰ BINZ, *Raccontaci la tua vita*, 61.

⁸¹ La metafora ‘casa della fede’ è un metodo narrativo-autobiografico che aiuta a dare senso alla propria vita in linea con la fede cristiana. Per approfondire questo argomento, si veda BINZ, *Raccontaci la tua vita*, 58-61.

⁸² La parola-chiave più pregnante in un serio progetto di pastorale sembra essere oggi “esperienza”, intesa come coinvolgimento personale ed interpretazione del vissuto. Pertanto, lo stile è quello del laboratorio di fede: un ambiente formativo in cui interagiscono soggetti resi in grado di accorciare le distanze tra teoria e prassi. Il laboratorio, poi, quasi naturalmente abilita a ‘lavorare in rete’, deve avere un impianto seminariale, che preveda forti possibilità di interazione e di protagonismo nella Chiesa locale e sul territorio (si ricordi la *quaestio* medievale).