Poste Italiane S.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. 10 - N. 4/2006 - Rossa Foglio/ Taxe Perçue/ Economy/ 9° Anno 2006-2007

A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE

- Catechesi 2006-2007: un nuovo volto, per un nuovo impegno

CATECHESI

1
SETTEMBRE-OTTOBRE 2006

IL TEMA I

La Chiesa contenuto della catechesi (I)

- Annunciare la Chiesa oggi: problemi, attese, esigenze (G. Colzani)
- Il mistero della Chiesa per l'uomo d'oggi. Uno sguardo d'insieme (L. A. Gallo)
- La catechesi ecclesiale. Come comunicare la Chiesa oggi. Indicazioni metodologiche (E. Alberich)

IL TEMA II

La memoria nella catechesi

- L'apprendimento anamnetico nelle religioni abramitiche. Spunti dalla pedagogia religiosa (S. Leimgruber)
- Il recupero della memoria nell'educazione religiosa: la pedagogia della *traccia* (S. Currò)

Catechesi nel mondo

- Il cantiere della catechesi in Francia (J. Molinario)

ELLEDICI

CATECHESI

SETTEMBRE-OTTOBRE 2006-2007/1
ANNO 76°

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

Condirettori:
Giuseppe Biancardi, Alberto Martelli
• Tel.: 011.95.52.111 • Fax: 011.95.72.900
• e-mail: catechesi@elledici.org

Redazione:
A. Bozzolo, G. Ciravegna, U. De Vanna, M. Filippi, A. Fontana

Abbonamento 2006-2007 ai 6 numeri di «Catechesi» (80 pp.):
• Italia: **€ 24,00** - numero singolo: **€ 6,00**
• Estero: **€ 34,00**

Modalità di abbonamento:
• su CCP n. 32691107 intestato a Catechesi Elledici - 10096 LEUMANN TORINO
• on line: www.elledici.org/periodici

Controllo e verifica dell'abbonamento:
www.elledici.org/periodici

Ufficio abbonamenti
• Tel.: 011.95.52.164/165 • Fax: 011.95.74.048
• e-mail: abbonamenti@elledici.org

Responsabile: Umberto De Vanna

Registrazione Tribunale di Torino (14-2-1949) n. 390
Stampa: S.G.S. Torino

Associato all'USPI (Unione Stampa Periodica Italiana)

Editoriale

Catechesi 2006-2007: un nuovo volto, per un nuovo impegno 1

Il tema I: La Chiesa contenuto della catechesi (I)

Annunciare la Chiesa oggi: problemi, attese, esigenze (*G. Colzani*) 3

Il mistero della Chiesa per l'uomo d'oggi. Uno sguardo d'insieme (*L.A. Gallo*) 15

La catechesi ecclesiale. Come comunicare la Chiesa oggi. Indicazioni metodologiche (*E. Alberich*) 36

Il tema II: La memoria nella catechesi

L'apprendimento anamnetico nelle religioni abramitiche. Spunti dalla pedagogia religiosa (*S. Leimgruber*) 53

Il recupero della memoria nell'educazione religiosa: la pedagogia della *traccia* (*S. Currò*) 64

Catechesi nel mondo

Il cantiere della catechesi in Francia (*J. Molinario*) 73

editoriale

CATECHESI 2006-07 UN NUOVO VOLTO, PER UN NUOVO IMPEGNO

Come già anticipato nel numero precedente, Catechesi *si affaccia al nuovo anno pastorale 2006-2007 con l'intenzione di accrescere il suo contributo all'impegno catechistico di tanti credenti non solo "quantitativamente"(portando da 64 a 80 le pagine di ogni fascicolo), ma soprattutto sotto il profilo qualitativo.*

Il perché è presto detto: è sotto gli occhi di tutti il profondo travaglio che la catechesi sta sperimentando, in Italia e all'estero. Si va sempre più affermando un contesto pastorale-catechistico inedito e problematico. In una tale situazione, l'orientamento istintivo di tanti operatori pastorali, volenterosamente impegnati sul campo, è per la ricerca, spesso affannosa, di nuovi ritrovati e sussidi metodologici.

L'esperienza plurisecolare della Chiesa e la teologia pastorale più matura ci rendono però avvertiti che il momento ecclesiale e pastorale che stiamo vivendo va invece vagliato, accompagnato e orientato da una seria riflessione costantemente sviluppata nella fedeltà ai due poli di riferimento imprescindibili per ogni azione pastorale: Dio (dunque la teologia) e l'uomo (dunque le scienze umane), come ben ci ricorda il Documento base *n. 160.*

Nella piena consapevolezza di ciò, la rivista intende spostare ancor più il suo centro di interesse sullo studio *dei problemi catechetici, e pone le sue pagine a disposizione di quanti intendessero contribuire con la propria riflessione alla maturazione della effervescente problematica catechistica attuale. Grazie a Dio non mancano nella nostra Chiesa italiana tanti cultori di catechetica, molti dei quali raccolti in una specifica istituzione: l'AICa, Associazione Italiana Catecheti. In sinergia con le istituzioni più diverse (Università e Facoltà pontificie romane, Centri teologici, Seminari, Istituti superiori di scienze religiose, Uffici catechistici diocesani, ecc.), essi hanno svolto fino ad oggi una notevole riflessione sul ministero catechistico nei suoi vari aspetti. La redazione di* Catechesi *è pienamente convinta che tale studio potrà ancora fruttuosamente continuare; da parte sua si sente impegnata in questo ripensamento pastorale ed offre pure le pagine del periodico come strumento di espressione del pensiero catechetico italiano.*

*Sarà poi cura della stessa redazione, integrare lo studio con l'*informazione*, mediante puntuali notizie sulla catechesi all'estero, su convegni e dibattiti, recensione di libri e studi di particolare interesse, sussidi ed esperienze meritevoli di attenzione.*

Pur orientandosi ad essere strumento più di studio che di immediata fruizione, la rivista si augura di poter incontrare ancora l'interesse dei suoi tradizionali abbonati. In ogni caso, gli abbonati più direttamente impegnati nel servizio concreto della catechesi potranno sempre trovare abbondanza di sussidiazione immediata nella rivista Dossier catechista.

Con la scelta sopra illustrata, il Centro evangelizzazione e catechesi "D. Bosco" e l'editrice Elledici sperano di sottolineare "utilmente" il 75° compleanno di Catechesi, *celebrato in questo 2006.*

il tema I

LA CHIESA CONTENUTO DELLA CATECHESI

Nelle pagine che seguono è raccolta la prima parte degli *atti* del 5° *Forum catechetico* svoltosi a Roma nel giugno del 2005, a cura dell'Istituto di Catechetica dell'Università Pontificia Salesiana. L'argomento dell'incontro, *La Chiesa come contenuto della catechesi*, è stato affrontato anzitutto con le tre relazioni fondanti che qui presentiamo.
Nel corso dei lavori, il teologo ***Gianni Colzani*** si è chiesto anzitutto che cosa significhi credere *la* Chiesa e quale Chiesa vada annunciata oggi, in particolare dopo il rinnovamento ecclesiologico recato dal Vaticano II.
Un altro teologo, ***Luis Gallo***, ha ripreso e specificato il discorso ripercorrendo il succedersi dei vari modelli ecclesiologici che si sono succeduti dal Concilio a oggi, per concludere che l'uomo di oggi può considerare accettabile e "vivibile" solo una Chiesa che si consideri al servizio del mondo e, in particolare, dell'umanità più povera.
Il catecheta ***Emilio Alberich*** ha poi portato la riflessione *in medias res*, elencando in dettaglio contenuti e metodi di una catechesi ecclesiologica che voglia essere efficace.
Altri interventi, di indole più operativa, recati nel corso dei lavori del *Forum*, saranno presentati sul prossimo numero della rivista.

ANNUNCIARE LA CHIESA OGGI: PROBLEMI, ATTESE, ESIGENZE

Gianni Colzani

Il tema proposto – annunciare la Chiesa – merita qualche chiarimento dato che, abitualmente, il verbo annunciare riguarda Gesù Cristo. Va detto subito che la Chiesa non ha lo stesso valore salvifico di Cristo: non esiste per se stessa: «la Chiesa può diventare credibile e convincente solo a causa della realtà che essa rappresenta e in funzione della quale esiste».[1] Anche nel simbolo niceno-costantinopolitano che preghiamo nelle nostre liturgie, la formula usata – *credo la Chiesa* – non è identica a quella usata per le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito: la dizione «credere in» – *credo in Dio Padre, credo in Gesù Cristo, credo nello Spirito Santo* – è diversa da quella indicata per la Chiesa ed intende indicare che la Chiesa non è oggetto di fede allo stesso modo del Padre, del Figlio e dello Spirito. D'accordo con il simbolo, la Chiesa va compresa nell'ambito delle opere dello Spirito: è la via del Signore, la via della salvezza, l'ambito concreto in cui si presenta la memoria vivente del Signore Gesù, la sua sequela.

La teologia ha tradotto questo discorso nella indicazione che la Chiesa è necessaria di necessità di mezzo, come strumento dell'opera divina ma non in assoluto: fin dai tempi medioevali, ha precisato che *Deus non alligatur sacramentis.* Opera di quello Spirito che trasfigura in profondità l'umanità dei discepoli del Signore, la Chiesa porta anche l'impronta umana di costoro. Per chiarire la divino-umanità di questa istituzione, la teologia ha parlato di «evento» e di «istituzione». È quanto insegna anche *Lumen Gentium* 8: «la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale [...] non si devono considerare come due realtà ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato».

La presenza e il peso di questa componente umana spiega almeno parte delle critiche rivolte alla Chiesa; se è vero che vi è uno scandalo che appartiene al credere in quanto tale e che dipende dalla sua capacità di interpellare la libertà umana perché si affidi a Dio, è però vero che vi è anche uno scandalo storico, legato alle debolezze dei discepoli, che finisce per attribuire alla Chiesa un volto autoritario e

intollerante, contrario alla libertà nello Spirito proclamata dalle scritture.

Pur con questa complessità e debolezza, la Chiesa incarna la realtà in cui la proclamazione del Vangelo e l'opera sacramentale del Signore convocano l'umanità: nella esperienza della Chiesa, torna a rivivere la sequela, la vita di Gesù con i suoi discepoli. Al centro di questa esperienza sta la confidenza e l'abbandono all'*Abbá* che incammina il discepolo verso una sorprendente filialità; sta la coscienza della presenza di quel Regno che rinnova la vita aprendola alle esigenze di una nuova giustizia, quella del Regno; sta l'accettazione della croce come forma ultima di amore, nella consapevolezza che non di rado il volere di Dio è diverso dal nostro.

La Chiesa incarna la realtà in cui la proclamazione del Vangelo e l'opera sacramentale del Signore convocano l'umanità.

Attorno a queste basilari esperienze cristiane dello Spirito, in forza delle quali torna a rivivere la sequela di Gesù, sono nate molte ecclesiologie. Già negli stessi Vangeli. Matteo vede la promessa di Gesù di una presenza nella vita dei suoi discepoli[2] come la realizzazione delle promesse di Dio al suo popolo; la Chiesa allora è il luogo della sua permanente e vitalizzante presenza: «io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo».[3] Nei sommari del libro degli Atti,[4] Luca raccoglie l'esperienza reale e sognata di piccole comunità, unite nell'amore e nel sostegno vicendevole, e capaci per questo di irraggiare la loro vita e la loro esperienza sulle persone e sul mondo sociale che lo circonda. Insistendo poi sulla fede che – sola – introduce nella discepolanza di Gesù,[5] Giovanni presenta una Chiesa nella quale «tutti siano uno come tu, Padre, in me ed io in te, affinché siano anch'essi in noi in modo che il mondo creda che tu mi hai mandato»;[6] per la sua comunione con le persone divine, questa Chiesa è in grado di affrontare i primi errori, le prime eresie alle quali fanno cenno le lettere giovannee.

Pur nel quadro di una ecclesiologia che tratteggia l'ideale della Chiesa, il valore di questi testi sta nel fatto che sviluppano la vita concreta della comunità: la riflessione teologica segue la vita della Chiesa e ne è perciò normata. Non è la Chiesa a dover dipendere dalle riflessioni dei teologi ma è la loro riflessione che trova il suo criterio in quella realtà che, segnata dalla vita umana, è pur sempre frutto della presenza del Signore nel suo Vangelo, nei suoi sacramenti e nel dono del suo Spirito.

La Chiesa è il radunarsi, il convenire dei discepoli attorno alla vivente memoria di Gesù. Il senso profondo di questa vivente memoria è spiegato in *Dt* 5,2-4.22.28-29 ed è realizzato nel memoriale eucaristico.[7]

Una cosa sola con il suo Signore, la Chiesa è chiamata ad un discepolato, cioè ad un cammino di apprendimento dal suo maestro e Signore, attraverso il quale impara cosa Dio vuole da lei e quale sia il suo volere sulla umanità e sulla storia del mondo. Questo processo fa della Chiesa un popolo in cammino dentro la storia umana; la Chiesa compie questo suo pellegrinaggio «tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, annunziando la passione del Signore fino a che egli venga».[8]

1. STORIA E TRASFORMAZIONI DELL'AUTOCOMPRENSIONE ECCLESIALE

La autocomprensione della Chiesa si esprime in molti modi: nella liturgia e nella catechesi, nella testimonianza del popolo di Dio e nell'insegnamento del magistero.

Una delle forme più alte di questa autocomprensione è la teologia; certo è la più riflessa. Ora, per quanto possa sembrare un poco strano, una piena e consapevole presentazione teologica della Chiesa in una trattazione organica si ha solo nella tarda epoca medioevale.

1.1. L'origine della trattazione ecclesiologica

Il trattato di ecclesiologia nasce dall'accostamento di due tradizioni molto diverse tra loro.

Da una parte vi è la tradizione patristica. Nasce come sviluppo del dato biblico e soprattutto delle immagini paoline; l'epoca medioevale le svilupperà non solo esegeticamente ma anche teologicamente e dalla *gratia capitis* di Cristo farà derivare la grazia di cui vive sacramentalmente la Chiesa.

Dall'altra sta la tradizione canonistica. Costruita attorno al *Decretum Gratiani* ed alle *Decretales*, questa tradizione si incontra con le esigenze della riforma gregoriana e, concentrandosi attorno alla autorità, chiarirà i compiti ed i diritti del sommo pontefice, del concilio e del collegio cardinalizio.

L'incontro tra queste due prospettive non è facile e non è senza frizioni, sia all'interno della Chiesa sia nei rapporti con il potere civile. Di fatto, lo sviluppo della problematica ecclesiale, sotto la spinta della canonistica ma anche per le esigenze della riforma gregoriana, delle polemiche tra religiosi e diocesani e del conciliarismo, farà valere il papato come punto di unità e di orientamento della complessa comunione ecclesiale.

A questi temi si aggiungeranno quelli propri della controriforma a proposito della visibilità e gerarchicità della Chiesa: contro la Riforma che sosteneva che l'appartenenza alla Chiesa è una relazione spirituale nota a Dio solo, Bellarmino sosterrà invece che la Chiesa è visibile come la repubblica di Venezia.

Più tardi, la modernità porrà i temi della libertà e della soggettività della persona; in termini apologetici e difensivi, il Vaticano I prospetterà la visione di una *societas christiana* raccolta attorno al dono della verità ed attorno alla centralità della gerarchia che la custodisce e la serve. Partendo dalla visione della Chiesa come corpo mistico ed avvalendosi delle tesi di Tönnies, la teologia presenterà la Chiesa come comunità al cui centro vi è la comunione con le persone divine.

1.2. La svolta del Vaticano II

Il Vaticano II, poi, rappresenterà una svolta epocale. Ritenendo impossibile una *societas christiana*, tornerà ad una comprensione storico-salvifica del cammino ecclesiale, tipica del pensiero biblico e patristico; una simile scelta, proprio per la sua storicità, dovrà fare i conti con le ferite dell'unità ed il nodo ecumenico, con i temi di una cultura soggettivistica e tecnologica, con la laicità dello stato ed il pluralismo religioso. Inoltre, il passaggio da una egemonia occidentale ad una storia globale, metterà la Chiesa di fronte al nodo dei movimenti di liberazione e del dia-

logo inter-religioso, alla questione del rapporto tra centro e periferia e cioè tra centralismo romano e relativa autonomia delle chiese, a quello altrettanto complesso di una effettiva comunione tra chiese ricche e chiese povere.[9]

Il sinodo del 1974 su *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo* completerà questa svolta: segnerà la fine del predominio delle chiese europee e l'effettivo ingresso delle giovani chiese nel governo della Chiesa. Mettendo a tema "l'evangelizzazione nel mondo" porteranno al centro la questione della attuale comunicazione della fede nelle diverse situazioni del mondo e, di conseguenza, chiederanno un profondo ripensamento della missione. Per un verso le giovani chiese prenderanno il posto delle "missioni" e si troveranno a dover integrare nella loro struttura e nella loro pastorale il carisma della missione *ad gentes*: ne verrà l'esigenza di un deciso cambiamento di mentalità sia dei missionari che di queste chiese; per un altro verso, proprio questa *communio ecclesiarum* si svelerà la radice di una nuova comprensione di una *missio* che non rappresenta un momento secondario ma il cuore, l'essenza stessa di una Chiesa missionaria per sua natura.[10] «Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare».[11]

Anche *Redemptoris Missio* ribadirà questi temi. Centrata sulla missione, nei suoi primi tre capitoli la lettera enciclica ne sviluppa una fondazione teologica che la mette in rapporto con le tematiche fondamentali della vita della Chiesa: il Cristo unico salvatore, il Regno e lo Spirito. In questo modo fa della missione il cuore della vita della Chiesa; dopo aver presentato l'unità della Chiesa con Cristo ed il suo servizio al Regno,[12] il documento insiste sullo Spirito, visto come la ragione ultima della identità missionaria della Chiesa: a questo dedicherà i numeri 26-27. Con il documento *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* [2001], la Chiesa italiana si metterà anch'essa in questa linea.

Il passaggio da una egemonia occidentale ad una storia globale, metterà la Chiesa di fronte al nodo dei movimenti di liberazione e del dialogo inter-religioso, alla questione del rapporto tra centro e periferia.

1.3. L'attuale problematica ecclesiologica

I temi della evangelizzazione e della missione pongono in primo piano l'atto ecclesiale del comunicare: la missione, infatti, è *traditio fidei*. In questo modo la tematica antropologica del comunicare inserisce la dinamica ecclesiale nella rete dei rapporti interumani, secondo la migliore logica della incarnazione. La centralità ecclesiologica di questo aspetto esige una qualche conoscenza della dinamica del comunicare.

Grosso modo si può dire che il nostro tempo conosce un passaggio della comunicazione da dinamica strumentale, chiamata a favorire il mondo delle relazioni, a valore in se stessa: la comunicazione è momento originario di una vita che, insieme alla sua ricerca di senso, è offerta e condivisa con altri. Questa relazione speculare, dall'«io» al «tu» e dal

«tu» all'«io», non può cancellare l'originalità di ogni individuo: per questo vi è sempre una qualche sproporzione tra ciò che io credo e comunico e ciò che l'altro percepisce e mi restituisce.

A questo primo, insopprimibile motivo di difficoltà nella comunicazione, bisogna aggiungerne un secondo, quello che deriva da una cultura – la cultura occidentale – che ha esaltato il soggetto e la sua volontà di dominio. Ampliando e complicando ulteriormente questa unilateralità, i mezzi di comunicazione di massa rendono ancora più complesso il nostro tema.

Lo sforzo per ripensare questi temi è passato attraverso M. Buber ed E. Lévinas e, con J. Habermas e K. Apel, è giunto a chiedere di reimpostare la società attorno alla comunicazione, attorno ad un agire comunicativo.

L'ecclesiologo che ha preso più sul serio queste impostazioni è stato – a mio parere – M. Kehl che, nei suoi lavori, ha presentato la Chiesa come «unità comunicativa dei credenti».[13] Si tratta di una visione di certo interessante ma una buona teologia dovrebbe sviluppare questi temi non solo in termini sociali ma soprattutto attorno allo Spirito ed alla testimonianza ecclesiale che proprio lo Spirito sostiene. In un tempo segnato da una profonda perdita di senso, l'impoverimento della capacità di offrire senso e significati, che oggi affligge la ragione e la scienza fino a portare ad una banalizzazione della vita, ha particolarmente bisogno di una simile presenza.

Quando si cerca di collocare la Chiesa in questa prospettiva, non si può negare che la fede, portatrice di un orizzonte di verità ricco di conseguenze culturali, possa essere compresa anche secondo un orizzonte di consolazione; questo spiega il permanere di una domanda e di un ricorso ad una fede a cui si chiede più di rendere sopportabile la vita che di servire il Signore. In realtà la verità ed il senso della vita che essa contiene non rappresentano un prontuario di risposte già pronte e confezionate; sono piuttosto un interrogativo irriducibile, un pungolo che inquieta le persone fino a che non abbiano recuperato un senso per la loro vita e per l'intera storia umana. Per un cristiano questo senso coincide con la fede. La comunicazione della fede va letta in questa ottica.

2. LA COMPLESSA IDENTITÀ DELLA CHIESA

2.1. La Chiesa come popolo di Dio

Un passo di *Lumen Gentium* 9 descrive splendidamente la Chiesa come popolo di Dio. Nel farlo presenta il popolo di Dio come popolo messianico sulla base di quattro dimensioni: «questo popolo messianico ha per capo Cristo "che è stato dato a morte per i nostri peccati ed è resuscitato per la nostra giustificazione" (*Rm* 4,25) e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Questo popolo ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come nel suo tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf *Gv* 13,34). E, finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sarà portato a compimento, quando comparirà Cristo vita no-

stra e "anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio" (*Rm* 8,21)».

La nozione di popolo di Dio mette al centro la storicizzazione del "mistero della Chiesa" in una comunità terrena che renda storicamente presente e visibile l'agire di Dio.

Per la sua base storico-salvifica, la nozione di popolo supera una equivoca equiparazione tra Chiesa e società: la Chiesa intera «appare come il popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».[14] Questo fondamento trinitario della Chiesa, come fondamento all'opera sacramentalmente nella storia, non è sempre coerentemente mantenuto saldo. Per lo più la nozione di popolo di Dio è sviluppata in modo da illuminare la totalità e la unità del popolo di Dio; la Chiesa è «il sacramento visibile di questa unità salvifica».[15]

L'insistenza è qui sulla Chiesa come comunità; l'ascendenza scolastico-tomista di questa tesi porterebbe a vederla come una unità organica unificata e finalizzata dalla fede. La dibattuta inversione di ordine tra i capitoli secondo e terzo della *Lumen Gentium* risponde alla volontà di non considerare la gerarchia o la autorità come il criterio fondamentale di comprensione e di organizzazione del dato ecclesiologico; al suo cuore sta invece la comune vocazione, dignità e responsabilità di tutti i credenti. In questo modo, il sacramento basilare della vita ecclesiale non è il sacramento dell'ordine ma quello del battesimo: è questo a fondare la dignità e la corresponsabilità di tutti. Spiegata in base alla dialettica di carismi e ministeri, la prospettiva gerarchica va mantenuta all'interno del disegno di Dio ed al servizio della dignità battesimale. La gerarchia esiste perché il popolo battesimale possa raggiungere la sua meta, quella santità cioè che va raggiunta attraverso l'esercizio della propria dignità sacerdotale. Per questo l'annuncio autorevole del Vangelo c'è perché nessuno riduca la Parola a quanto gli riesce di capire; allo stesso modo la celebrazione dei sacramenti è presieduta dai ministri ordinati perché nessuno pieghi l'amore di Dio ai propri interessi.

Questo popolo ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo.

2.2. La Chiesa come comunione

Questa complessa visione della teologia del popolo di Dio permette di capire meglio l'affermazione della *Christifideles Laici*, una Esortazione post-sinodale del 1988, là dove questa richiama il testo finale del Sinodo straordinario dei vescovi del 1985: «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio».[16] L'intero n. 19 della Esortazione, unitamente al 18, andrebbero tenuti presenti dove ricordano che «tale comunione è il mistero stesso della Chiesa».

L'ecclesiologia della "comunione" ha la sua base nella teologia del corpo mistico,[17] là dove questa sviluppa la comunione con Cristo attraverso il dono dello Spirito e la carità sacramentale, frutto di quella pasquale. Pervasa dal mistero di Cristo, la Chiesa anela e tende a quel momento ultimo in cui, finalmente, Dio sarà tutto in tutti. Va da sé che la comunione di cui qui si parla ha «quale modello, fonte e meta la comunione stessa

del Figlio con il Padre nel dono dello Spirito santo; uniti al Figlio nel vincolo amoroso dello Spirito, i cristiani sono uniti al Padre».[18] Da qui una teologia della comunione che ha avuto in J. Hamer forse il suo principale rappresentante.[19]

Questa teologia si radica in un retroterra culturale di stampo personalistico che, mentre interpreta i bisogni attuali, spiega il successo di questa corrente teologica. Senza riprendere il personalismo di E. Mounier e M. Nédoncelle, senza richiamare l'impostazione filosofica delle relazioni interumane di M. Buber e di E. Lévinas, si può dire che la nostra cultura non considera la relazione e l'apertura all'altro come un dato marginale e accidentale ma come un aspetto essenziale decisivo della autocomprensione che la persona fa di se stessa. Attorno a queste tesi, germina facilmente una ecclesiologia di comunione che troverà il suo approfondimento nei commenti conciliari di H. Mühlen[20] e nella filosofia di K. Hemmerle.[21] Vi è qui la base per sviluppi futuri che, in realtà, non si intravvedono molto.

Quanto si intravvede è una migliore organizzazione della teologia di comunione così da ricavarne qualche utile conclusione. Se lasciamo da parte la teologia dei carismi, credo si possa trovare un comodo schema ecclesiologico nella *Christifideles Laici*, soprattutto nei primi tre capitoli che – come una base teoretica – reggono il capitolo quarto e quinto sugli operai della vigna del Signore e sul frutto del loro lavoro. I primi tre capitoli riprendono l'articolazione della teologia della comunione in tre diverse immagini: quella della Chiesa-mistero, della Chiesa-comunione e della Chiesa-missione.

Alla prima immagine – la Chiesa come mistero – l'Esortazione apostolica lega la dignità di ogni vita cristiana; nel mistero predestinante dell'amore del Padre, le persone sono chiamate ad essere figli del Padre, fratelli di Cristo e templi dello Spirito. Sta qui la loro vocazione e la loro grandezza; a questa sorprendente dignità è legata l'universale vocazione alla santità. Alla seconda immagine – la Chiesa come comunione in senso proprio – il documento pontificio collega la realtà della partecipazione nella diversità e complementarità dei rispettivi carismi. Partecipazione ad una dignità, la partecipazione dei credenti alla vita di Cristo è anche partecipazione ad un servizio. Da questo orizzonte scaturisce la terza immagine, quella della Chiesa come missione; essa lega i fedeli alla corresponsabilità di un unico, comune impegno. Riprendendo le tesi del concilio, anche l'Esortazione apostolica indica nella proclamazione del Vangelo e nella promozione della dignità umana l'ambito proprio del servizio missionario. La comunione trinitaria, cuore del mistero pasquale, genera una ecclesiologia di comunione raccolta attorno al mistero salvifico che genera una comune dignità, attorno alla comunione che origina una effettiva partecipazione, sia pure nella missione dei doni ricevuti, ed attorno ad una missione che è alla base di una impegnativa corresponsabilità.

L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio.

Oscillante tra una fondazione trinitario-pasquale ed una descrizione fenomenologica della Chiesa, l'ecclesiologia di comunione ha avuto il merito di saldare il momento salvifico e quello istituzionale riportandoli ad una loro originaria radice comune. La comoda distinzione della comunione tra "istituzione"

ed "evento" permette di cogliere come la Chiesa diventa se stessa solo a causa di un evento che essa ri-presenta ed in funzione del quale esiste. La teologia dei misteri di O. Casel[22] esprime splendidamente la centralità degli eventi di salvezza, il servizio apostolico della vita cristiana e la fine di ogni ecclesiocentrismo.

2.3. La riscoperta della Chiesa locale

La nozione di comunione non delinea solo il volto di una comunità, costruita attorno a carismi e ministeri diversi e complementari; delinea anche il volto della *Catholica* che appare così una comunione di Chiese locali. È questa la tesi di Tillard,[23] che vede nella comunione delle chiese e dei cristiani attorno alla eucaristia una comunione con la santità di Cristo. Ogni comunità eucaristica è la ripresentazione sacramentale della Chiesa nella sua totalità e nella sua interezza. Dove si dà vera eucaristia, lì si dà vera Chiesa.

Bisogna riconoscere che la comunione ecclesiale è una comunione fragile e costantemente messa in discussione. Già nei testi degli Atti e delle lettere apostoliche, la vita della Chiesa è descritta come una comunione segnata da frizioni, difficoltà, tensioni e miserie; oggi poi noi sappiamo che la nostra comunione è segnata dal peccato e dalle divisioni che oppongono le diverse confessioni cristiane. Ne viene una Chiesa segnata da povertà e miserie che permettono di cogliere la precarietà istituzionale della Chiesa.[24]

Ne viene un'ampia problematica che qui possiamo solo tratteggiare. Con *Lumen Gentium* 8, si deve dire che «l'unica Chiesa di Cristo, [...] costituita e organizzata in questo mondo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi che sono in comunione con lui, anche se numerosi elementi di santificazione e di verità si trovano anche fuori della sua compagine: elementi che, come doni propri della Chiesa di Cristo, sospingono verso l'unità cattolica». Da qui il bisogno di riconoscere una qualche forma ecclesiale anche alle altre confessioni cristiane.

La Chiesa è effettivamente e concretamente a servizio del Regno.

Va poi, del pari riconosciuta la distinzione tra la Chiesa e il Regno. Se il concilio, presentando la Chiesa come germe e inizio del Regno,[25] poteva ancora parlare di una unità dinamica tra le due realtà, nel senso escatologico di un Regno da intendere come meta, come punto di arrivo della Chiesa, questo non è più possibile oggi. *Redemptoris Missio* 20, un'Enciclica che dedica un intero capitolo alla problematica del Regno, insegna infatti che la Chiesa «è effettivamente e concretamente a servizio del Regno».

Vi sono qui molti problemi per la cui discussione rimandiamo ad altri testi. Qui ci accontentiamo di richiamare una ulteriore questione, basilare sotto il profilo della comunione: quella della Chiesa locale, termine con il quale intendiamo qui la diocesi e non semplici comunità cristiane come la parrocchia o altri gruppi di cristiani. L'importanza di questo tema è fuori discussione; la modificazione che comporta è destinata ad incidere non solo sul pensiero dei teologi ma anche sulla istituzionalizzazione giuridica della Chiesa.

Bisogna dire che, prima del concilio, l'ecclesiologia non conosceva una vera e propria teologia delle chiese locali; pre-

sente nei primi secoli, questa visione era poi andata persa in concomitanza con l'imporsi di una nozione universalista. Ciò nonostante la teologia del vescovo e la teologia dell'eucaristia rappresentavano una base di cui il concilio si avvarrà per esprimere il suo pensiero. In *Sacrosanctum Concilium* 41, in *Christus Dominus* 11, in *Lumen Gentium* 26 ed in *Ad Gentes* 20 il concilio porrà le basi per quella teologia che soprattutto il post-concilio svilupperà. Su questa base, la Chiesa locale non è una parte amministrativa, una frazione della Chiesa ma è la ri-presentazione misterica e sacramentale dell'intera realtà della Chiesa.

Va da sé che questa Chiesa locale non può essere contrapposta alla Chiesa universale;[26] locale non è quanto resta dopo aver tolto all'universale la sua forza di comprensione ma è una modalità particolare, diversa da quella cattolica, di vivere il mistero della Chiesa. Una maniera diversa e originale. Ne è espressione la diocesanità che, come modo concreto e incarnato di vivere l'unità con Cristo e il servizio del Regno, precisa il coraggio o i timori di una comunità, in una parola il suo volto storico.

La Chiesa locale ha nella celebrazione eucaristica «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore»;[27] fondamento della comunione e segno visibile della sua presenza, la celebrazione eucaristica è la base della vita della Chiesa.

La testimonianza della comunità trova la sua base nel culto liturgico che mira a fare della vita il culto spirituale, cioè «il sacrificio vivente, santo e gradito a Dio».[28] Tradurre questo impegno nella logica dei *tria munera* e, di conseguenza, nell'impegno liturgico, catechistico e caritativo-missionario è un impegno che solo parzialmente è stato indagato.[29]

3. VERSO UNA ECCLESIOLOGIA DI MISSIONE

Il legame tra comunione e missione è ben colto da J.M. Tillard quando, dopo aver distinto tra sogni di potenza, proselitismo e missione, ricorda che quest'ultima è «una profonda comunione nell'obbedienza al Vangelo di Dio, [...] una delle maggiori sollecitudini delle chiese, mai spenta».[30] Più semplicemente, lo sfondo di questo tema è costituito da alcuni autori che, avvertendo la sfida della storia, hanno cercato una riconciliazione tra Chiesa e mondo. La teologia delle realtà terrene, la teologia della speranza, la teologia politica, il tema dei "segni dei tempi" hanno rappresentato lo sfondo su cui è cresciuta e si è imposta l'affermazione che «la Chiesa peregrinante è missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio».[31]

Quasi contemporaneamente, un teologo protestante pubblicava un piccolo libretto con le lezioni da lui tenute sullo Spirito e sulla Chiesa, intesa nella sua natura e nella sua missione: era H. Berkhof.[32] Il suo pensiero si svolgeva lungo due coordinate.

Da una parte sviluppava la teologia barthiana dello Spirito; diversificandolo da ogni spirito umano e mantenendolo rigorosamente legato al Risorto come la sua potenza e la sua energia, Berkhof indicava nella Chiesa l'opera fondamentale dello Spirito.

Dall'altra rifiutava di interpretare i rapporti tra la Chiesa e la missione secondo lo schema strumento-scopo, mezzo-fine; la missione non è strumento per qualcosa, mezzo in vista di altro, ma è la forma che la comunione delle persone divine assume quando la loro comunione si apre ad altro. Una comunione nell'amore è sempre una comunione aperta a qualcosa d'altro; l'amore non porta ad un ripiegamento su se stesso ma ad una apertura a qualcosa di nuovo e di inedito. In questo senso la relazione tra le persone divine è una relazione aperta alla persona umana ed alla sua storia.

Non è possibile ridurre la missione ad una semplice risposta umana agli atti di Dio ma è essa stessa opera di Dio.

Anche se non condivido tutta la teologia dello Spirito di Berkhof, soprattutto là dove discute la personalità dello Spirito e lo riduce a semplice energia, ne condivido però il modo con cui pone i rapporti tra lo Spirito e la Chiesa e, di conseguenza, tra la Chiesa e la missione. L'identificazione della missione con le persone trinitarie lo porta ad affermare una priorità della missione sulla Chiesa. Il movimento che dalla vita trinitaria giunge nella storia umana ha nel Figlio e nello Spirito i suoi punti basilari; la missione è così «il movimento dell'Uno rappresentante ai molti rappresentati» mentre lo Spirito è «la forza fondamentale di questo movimento»: ne consegue che la missione «ha una priorità logica negli atti pneumatologici».[33]

In altre parole, la Chiesa non compie la missione ma è a disposizione della missione di Cristo e dello Spirito ed è correttamente intesa quando si mantiene in questa obbedienza. Il perdere di vista questa prospettiva rischia di portare la Chiesa verso forme di introversione individualistica od istituzionale; non è possibile ridurre la missione ad una semplice risposta umana agli atti di Dio ma è essa stessa opera di Dio: per questo i Vangeli sostengono che sarà lo Spirito di verità a rendere testimonianza a Gesù[34] e che i missionari non devono preoccuparsi di quanto devono dire perché lo stesso Spirito parlerà in loro.[35] Il senso ultimo di questo discorso è che la missione è realmente opera di Dio, *missio Dei*.

Nella *missio Dei*, così come l'abbiamo accennata, lo strumento principale dello Spirito in questo evento missionario è la Parola; una con Gesù, questa lega l'opera dello Spirito a quella del Figlio in modo indissolubile. Ne consegue pure che la modalità storica per eccellenza della missione è la Chiesa serva della Parola. È ovvio che questa Parola non è mai una semplice parola umana: il suo valore personale attinge alla cristologia mentre il suo valore sacramentale si radica nella ecclesiologia. In termini umani, la Parola introduce nel mondo della comunicazione secondo le modalità tipiche del Verbo e dello Spirito, secondo cioè la testimonianza della vita e la proclamazione coraggiosa della buona notizia, l'umiltà della proposta e la consapevolezza del suo carattere rinnovante e liberante. È in questo modo che la Chiesa, serva della Parola, vive il suo servizio. In

La modalità storica per eccellenza della missione è la Chiesa serva della Parola.

questo modo, Parola e Spirito sono profondamente intrecciati tra loro; «la Parola porta lo Spirito al cuore e lo Spirito porta la Parola dentro il cuore».[36]

In questo intreccio tra Spirito, Parola e storia umana, la Chiesa compie il suo servizio; questa comunità ha al suo centro lo Spirito e, per questo, tende all'eschaton, tende al Regno. «La Chiesa avanza nel suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, annunciando la croce e la morte del Signore fino a che egli venga (cf. *1 Cor* 11,26). Dalla potenza del Signore risorto viene fortificata, per poter superare con pazienza e amore e per svelare fedelmente al mondo il mistero del Signore, anche se sotto l'ombra del regno, fino al giorno in cui finalmente risplenderà nella pienezza della luce».[37]

4. CONCLUSIONE

Chiamata a vivere ciò che essa è, la Chiesa appare così segno e strumento «dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».[38] Reale presenza del Signore e dei suoi doni, l'identità della Chiesa coincide con la sua missione; con essa e di fronte ad essa, i pastori sono servi di questo vangelo di comunione. Come luogo concreto di questo servizio, la Chiesa si raccoglie attorno al sacramento della vivente memoria del suo Signore; in forza di questa presenza, è lei stessa chiamata ad essere sacramento universale di salvezza. La solidarietà con Cristo apre ai suoi orizzonti e salva da ogni localismo.

Resta ancora un punto fondamentale da segnalare e, cioè, la traduzione dell'impianto teologico della Chiesa in diritto, in norme e impegni ben chiari. Non è qui possibile affrontare questo complesso tema sui fondamenti teologici del diritto; basti solo dire che l'attuale autocomprensione della Chiesa è passata da un primato istituzionale ad una ricentrazione salvifica, da una decisività della gerarchia ad una valorizzazione della dignità di tutto il popolo di Dio, da un esclusivismo cultuale ad una attenzione ai rapporti con la società nella quale incarnare il Vangelo di Cristo.

Questo insieme di trasformazioni, per quanto ancora da precisare nei loro molteplici problemi, permette di guardare con fiducia al domani: ci attendiamo una realtà salvifica, ministeriale e storica e ci attendiamo che tutte le componenti della comunità – istituzionali e teologiche – si muovano in questa direzione. Perseguite con pazienza e con un pizzico di ostinazione, queste linee possono aiutare nel cercare e nel promuovere il rinnovamento delle nostre chiese.

[1] W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia, Queriniana 1972, 147.
[2] *Mt* 18,20.
[3] *Mt* 28,20.
[4] *At* 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16.
[5] *Gv* 6,63-69; 8,31-32.
[6] *Gv* 17,21.
[7] Su questi punti, vedi G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1999, 253-331.
[8] *Lumen Gentium* 8.
[9] Su questo aspetto, vedi H. WALDENFELDS, *Il fenomeno del cristianesimo: una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Brescia, Queriniana 1995.
[10] *Ad Gentes* 2.
[11] *Evangelii Nuntiandi* 14.
[12] *Redemptoris Missio* 18.20.
[13] M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ec-*

clesiologia cattolica, Cinisello Balsamo, San Paolo 1995.

[14] *Lumen Gentium* 4.

[15] *Lumen Gentium* 9.

[16] *Christifideles Laici* 19.

[17] Se ne veda un esempio in Y. CONGAR, *Esquisse du mystère de l'Église*, Paris, Cerf 1966.

[18] *Christifideles Laici* 18.

[19] J. HAMER, *L'Église est un communion*, Paris, Cerf 1962. In Italia si può ricordare il bel lavoro di S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino, Marietti 1975.

[20] H. MÜLHEN, *Una mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani*, Roma, Città Nuova 1968.

[21] K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia cristiana. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma, Città Nuova 1996.

[22] O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano* [1962], Torino, Borla 1966; ID., *Il mistero dell'ecclesia* [1961], Roma, Città Nuova 1966.

[23] J.M. TILLARD, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia, Queriniana 1989.

[24] CH. DUQUOC, *«Credo la Chiesa». Precarietà istituzionale e regno di Dio*, Brescia, Queriniana 2001.

[25] *Lumen Gentium* 5.

[26] Si veda al riguardo l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communionis Notio* del 28 maggio 1992; testo in AAS 85 (1993) 838-850. Per quanto il testo non nomini mai Tillard, è noto che il documento ha di mira gli eventuali influssi che la teologia ortodossa delle chiese autocefale può avere sul mondo cattolico, cosa che alcuni imputavano alla teologia di Tillard.

[27] *Sacrosanctum Concilium* 10.

[28] *Rm* 12,1-2.

[29] Mi limito a ricordare A. TESSAROLO (ed.), *La Chiesa locale. Ricerche pastorali*, Bologna, Dehoniane 1971. Il testo è solo iniziale; tocca alcune azioni ecclesiali come parola, liturgia e missione, alcune figure come laici e religiosi, alcuni nodi problematici come la coscienza ecclesiale delle comunità, i rapporti con la stampa e la necessità di una pastorale organica e, per ultimo, alcuni aspetti istituzionali e giuridici come la nomina dei vescovi. Si tratta però di una carrellata più che di un approfondimento.

[30] J.M. TILLARD, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia, Queriniana 1989, 56.

[31] *Ad Gentes* 2.

[32] H. BERKHOF, *Lo Spirito santo e la chiesa. La dottrina dello Spirito santo* [1964], Milano, Jaca Book 1971.

[33] H. BERKHOF, *Lo Spirito santo e la chiesa. La dottrina dello Spirito santo* [1964], Milano, Jaca Book 1971, 36.

[34] *Gv* 15,26-27.

[35] *Mt* 10,19-20.

[36] H. BERKHOF, *Lo Spirito Santo e la chiesa*, 45.

[37] *Lumen Gentium* 8.

[38] *Lumen Gentium* 1.

NOVITÀ

Emanuela M. della Trinità - Marino Gobbin

PREGHIERE DEI FEDELI A TEMA E LITANICHE

Per la catechesi e la liturgia

Il volume risponde alle esigenze di tanti operatori della catechesi e della liturgia, spesso alle prese con la necessità di preparare formule per la preghiera dei fedeli.
Le preghiere trattano temi legati all'anno catechistico e a esso collegati: Cresima, Prima Comunione, Riconciliazione...
Inoltre vengono presentate alcune proposte litaniche per altri momenti di preghiera.
Il linguaggio è semplice, immediato, descrittivo.

Pagine 120. € 7,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

IL MISTERO DELLA CHIESA PER L'UOMO D'OGGI. UNO SGUARDO D'INSIEME

Luis A. Gallo

Introduzione

Nel discorso di apertura del secondo periodo conciliare del Vaticano II Paolo VI diede una specie di definizione della Chiesa come mistero nei seguenti termini: «La Chiesa è mistero, cioè una arcana realtà interamente imbevuta di divina presenza».[1] Essa non è quindi una semplice realtà sociale, ma anche una realtà teologale. Il che tuttavia non toglie nulla alla sua consistenza umana. Senza esaurirsi nella sua socialità terrena, essa è anche soggetta a tutte le contingenze di tale socialità. Una di esse è quella di evolversi – omogeneamente, si capisce – nel tempo.[2] Perciò, come sosteneva lo stesso Paolo VI, la Chiesa è «di tale natura, che ammetta sempre nuove e più profonde esplorazioni di se stessa».

Negli ultimi decenni questa Chiesa-mistero è andata soggetta ad un profondo e complesso processo di rinnovamento: si è ricompresa in modo nuovo. Chi mise in opera questa coraggiosa impresa fu Papa Giovanni XXIII. Egli, da buon co-noscitore della storia della Chiesa e allo stesso tempo zelante pastore, percepì vivamente il divario esistente tra ciò che aveva proposto Gesù di Nazaret ai suoi tempi e ciò che la Chiesa, che lo confessava come suo Signore, stava vivendo in tanti aspetti. Non che tutto fosse lontano dall'intenzione originaria, ma indubbiamente in diversi punti non si confaceva ad essa. D'altra parte, i profondi mutamenti che stava vivendo l'umanità rendevano anacronistici certi stili di vita, di celebrazione e di proclamazione del messaggio che la Chiesa continuava a proporre. Occorreva ripensare la Chiesa-mistero per riprensentarla al mondo d'oggi in modo tale che fosse percepita come fedele a Colui che l'aveva fatta nascere.

Il Vaticano II fu un Concilio eminentemente ecclesiologico.

Ciò fu, infatti, quello che avvenne nel Concilio Vaticano II. Per quattro anni la Chiesa, nella persona dei suoi pastori, lavorò instancabilmente nella ricerca della sua ringiovanita autenticità. Cercò di ritrovare la sua ispirazione iniziale per poter realizzarla nel mondo profondamente cambiato di oggi.

Il Vaticano II fu, di conseguenza, un Concilio eminentemente ecclesiologico. È sufficiente dare uno sguardo veloce ai sedici documenti da esso promulgati per accorgersene.

Chi conosce qualcosa del suo andamento sa che, dopo i primi tentenna-

menti e le iniziali indecisioni, esso trovò nel tema della Chiesa il filo conduttore di tutte le sue riflessioni.[3] Le due principali costituzioni, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, che costituiscono i suoi pilastri fondamentali, sono precisamente ecclesiologiche.

Nel portare avanti la sua riflessione, il Concilio cominciò con l'abbandonare un determinato modo di intendere la Chiesa, ritenuto ormai inadeguato alle nuove esigenze dei tempi, e s'impegnò nella proposta di altri modi di comprenderla, maturati successivamente sotto l'influsso convergente di diversi fattori. Tale processo di trasformazione non finì tuttavia con il Concilio, ma proseguì, nel periodo postconciliare, ed è tuttora in corso.

Si potrebbe dire, utilizzando un paragone, che alla nostra Chiesa successe nei tempi recenti ciò che succede al baco da seta. Essa si chiuse nel bozzolo conciliare e vi soffrì un complesso processo di metamorfosi, alla fine del quale uscì profondamente trasformata, pur rimanendo sostanzialmente identica a se stessa.

Per tentare di capire tale processo cercheremo ora di descrivere in forma molto essenziale i diversi modi di pensare la Chiesa – li chiameremo "modelli ecclesiologici"[4] – che si sono susseguiti durante i quattro anni della durata del Vaticano II e dopo di esso.

1. UN MODELLO ECCLESIOLOGICO PLURISECOLARE

Come si diceva poco sopra, il primo passo nella ricomprensione del mistero della Chiesa avviata dal Vaticano II, fu l'abbandono di un modello ecclesiologico che ritenne inadeguato ai tempi attuali.

1.1. Genesi ed evoluzione storica

Per quasi diciassette secoli stette in vigore nella teoria e nella prassi ecclesiale il modello di Chiesa-società o Chiesa-istituzione.[5] Un modello che si mantenne immutabile nella sua sostanza fino alle soglie del Vaticano II, malgrado modifiche accidentali avvenute in determinati momenti storici.

Le sue origini si possono riconoscere in quell'avvenimento decisivo del secolo IV che fu l'entrata del cristianesimo nella vita pubblica dell'Impero Romano tramite il decreto di Costantino (313). Si innescò allora un notevole spostamento di accenti nell'insieme delle componenti ecclesiologiche: dall'accentuazione del "mistero", tipico dei primi tre secoli,[6] si andò verso l'accentuazione sempre più marcata degli aspetti istituzionali, societari, organizzativi e giuridici della Chiesa. Detto spostamento si andò poi ulteriormente consolidando dal secolo XI in poi.

Nel secolo XI il Papa Gregorio VII, nella sua appassionata ricerca della libertà della Chiesa dal dominio del potere temporale,[7] riuscì a rimuovere da essa il giogo del dominio feudale, e a debellare almeno in parte le due più vistose pecche della Chiesa del tempo, la simonia e il nicolaismo. Ma lo scotto pagato fu un forte accentramento del potere nelle mani del vescovo di Roma, e un'intensificazione della concezione giuridico-societaria della Chiesa. Ne è una chiara prova il *Dictatus papae*, elaborato dai teologi-giuristi dell'epoca.[8]

Nel secolo XVI il Concilio di Trento contribuì a rendere ancora più solido e stabile tale modello, e a conferirgli le ca-

ratterizzazioni con le quali arrivò sino alle soglie del Vaticano II. Il Tridentino prese decisioni molto ferme nei confronti degli attacchi della Riforma; attacchi che, nell'ambito ecclesiologico, interessavano soprattutto gli elementi istituzionali della Chiesa.[9]

L'ecclesiologia postridentina, nella sua tendenza controriformista, sottolineò fortemente tali aspetti, quale modo di arginare l'incombente rischio di sgretolamento ecclesiale. S. Roberto Bellarmino fu uno dei suoi più decisi e rappresentativi assertori.[10]

Un passo ulteriore nel rafforzamento del modello venne dato dal Vaticano I (1869-70), mediante la sua costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, nella quale furono definiti i dogmi del primato di giurisdizione del vescovo di Roma e della sua infallibilità.[11]

L'ecclesiologia dell'ultima parte del secolo XIX e della prima metà del XX visse prevalentemente sotto il suo influsso.[12]

1.2. Lineamenti caratteristici

Questo modello ecclesiologico, come quelli che seguiranno dopo il suo abbandono da parte del Vaticano II, resta definito nel suo profilo sostanziale da un'insieme di caratteristiche che procedono dalle accentuazioni fatte nell'ambito delle diverse componenti che configurano l'ecclesiologia. Le prendiamo brevemente in esame.

1.2.1. Caratteristica globale

La Chiesa è concepita, secondo quanto si è già detto, precipuamente come istituzione o società.[13] Il che significa che quello che di essa viene messo in primo piano sono i suoi aspetti organizzativi e istituzionali. Gli altri aspetti, quelli più intimi e più propriamente teologali, senza essere certamente negati o totalmente dimenticati, restano in un secondo piano, quasi come nella penombra.

È importante tuttavia tener presente che, durante il lungo arco di tempo in cui stette in vigore questo modello, esso ebbe sempre più o meno a che fare con la tendenza opposta. Una tendenza rappresentata da persone, gruppi e movimenti che aspiravano ad una Chiesa più interiore, più mistica, meno mondanizzata e più schiettamente ispirata al Vangelo.[14] Più mistero, in una parola. Si trattava di cristiani che, pur vivendo all'interno di questo modello ecclesiologico, ne risentivano le strettezze e cercavano di attuarne un altro, più consono con le istanze evangeliche.

1.2.2. Caratteristiche settoriali

Insieme all'accentuazione globale, ci sono delle accentuazioni settoriali che sono in stretto rapporto con essa e si collocano all'interno di quei rapporti che si possono considerare come la spina dorsale di un'ecclesiologia. Concretamente, i rapporti 1) della Chiesa con Cristo; 2) della Chiesa con il Regno di Dio; 3) della Chiesa con la salvezza; 4) tra i diversi membri della Chiesa; 5) tra la Chiesa universale e le Chiese particolari; 6) della Chiesa con le altre confessioni cristiane; 7) della Chiesa con il mondo.

Queste accentuazioni fungono come da indicatori che permettono di cogliere la presenza dei diversi modelli ecclesiologici. La quarta e la settima sono in realtà le più decisive, ragion per cui ci fermeremo a rivisitarle con maggiore attenzione; daremo tuttavia anche un rapido sguardo previo alla seconda, che di solito ha una notevole incidenza su altri aspetti.

Infatti, nell'ambito del rapporto tra la

Chiesa e il Regno di Dio, nel modello di cui ci stiamo occupando era ampiamente presente la tendenza a rilevare la loro attuale coincidenza e persino la loro attuale identificazione. La Chiesa era pensata come il Regno di Dio o di Cristo sulla terra,[15] e di conseguenza veniva affermato il possesso, da parte sua, tanto della verità quanto della santità, un possesso che le veniva assicurato dalla presenza e dall'azione dello Spirito ad essa promesse da Gesù stesso (*Gv* 14,26; 16,13).

Come contropartita, a ciò che era fuori dai confini della istituzione ecclesiale veniva ascritto l'errore, il peccato e la corruzione, nei confronti dei quali essa si sapeva vincitrice.[16] La sua vittoria le era assicurata in anticipo dalla promessa di Cristo: «Le porte degli inferi non prevarranno» (*Mt* 16,18).

La coscienza di una presenza dell'errore e del peccato nella Chiesa in quanto tale era poco presente in essa. Tranne in quei momenti della storia in cui si fece strada tra i cristiani il senso di un bisogno di conversione (*Ecclesia semper reformanda*).

Nell'ambito del rapporto tra la Chiesa e il Regno era ampiamente presente la tendenza a rilevare la loro attuale coincidenza e persino la loro attuale identificazione.

Nell'ambito poi del determinante rapporto tra i membri della Chiesa, le accentuazioni vengono principalmente determinate da due elementi strettamente collegati tra di loro: la struttura piramidale dell'istituzione ecclesiale, e la separazione tra chierici e laici.

Riguardo alla prima, va tenuto presente che lungo i secoli in cui stette in vigore, questa Chiesa-società si andò modellando sulla struttura delle società politiche del tempo: prima l'impero, e poi via via le società feudali, i regni e infine gli stati autonomi. E siccome tali società erano strutturate in modo piramidale, anche la Chiesa si strutturò in quel modo.

Tale struttura implicava una gerarchia discendente di potere e di dignità, che comportava un vertice – in concreto il Papa, in quanto vescovo di Roma, vicario di Cristo e successore di Pietro –, il quale concentrava in sé la pienezza di ambedue le cose; poi una serie di gradi inferiori – vescovi, preti, diaconi –, che vi partecipavano in maniera man mano sempre più circoscritta; e infine le basi – il laicato –, le quali ne erano praticamente prive.

Come conseguenza di una tale strutturazione, in questa Chiesa vigeva una chiaramente visibile separazione tra chierici e laici,[17] che riduceva praticamente questi ultimi a cristiani "di seconda categoria".[18] È facile capire come, con una tale esperienza ecclesiale, si sia finito con l'identificare la Chiesa con la sua gerarchia, specialmente a livello popolare.

L'aspetto di uguaglianza fraterna tra i membri della Chiesa veniva scarsamente tradotto, in questo modello, in forme strutturali. O lo si visse quasi solo all'interno di movimenti non ufficiali o paraufficiali.[19]

Nell'altro ambito determinante, quello del rapporto tra la Chiesa e il mondo, le accentuazioni erano condizionate dal modo in cui veniva concepito quest'ultimo.

Infatti, se per "mondo" s'intendeva ciò che era al di fuori dei confini della Chiesa, la tendenza era quella di vedere il rapporto con esso in termini antitetici di gra-

zia e peccato. Quindi, il mondo era visto, secondo quanto si diceva sopra, come il regno del diavolo, con tutto ciò che da esso proviene. L'atteggiamento che si assumeva nei suoi confronti era perciò quello della fuga o della rinuncia, per non restare intaccati da esso, o quello della lotta per sconfiggerlo e sostituirsi ad esso.

Se invece "mondo" significava l'insieme delle realtà cosiddette temporali, quelle cioè che hanno la loro ragion d'essere nella creazione stessa, la linea prevalente era quella di considerare il rapporto con esso in termini di soprannaturale e naturale. La Chiesa vedeva se stessa come la società organizzata in ordine al fine ultimo soprannaturale dell'uomo, e cioè il suo fine eterno, definitivo e di conseguenza principale; il mondo era invece visto come ordinato al suo fine ultimo naturale, alla sua promozione puramente temporale, e quindi secondaria.[20] La Chiesa, pertanto, doveva fare in modo che queste realtà temporali si convertissero in mezzi, e non in ostacoli, per il raggiungimento del fine spirituale ed eterno dell'uomo.

Più di una volta, durante la sua lunga storia, questo rapporto fu vissuto di fatti da parte della Chiesa in termini di dominio teocratico o clericale, come si vede nei casi in cui essa, attraverso i suoi responsabili, gestì in prima persona il potere politico (Gregorio VII, Bonifacio VIII, Innocenzo III...) o la scienza (caso Galileo), deprivandoli della loro autonomia propria.

La Chiesa vedeva se stessa come la società organizzata in ordine al fine ultimo soprannaturale dell'uomo, di conseguenza principale.

Fu questo, rapidamente delineato nei suoi tratti caratteristici fondamentali, il modello che il Vaticano II decise di abbandonare iniziando il suo processo di ricomprensione del mistero della Chiesa. Tale abbandono non fu facile; non poche difficoltà, dovute principalmente all'inerzia di secoli, lo resero arduo e travagliato.

2. IL PRIMO MODELLO ECCLESIOLOGICO CONCILIARE

Il Concilio, lasciando da parte il modello descritto, non lasciò tuttavia un vuoto ecclesiologico. Ne propose in un primo momento uno nuovo, che ora passeremo ad analizzare brevemente, seguendo lo stesso schema utilizzato per il precedente.

2.1. Cenni storici

Questo nuovo modello concentrò l'attenzione del Concilio nella prima tappa della sua celebrazione, segnata prevalentemente da una forte preoccupazione intraecclesiale.[21] In essa venne a sfociare un ampio sforzo di ricerca e di rinnovamento da parte tanto della Chiesa quanto della famiglia umana.

Nella Chiesa tale sforzo prese corpo soprattutto nei diversi movimenti sorti e sviluppati al suo interno verso la fine del secolo XIX e specialmente agli inizi del XX: i movimenti liturgico, biblico-patristico, ecumenico, missionario e laicale.[22] Ognuno di essi contribuì a modo suo

a scuotere la coscienza della Chiesa da diversi punti di vista, e a portare alla ribalta aspetti ecclesiologici a volte in parte dimenticati nel modello precedente, per via delle differenti circostanze storico-culturali sopra considerate.

Nella famiglia umana come tale, la ricerca si espresse specialmente attraverso i due grossi "segni dei tempi" del secolo:[23] la tendenza verso la personalizzazione e quella verso la socializzazione. Il primo influì soprattutto sulla prima tappa del Concilio, il secondo sull'altra che prenderemo in considerazione più avanti.

Nei testi conciliari, il modello che ora prendiamo in considerazione è presente soprattutto nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*,[24] ma permea anche, in maggior o minor misura, la maggioranza degli altri documenti che si ispirano ad essa.

Alla genesi e al consolidamento di detto modello contribuì anche, negli anni precedenti e nel Concilio stesso, il ricorso della teologia a due categorie bibliche di chiara portata ecclesiologica, quelle di Corpo di Cristo e di Popolo di Dio.[25] L'utilizzazione di queste due categorie bibliche, assieme a quella più prettamente teologica di sacramento,[26] come principali strumenti del ripensamento del mistero della Chiesa ebbe come effetto, durante la celebrazione dello stesso Concilio, il primo spostamento ecclesiologico, carico di conseguenze, a cui ci stiamo riferendo: il modello fino allora predominante di Chiesa-società perse il suo ruolo egemone e l'acquistò invece quello di Chiesa-comunione.

È da notare subito tuttavia che questo cambiamento non significò per il Vaticano II un ignorare e, tanto meno, un negare gli aspetti istituzionali e strutturali della Chiesa; significò soltanto considerarli e di articolarli in modo diverso da come l'aveva fatto il modello precedente.

2.2. Fisionomia caratteristica

Come nel caso del modello anteriore, anche in questo il suo profilo sostanziale viene dato da un insieme di tratti caratteristici scaturiti dalle diverse accentuazioni che configurano la sua identità. Passiamo ad esaminarli seguendo lo stesso schema utilizzato per il precedente.

2.2.1. Caratteristica globale

Come risultato dei fattori sopra accennati, l'ottica o prospettiva a partire dalla quale viene ora vista la Chiesa risulta profondamente cambiata. Non la si vede non è già basilarmente dal di fuori, bensì dal di dentro, cioè a partire dalla sua realtà più intima.[27] E questa realtà, che la fede scopre come quella che le conferisce il suo carattere di mistero, viene a sua volta pensata in termini di comunione.

Il termine "comunione" appare più di una volta nella *Lumen Gentium*,[28] ma è soprattutto l'idea che esso esprime a esservi costantemente presente sino a permearla interamente. Infatti, già nei primi numeri la Costituzione parla della Chiesa nel quadro di riferimento del disegno salvifico del Dio Uno e Trino, che la suscita nel mondo in ordine alla comunione degli uomini tra di loro e con Se stesso (*LG* 1-4).

Essa diventa, in questo modo, "sacramento" di tale disegno. Deve, quindi, esserne segno e strumento: in quanto segno, deve contenere in sé tale comunione e renderla visibile davanti agli uomini; in quanto strumento deve produrla efficacemente nel mondo.

È questo il tratto più saliente e caratteristico della prima ecclesiologia conciliare, un tratto dal quale derivano o con il quale si collegano tutti gli altri che verranno analizzati in seguito.

L'irrinunciabile componente istituzionale o societaria della Chiesa resta decisamente subordinata a quella comunionale, ritenuta ora come fondamentale. Ciò si può vedere, per esempio, nel modo in cui viene concepita l'autorità nel paragrafo iniziale del capitolo III della stessa Costituzione dogmatica, che precede l'esposizione dei diversi ministeri ecclesiali (*LG* 18).

2.2.2. Caratteristiche settoriali

Una serie di accentuazioni, nell'ambito di differenti indicatori sopra elencati, rendono più evidente l'identità di questo modello ecclesiologico comunionale. Li esaminiamo succintamente.

La linea di separazione tra santità e peccato non divide la Chiesa da ciò che non è Chiesa, ma passa attraverso il cuore di ogni essere umano, sia o no membro della Chiesa.

Iniziando dall'ambito del rapporto tra Chiesa e Regno di Dio, troviamo che in esso si sottolinea, come conseguenza della rinnovata impostazione assunta, la condizione pellegrinante e provvisoria della Chiesa. Essa, infatti, viene ora vista come germe e fermento del Regno di Dio e di Cristo (*LG* 5.9b) e, in quanto tale, come portante in sé i segni della imperfezione propria di questo mondo provvisorio (*LG* 48c) e addirittura del peccato, che la rendono sempre bisognosa di conversione (*LG* 8c.d). Si ritorna così al modo di pensare di qualche Padre della Chiesa che, con una frase alquanto ardita, osava chiamarla "casta meretrix".[29]

Di conseguenza, viene bandito ogni atteggiamento ecclesiale trionfalistico. La linea di separazione tra santità e peccato non divide quindi la Chiesa da ciò che non è Chiesa, ma passa attraverso il cuore di ogni essere umano, sia o no membro della Chiesa. La vittoria totale del regno della santità e della verità si verificherà solo alla fine dei tempi, quando Regno di Dio, Chiesa e mondo arriveranno a consumazione escatologica (*LG* 48a).

Nell'ambito poi del rapporto tra i membri della Chiesa si registrano i cambiamenti più vistosi e più facilmente percettibili di questo modello. Vengono infatti fermamente sottolineati gli aspetti di uguaglianza fraterna e di servizio vicendevole tra di essi.

Si riconosce, in primo luogo e con vigore, come fatto ecclesiale primo, quello dell'uguaglianza fondamentale di tutti i membri della Chiesa, per il fatto di costituire l'unico Popolo di Dio (*LG* cap. II).

L'abbandono della struttura piramidale e, conseguentemente, della separazione – non della distinzione, di natura carismatica (*LG* 12b) – fra chierici e laici, hanno come privilegiata espressione la rinnovata concezione dell'autorità come servizio (*LG* 18a), e il riconoscimento del posto e del ruolo dei cristiani laici nella Chiesa (*LG* cap. IV e *AA*). Questi non sono più visti quali cristiani "di seconda" o quali "clienti" dei pastori, come era accaduto spesso in passato, ma quali membri della Chiesa a pieno titolo, con la loro responsabilità propria «nella Chiesa e nel mondo» (*LG* 31a).

In questa stessa linea si collocano altre tre tematiche conciliari molto caratteristiche: quelle del *sacerdozio comune* o dei fedeli (*LG* 10-11.34), che accomuna tutti i membri della Chiesa dal punto di vista cultuale prima di ogni ulteriore di-

stinzione; del *sensus fidelium* (*LG* 12a), che esprime l'uguaglianza radicale, anteriore ad ogni diversificazione ulteriore, dal punto di vista profetico o di adesione alla Parola; e della *pluralità dei carismi* (*LG* 12b), che costituisce la base comune a tutti, dal punto di vista regale o di partecipazione alla signoria di Cristo, prima di ogni ulteriore specificazione (pastori, religiosi, laici).

La Chiesa-comunione appare come concentrata soprattutto e principalmente su problemi d'indole intraecclesiale.

In secondo luogo, si sostiene che, senza negare né oscurare questa uguaglianza fondamentale – dato primo di un'ecclesiologia comunionale – c'è nella comunità ecclesiale una pluralità di servizi reciproci (*LG* 32b.c): tutti e ognuno dei suoi membri è chiamato dallo Spirito a svolgere il suo servizio ai fratelli secondo i doni da lui distribuiti.

Concretamente, si distinguono tre grossi blocchi di carismi, quello dei pastori, quello dei laici o secolari, e quello dei consacrati/e o religiosi/e, ognuno con le caratteristiche proprie che ne configurano l'identità. Naturalmente, all'interno di ogni blocco ci sono delle altre diversificazioni carismatiche.

Per ciò che riguarda l'ambito del decisivo rapporto tra Chiesa e mondo si deve riconoscere anzitutto, ad un esame attento della *Lumen gentium*, mirata come si sa a definire l'essere della Chiesa in se stessa, che la presenza del mondo resta largamente disattesa in tale definizione. La Chiesa-comunione appare, infatti, come concentrata soprattutto e principalmente su problemi d'indole intraecclesiale: la sua natura, la sua vita di fede, la sua espressione liturgica, il ruolo della Parola di Dio nei suoi confronti, la sua organizzazione interna, la sua condizione o indole escatologica, la sua "plantatio" tra i popoli ancora non evangelizzati, ecc. Si constata, quindi, da questo punto di vista, la presenza di quella tendenza ecclesiocentrica di cui si è parlato precedentemente.

Va doverosamente riconosciuto che, quando il rapporto tra Chiesa e mondo viene accostato, cosa che succede nel capitolo IV della *LG* dedicato ai laici, tale tematizzazione avviene in un modo indubbiamente diverso dal modello precedente. Il mondo, infatti, viene qui riconosciuto nella sua consistenza e autonomia proprie (*LG* 36); il che porta al superamento di certe impostazioni del passato modello ecclesiologico, dualistiche da una parte e sacralizzanti dall'altra.

C'è tuttavia un altro aspetto da rilevare in tale tematizzazione: questo mondo consistente e autonomo resta come esterno e sovrapposto a una Chiesa già sostanzialmente definita in se stessa. La Chiesa-comunione della *Lumen Gentium* non dimostra di avere bisogno del mondo per definirsi: è già definita costitutivamente (ontologicamente, si potrebbe dire) prima di andare verso di esso, soprattutto mediante l'azione dei cristiani laici, a portare la propria testimonianza. In definitiva, la sua missione al mondo non è costitutiva del suo essere; è, caso mai, un'aggiunta etica; importante certamente, ma sempre accidentale ed estrinseca.

3. IL SECONDO MODELLO ECCLESIOLOGICO CONCILIARE

Spesso si sente affermare che l'ecclesiologia del Vaticano II è l'ecclesiologia di comunione. Ciò è solo parzialmente vero, perché, nel suo processo di ricomprensione del mistero della Chiesa, il Concilio fece ancora un passo ulteriore. Infatti, mentre il modello comunionale acquistava sempre più spazio e consistenza nella dinamica conciliare, al suo interno si andava aprendo strada un altro che, senza rifiutare le acquisizioni del precedente, le superava aprendole in una nuova direzione.

3.1. Qualche riferimento storico

La genesi della nuova proposta ecclesiologica si dovette alle inquietudini di alcuni teologi esperti e di alcuni padri conciliari per i quali risultava inaccettabile che un concilio della portata del Vaticano II, celebrato in un mondo fortemente segnato da profondi cambiamenti di ogni genere, si riducesse ad affrontare problematiche quasi esclusivamente intraecclesiali.[30]

Tali inquietudini trovarono sbocco nella formulazione del *Messaggio iniziale* del Concilio, nell'elaborazione della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*,[31] e nel discorso-bilancio di Paolo VI del 7.12.1965, nella quale egli proclamò il modello con una solenne affermazione programmatica: «La Chiesa si dichiara quale *serva dell'umanità*».[32]

La Chiesa si autodefinisce come servizio evangelico di salvezza all'umanità.

3.2. Tratti caratteristici

Come nei casi precedenti, analizziamo ora brevemente tale modello evidenziandone le principali caratteristiche.

3.2.1. Caratteristica globale

In questo modo di comprendere la Chiesa, il suo essere viene a coincidere con la sua missione: la Chiesa non solo *ha* una missione, ma *è* missione. E questa sua missione viene concepita in termini di servizio (*GS* 3b). Un servizio che, a sua volta, è specificato: dal suo *destinatario*, che non è essa stessa né i suoi membri in quanto tali, bensì il mondo, visto per di più in una prospettiva storica, cioè dinamica ed evolutiva (*GS* 5g); dal suo *obiettivo*, che è la salvezza del mondo, concepita anche in modo rinnovato, in quanto interessa tutte le dimensioni dell'uomo, anche quelle sociali (*GS* 3b); dalla *modalità del suo esercizio*, che è l'ispirazione evangelica nella quale la Chiesa trova la sua propria identità e la propria originalità.

In breve, in questa nuova impostazione ecclesiologica la Chiesa si autodefinisce come servizio evangelico di salvezza all'umanità.

Così, il rapporto tra la Chiesa e il mondo che, come si è visto, nel modello comunionale della *Lumen Gentium* era rimasto quasi disatteso, occupa invece ora un posto centrale e decisivo. Infatti, la Chiesa non pensa ora se stessa come una realtà esistente al di fuori del mondo (sia sopra, sia accanto, sia addirittura contro di esso, come in altri tempi), ma *in esso e per esso.*

Conseguenza logica di una tale "svolta copernicana" è, quindi, l'accentuato orientamento transecclesiale del modello in questione. Ciò significa che i grandi problemi dell'umanità, quelli in cui è prevalentemente in gioco la vita e la crescita in umanità degli esseri umani, singolarmente e collettivamente presi, passano in primo piano nell'attenzione e nella preoccupazione della Chiesa e dei suoi membri. I problemi intraecclesiali invece, pur senza venire ignorati o trascurati, restano in un secondo piano, e sono ripensati e ridimensionati alla luce di ciò che costituisce la loro preoccupazione principale.

In questo contesto acquista anche molta importanza l'esplicito riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene, ribadito dalla Costituzione pastorale (*GS* 36b), poiché esso determina una modalità decisiva del servizio ecclesiale: il rispetto sincero verso tale autonomia, il riconoscimento del valore di fini e non di meri mezzi di cui sono dotate.

Da quest'impostazione transecclesiale deriva pure una caratterizzazione che diventa determinante in questo modello: l'importanza della dimensione profetica della Chiesa intera. Il testo di *GS* 11a, che va letto in continuità con quello di *GS* 4a (e con quello di *DV* 2), costituisce come un programma sostanziale di tale funzione. Le altre dimensioni della vita ecclesiale, ossia quelle cultuale-liturgica, organizzativa, dottrinale, ecc., vengono subordinate alla dimensione profetica, acquistando anche così dei risvolti nuovi.

3.2.2. Altre caratteristiche

Occorre tener presente che il Vaticano II non ebbe tempo di riformulare esplicitamente i diversi aspetti e componenti della Chiesa nella nuova chiave di comprensione emersa, perché si concluse proprio nel momento in cui, con l'approvazione della *Gaudium et Spes* (7.12.65), il nuovo modello cominciava appena ad avere un suo spazio riconosciuto in seno al Concilio. Perciò, a livello di documenti, le differenti deliberazioni e decisioni elaborate sono rimaste come le aveva impostate il modello comunionale, eccetto alcuni abbozzi presenti nella Costituzione pastorale.

Pur tenendo conto di quest'osservazione risulta possibile cogliere, in affermazioni esplicite della *Gaudium et Spes* o come in filigrana tra le sue righe, una serie di accentuazioni che contribuiscono a definire più nitidamente questo modello.

Così, per ciò che riguarda il rapporto tra la *Chiesa e Cristo* c'è una decisa sottolineatura della continuità nella linea del servizio. Cristo è il Servo di Dio per la salvezza del mondo; la Chiesa, comunità dei suoi discepoli (*GS* 1), vive nella consapevolezza di essere chiamata a continuare un tale servizio (*GS* 3b). E in tale contesto viene anche rilevato uno dei modi caratteristici di realizzarlo, quello del dialogo (*GS* 3a). Per collaborare nella salvezza del mondo in cammino verso il suo futuro voluto da Dio, la Chiesa vuole dialogare con esso, apportandovi le luci che il Vangelo di Gesù Cristo le fornisce e aprendosi a quelle che il genere umano, nella sua evoluzione e crescita, le va offrendo.

Per quello che si riferisce al rapporto tra *Chiesa e salvezza*, accettando fondamentalmente quanto aveva già evidenziato la *Lumen Gentium* (n. 16) relativamente alla portata universale di quest'ultima, si fa ancora un passo avanti rilevandone soprattutto gli aspetti di *storicità* e di responsabilità umana. La concezione della salvezza viene infatti elaborata sul presupposto del superamento del dualismo tra storia sacra e storia profana. Si ritiene che di fatto ci sia una sola storia, quella attuata dagli uomini

mediante le loro libere decisioni, specialmente collettive, la quale è in se stessa storia di salvezza o storia di perdizione, nella misura in cui cammina verso la realizzazione del piano di Dio o la blocca (*GS* 11a). La storia umana ha perciò una densità teologale, dal momento che essa è il luogo del misterioso piano di Dio.

Infine, nell'ambito del *rapporto tra i membri della Chiesa* in quest'ecclesiologia della *Gaudium et Spes* non solo si presuppone l'uguaglianza fraterna e il servizio reciproco di tutti i membri della comunità ecclesiale (*GS* 32b), già enunciata dalla *Lumen Gentium* (n. 32), ma si riconosce inoltre espressamente ai laici il posto di avanguardia nella stessa Chiesa (*GS* 43). E si capisce che ciò avvenga, se si tiene presente la loro vocazione propria, segnata della secolarità.

Il Concilio si chiuse, pertanto, lanciando alla Chiesa e al mondo una grossa sfida, quella di decentrarsi, di togliere cioè il centro dell'attenzione da se stessa per riporlo nell'umanità alle prese con la sua realizzazione di piena umanizzazione. In una parola, di diventare una «Chiesa estroversa».[33]

La storia umana ha una densità teologale, dal momento che essa è il luogo del misterioso piano di Dio.

4. UN MODELLO ECCLESIOLOGICO POSTCONCILIARE

Il dinamismo impresso dal Vaticano II alla Chiesa continuò a produrre ampi effetti anche dopo la sua conclusione. Le sue opzioni ebbero una variegata accoglienza: di resistenza da parte di alcuni,[34] di entusiasta ricezione da parte della maggioranza. Un fenomeno singolare fu la ripercussione che tali opzioni ebbero nel mondo della povertà, generando perfino un nuovo modello di Chiesa di cui ci occuperemo ora.

4.1. Alcuni cenni storici

Meno di due anni dopo la conclusione del Vaticano II, Paolo VI, che aveva proclamato solennemente la decisione della Chiesa in concilio di essere serva dell'umanità, diede un deciso colpo di timone a tale orientamento ecclesiologico mediante la pubblicazione dell'Enciclica *Populorum Progressio*.[35] Essa fece infatti come da correttivo nei confronti di una certa dose di astrattezza che comportava ancora la *Gaudium et Spes*. L'umanità che la Chiesa aveva dichiarato, nel testo conciliare, di voler servire si presentava, ad un esame più realista e meno ottimistico delle cose – quale era quello fatto dal Papa nell'Enciclica – come profondamente divisa in due: da una parte, i popoli «sviluppati», in processo di sempre crescente benessere e di sempre maggiore abbondanza; dall'altra, i popoli «in via di sviluppo», sempre più soggetti alla povertà e alla privazione dei beni della vita. Con l'aggravante di un tipo di rapporto tra di loro in forza del quale la povertà crescente degli ultimi risultava essere causata principalmente dal crescente benessere dei primi.[36]

La Seconda Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, celebrata a Medellín (Colombia, 1968), l'anno seguente alla pubblicazione della *Populorum Progressio*, operò una rilettura del modello conciliare ecclesiologico della *Gaudium et Spes* a partire dalla situazione in cui si trovava il continente latinoamericano,[37] chiaramente situato nell'ambito mondiale della povertà. Rilettura che diede origine ad una variante molto significativa del modello: quella che venne chiamata «la Chiesa dei poveri».[38]

Tale modello fu poi riproposto nelle sue linee essenziali dalla Terza Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Puebla (Messico 1979)[39] e, anche se forse con minore determinazione, nella Quarta celebrata a Santo Domingo (1992). Fu anche fatto proprio, sostanzialmente, da altre Chiese del mondo povero (Africa, Asia povera). Giovanni Paolo II lo rese in qualche modo ufficiale nella *Laborem Exercens* (n. 8d).

4.2. Tratti caratteristici

Il profilo del modello viene delineato, come nei casi precedenti, dall'insieme delle sue principali caratteristiche che passiamo ora a evidenziare.

4.2.1. Accentuazione globale

Anche in questo modello postconciliare, come in quello della *Gaudium et Spes* che sta alla sua base, il rapporto Chiesa-mondo occupa un posto decisivo. La Chiesa risulta perciò segnata radicalmente dalla sua tendenza transecclesiale. Essa, infatti, si pensa come interamente orientata al servizio evangelico dell'umanità, ma non di un'umanità astratta, bensì dell'umanità che ha davanti ai suoi occhi, e cioè come profondamente divisa in due, segnata da quel «conflitto strutturale grave» (*Documento de Puebla* [*DP*] 1209) che genera, a livello mondiale, ma anche a livello continentale e nazionale, «ricchi sempre più ricchi a spese di poveri sempre più poveri».[40]

La Chiesa si pensa come interamente orientata al servizio evangelico dell'umanità.

Davanti a un tale conflitto la Chiesa vuole impegnarsi nel collaborare a superarlo seguendo l'ispirazione che le viene dall'orientamento evangelico, e facendo un'opzione per i poveri (*DP* n. 1134).

Riguardo a detta opzione è importante chiarire, in primo luogo, cosa s'intende per poveri.[41] Il termine viene preso non in un senso astratto, secondo il quale chiunque è privo di qualcosa è povero, ma in un senso estremamente concreto: esso designa quei milioni di uomini e donne sottoposti alla concreta privazione d'indole economico-socio-politico-culturale che segna il continente latinoamericano e, in genere, l'intero mondo della povertà, quelle masse cioè di uomini e donne delle quali hanno parlato con intensa preoccupazione pastorale tanto la Conferenza di Medellín quanto quella di Puebla.[42]

È importante anche chiarire, in secondo luogo, cosa significhi optare per i poveri.

Significa, anzitutto, vedere la reale condizione di inumanità in cui essi si trovano a causa della violazione della loro più elementare dignità umana. L'opzione per i poveri inizia da questa presa di coscienza. Ma scoprire la condizione reale dei poveri non è sufficiente. È indi-

spensabile scoprire anche le cause vere che la producono. Solo se si conoscono tali cause si può infatti intervenire per aiutarli a cambiare la loro sorte.

Significa, inoltre, fare propria la loro causa in ordine alla loro liberazione integrale.[43] Il che vuol dire, a sua volta e in poche parole, mettersi dalla loro parte, guardare la realtà dalla loro prospettiva, abbracciare e far propri i loro interessi, le loro genuine aspirazioni, le loro legittime ricerche di giustizia e libertà, le loro giuste lotte per ottenerle.[44]

In terzo luogo, significa togliere la propria solidarietà e appoggio a tutto ciò che li riduce nello stato di povertà in cui si trovano, si tratti sia di strutture che di persone.

Un'ultima implicazione dell'opzione per i poveri reali riguarda il modo di vivere di coloro che intendono farla: essi sono sollecitati a cercare di adottare uno stile di vita consono con l'opzione fatta.

Aggiungiamo ancora a quanto fu detto che, proprio perché mette al centro della sua missione l'opzione per i poveri in vista della loro liberazione integrale, questa ecclesiologia accentua, come la *Gaudium et Spes*, la dimensione profetica della vita cristiana, a preferenza delle altre.[45]

4.2.2. Caratterizzazioni settoriali[46]

Il profilo sostanziale di questa «Chiesa dei poveri» resta ancora più nitidamente tratteggiato da una serie di accentuazioni che contribuiscono a dargli un maggiore realismo.

Anzitutto, per ciò che riguarda il *rapporto tra la Chiesa e Cristo* viene anche in questo modello rilevata la continuità nella linea del servizio, ma con connotazioni proprie. Infatti, la cristologia sulla quale poggia pone l'accento sul Gesù storico, a preferenza del Cristo della fede,[47] e sulla sua opzione per i poveri e gli emarginati.[48]

Conseguenza ecclesiologica di detta accentuazione è che poiché Gesù di Nazaret, il Cristo e Signore, nello svolgimento della sua missione di salvezza fece una tale opzione, la Chiesa, che vuole seguire i suoi passi, deve cercare di fare dei poveri reali e concreti i destinatari primi e privilegiati del suo servizio in ordine all'avvenimento del Regno di Dio (*DP* 1141).

Per quel che riguarda il *rapporto tra la Chiesa e il Regno di Dio*, oltre a ribadire la non coincidenza attuale tra i due e la totale relatività della prima al secondo, si sottolinea anche la prospettiva evangelica della priorità dei poveri concreti quali primi e privilegiati destinatari del Regno annunciato e promesso.[49]

Una Chiesa-serva-della-non-umanità è costituita, anzitutto dai poveri reali, e poi da tutti coloro che, pur non essendo tali, fanno propria la causa di questi poveri.

Nell'ambito poi del *rapporto tra Chiesa e salvezza* viene ancora ulteriormente specificata l'istanza collettiva e storica di quest'ultima, già sostanzialmente presente nel modello della *Gaudium et Spes*. Date poi le circostanze storiche in cui si trovano a vivere i poveri concreti in favore dei quali questa Chiesa fa l'opzione, circostanze che configurano una condizione di schiavitù a carattere strutturale, la salvezza viene pensata come liberazione integrale.[50]

Per ciò che riguarda il *rapporto tra i*

membri della Chiesa vengono accentuate fortemente le istanze di uguaglianza e di servizio fraterno fra essi, istanze mutuate dall'ecclesiologia di comunione; ma si insiste soprattutto sull'idea che i poveri sono i principali soggetti di ecclesialità. Una Chiesa-serva-della-non-umanità è costituita, infatti, anzitutto dai poveri reali, e poi da tutti coloro che, pur non essendo tali, fanno propria la causa di questi poveri. In questo senso, essa non è solo per i poveri e non sta solo *con* i poveri, ma è *dei* poveri.[51]

Infine, nell'ambito del rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, oltre a dare particolare rilevanza alle piccole comunità ecclesiali di base (CEB),[52] si ribadisce l'idea che deve essere ogni Chiesa locale, con a capo il suo vescovo, quella che deve fare sua e realizzare concretamente l'opzione per i poveri, tenendo conto delle condizioni reali in cui essi si incontrano (*DP* 647.706-707).

Deve essere ogni Chiesa locale, quella che deve fare sua e realizzare concretamente l'opzione per i poveri.

5. A MODO DI CONCLUSIONE

Dopo questa rivisitazione del processo vissuto dalla Chiesa nella ricomprensione del suo mistero, possiamo porci questa domanda: a quale modello ecclesiologico ispirare oggi la vita e l'azione della Chiesa, a tutti i suoi livelli?

La risposta a un tale interrogativo non può essere data all'insegna del soggettivismo personale o di gruppo. Non sarebbe guidata dalla fede ma dal proprio arbitrio. Chi vuole dare una risposta seria in ambito credente deve rifarsi anzitutto a criteri oggettivi che guidino l'opzione per qualcuno di essi a preferenza degli altri.

Quei criteri li ha forniti, nel periodo postconciliare, l'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI.[53] In essa il Papa, raccogliendo i risultati del Sinodo dei Vescovi del 1974 che ebbe come tema centrale l'evangelizzazione, indicò infatti i criteri basilari che devono presiedere e guidare l'annuncio del Vangelo e, di conseguenza, di tutti e ognuno dei suoi contenuti. Anche di quelli ecclesiologici. Essi sono la fedeltà al messaggio rivelato e la fedeltà al suo referente o interlocutore.[54]

La prima richiede di guardare verso il passato, ossia verso ciò che sul mistero della Chiesa è stato manifestato da Dio nella storia del suo dialogo salvifico con l'umanità, particolarmente nel momento culminante, la vicenda di Gesù Cristo; la seconda richiede di guardare verso il presente in cammino verso il futuro, ossia verso coloro ai quali tale rivelazione si rivolge oggi come a interlocutori, e quindi tenendo presenti le loro attese, le loro domande e le loro aspirazioni concrete.

Questa seconda fedeltà trovò adeguata espressione, negli anni che seguirono l'Esortazione Apostolica, nel termine «inculturazione».[55] Oggi, tuttavia, dando un passo ulteriore in avanti, si preferisce parlare di «constestualizzazione»,[56] un'operazione teologico-pastorale che ri-

chiede di prendere in seria considerazione il contesto storico degli interlocutori dell'annuncio e non solo la loro situazione culturale in senso stretto.

Tale contesto è costituito dalla situazione globale in cui vive e opera attualmente un determinato gruppo umano, segnata dall'insieme di tutte le principali componenti dell'esistenza umana, a cominciare da quella economica, e – seguendo – da quella sociale, politica, culturale e religiosa.

Si deve tener ancora presente che queste diverse dimensioni sono in genere strettamente collegate tra di loro, e che ognuna di esse influisce sulle altre. In certi momenti, tuttavia, qualcuna o alcune di esse diventano preponderanti e subordinano a sé le altre. Il contesto storico è quindi sempre connotato non solo dall'insieme delle menzionate dimensioni (e non solo da quella culturale), ma anche dal modo in cui vengono concretamente articolate tra di loro. Per coglierlo nella sua concretezza è di conseguenza necessario esaminare con attenzione il tipo di gerarchizzazione che viene stabilito di fatto tra di esse in una determinata società.

Se si vuole quindi essere fedeli alle autorevoli indicazioni dell'*Evangelii Nuntiandi* nell'ambito della nostra problematica, occorre esaminare fino a che punto l'assunzione dei differenti modelli ecclesiologici descritti si attenga ai due criteri da essa enunciati.

In realtà, il Vaticano II ha agevolato tale esame, dal momento che il suo impegno fondamentale consistette, come si è visto, nel tentativo di ricomprendere la fede di sempre, e quindi anche la realtà misteriosa della Chiesa, in fedeltà alla divina rivelazione ma mirando ad una sua presentazione confacente con le esigenze del mondo attuale.[57] Perciò, è sufficiente seguire il suo operato per trovare una guida sicura nella revisione da fare e nelle conseguenti opzioni da effettuare. Lo prendiamo quindi in considerazione passo dopo passo.

Il fatto che il Concilio abbia deciso di abbandonare il modello ecclesiologico di taglio prevalentemente istituzionale e giuridico che durava da secoli, è già un primo dato decisamente indicativo. Fa capire che tale modello, valido certamente per altre situazioni storiche, non è più valido al presente, e che quindi occorre lasciarlo da parte.

Rileviamo il fatto che molti membri della Chiesa sono oggi spontaneamente di tale parere, in ragione della loro sensibilità culturale. Tranne, naturalmente, quelli che appartengono a gruppi o movimenti che si rifiutano di accettare gli orientamenti conciliari, o sono coinvolti nel cosiddetto "riflusso" o ritorno nostalgico al passato.

Un secondo dato è che un buon numero di cristiani, soprattutto nel mondo cosiddetto sviluppato, si muovono, dietro la spinta delle loro Chiese locali, all'insegna dell'ecclesiologia di comunione. Anche perché la pastorale da esse organizzate li orienta in tale direzione. Essi sentono un forte bisogno di rapporti interpersonali che diano senso alla loro vita, e trovano nella Chiesa l'opportunità e lo spazio per soddisfarli, partecipando soprattutto alla vita e all'attività dei gruppi ecclesiali.

C'è però un terzo dato da tener presente: benché il modello comunionale sia stato proposto con forza e chiarezza nella *Lumen Gentium* e nella maggioranza degli altri documenti conciliari che dipendono da essa, il vero punto di arrivo del processo ecclesiologico conciliare fu la proposta del modello di Chiesa-serva-dell'umanità, abbozzato nella *Gaudium et Spes*[58] ed enunciato solennemente da Paolo VI il 7.12.1965. È questo, quindi, il modello della maturità conciliare. Una maturità relativa e provvisoria, ovviamen-

te, se si tiene conto dell'impostazione dinamica assunta dal Concilio stesso, sensibile alla condizione culturale odierna (cf *GS* 5c).

Si può così dire che, proponendo questo secondo modello, il Concilio raggiunse finalmente una reinterpretazione del mistero della Chiesa fedele al messaggio rivelato e agli uomini e alle donne d'oggi. Quest'ultimo, almeno a livello universale. Se quindi si vuole essere coerenti con i criteri dell'*Evangelii Nuntiandi* sopra enunciati, non si può continuare a mantenere oggi in vita il modello di Chiesa istituzione, ma neanche si può proporre semplicemente quello della Chiesa-comunione; occorre invece attuare quello della Chiesa-serva-dell'umanità. Ciò non significa ignorare o trascurare né gli aspetti istituzionali né le istanze comunionali privilegiati dai due modelli precedenti, ma assumerli all'interno di un progetto ecclesiologico globale in cui vengano orientati alla loro finalità transecclesiale.

Non si può continuare a mantenere oggi in vita il modello di Chiesa istituzione, ma neanche si può proporre semplicemente quello della Chiesa-comunione; occorre invece attuare quello della Chiesa-serva-dell'umanità.

Proporre agli uomini e donne un modello di Chiesa-comunione implica, di conseguenza, una fedeltà solo parziale alla loro domanda di senso. La appaga, indubbiamente, nella misura in cui viene incontro alle loro attese, ma non la educa. Un criterio pedagogico-pastorale di rilevante importanza è precisamente quello dell'educazione della domanda dell'interlocutore. Ci sono, infatti, delle domande mal poste, totalmente o parzialmente, che vanno rettificate perché mettono a rischio il bene totale di colui che le pone.

È il caso della domanda di comunione posta nel mondo ricco e benestante. Se viene semplicemente soddisfatta proponendo il modello ecclesiologico comunionale, essa non viene educata. La comunione ecclesiale, come ha fatto capire il Vaticano II passando dal primo modello al secondo, deve essere una comunione aperta al servizio dell'umanità nei suoi bisogni concreti. Pena la sua chiusura narcisistica. Solo una Chiesa «estroversa»[59] può educare ad una ecclesialità secondo gli orientamenti conciliari.

A tutto ciò è necessario aggiungere ancora un'osservazione di rilievo, che viene a precisare quanto si è appena finito di dire. La stessa *Gaudium et Spes*, nel chiudere le sue riflessioni, enunciava un orientamento carico di conseguenze. Affermava, infatti, che i temi da essa trattati erano per forza di cose generali, e che quindi richiedevano ulteriori specificazioni. E affidava alle Chiese locali il compito di riprenderli e di rielaborarli a partire dalle loro situazioni concrete (*GS* 91b). In altre parole, proponeva di calarli nel contesto storico delle Chiese locali.

Tale orientamento riguarda anzitutto lo stesso modello ecclesiologico da essa proposto. Abbiamo già fatto riferimento al modo in cui alcune Chiese del mondo povero hanno attuato tale orientamento. Esse si sono rese conto, con l'aiuto della *Populorum Progressio* di Paolo VI, che la *Gaudium et Spes*, descrivendo l'umanità a cui la Chiesa voleva consacrare il suo servizio evangelico, aveva in realtà avuto davanti ai suoi occhi solamente – o alme-

no prevalentemente – l'umanità in piena crescita e sviluppo di quel momento storico.

Quelle Chiese presero coscienza, quindi, che la Costituzione pastorale non dimostrava di essere sufficientemente consapevole che tale crescita e tale sviluppo si verificavano all'interno di un conflitto di proporzioni planetarie, nel quale e in forza del quale la maggior parte dell'umanità restava emarginata e risultava perdente. Fu questo il motivo per il quale – come si è detto – esse diedero vita ad un nuovo modello ecclesiologico, quello della Chiesa al servizio della non-umanità, fondamentalmente segnata dall'opzione preferenziale per i poveri concreti, e perciò detta anche «Chiesa dei poveri». Fu così che fecero fare ancora un passo in avanti al dinamismo del Vaticano II, portandolo al suo più alto grado di coerenza e concretezza.

Sembra essere questo, pertanto, il modello ecclesiologico che si adegua più pienamente ai criteri di fedeltà enunciati da Paolo VI, contestualizzando il mistero della Chiesa nella reale situazione mondiale odierna. Solo attuando tale modello si può dire che ci si trova nel dinamismo che lo Spirito ha impresso alla storia della Chiesa in questi ultimi tempi.

Non mancherà chi obietti che richiamare le Chiese del mondo ricco e sviluppato ad assumere e attuare tale modello significhi colonizzarle alla rovescia, costringendole ad adottare un modello che non risponde ai loro interlocutori, bisognosi soprattutto, come abbiamo visto, di trovare un senso alla vita per la strada della comunione. Quanto abbiamo detto più sopra è già sufficiente risposta a tale obiezione. La realtà di un mondo ingiustamente diviso in due non è una realtà di cui si devono fare carico solo le Chiese che ne sentono più direttamente il peso perché portano nel loro seno la maggior parte di coloro che ne soffrono più crudamente le conseguenze; è invece una realtà di cui si devono fare carico tutte le Chiese, anche quelle del mondo ricco e benestante. Altrimenti non potrebbero dirsi seguaci di quel Signore che, come il buon Samaritano, si chinò sull'uomo semimorto della parabola (*Lc* 10,30-37) per venire incontro alla sua reale situazione di bisogno.

La comunione ecclesiale deve essere una comunione aperta al servizio dell'umanità nei suoi bisogni concreti.

Ma oltre a questa illazione logica, ci sono le parole del Magistero papale che ne confermano la validità. Soprattutto quelle di Giovanni Paolo II, il quale non esitò ad affermare che l'opzione preferenziale per i poveri è un'opzione che appartiene a tutti e ognuno dei cristiani, senza eccezione, e che va fatta tenendo conto anche delle sue implicanze sociali a livello mondiale. Ecco le sue parole:

«La dottrina sociale della Chiesa, oggi più di prima, ha *il dovere di aprirsi a una prospettiva internazionale* in linea col Concilio Vaticano II, con le più recenti Encicliche e, in particolare, con quella che stiamo ricordando [la *Populorum Progressio*]. Non sarà, pertanto, superfluo riesaminarne e approfondirne sotto questa luce i temi e gli orientamenti caratteristici, ripresi dal Magistero in questi anni. Desidero qui segnalarne uno: *l'opzione, o amore preferenziale per i poveri.* È, questa, una opzione, o una forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa. Essa *si riferisce alla vita di cia-*

scun cristiano, in quanto imitatore della vita di Cristo, ma si applica egualmente alle nostre responsabilità sociali e, perciò, al nostro vivere, alle decisioni da prendere coerentemente circa la proprietà e l'uso dei beni. Oggi poi, *attesa la dimensione mondiale che la questione sociale ha assunto*, questo amore preferenziale, con le decisioni che esso ci ispira, non può non abbracciare le immense moltitudini di affamati, di mendicanti, di senzatetto, senza assistenza medica e, soprattutto, senza speranza di un futuro migliore: non si può non prendere atto dell'esistenza di queste realtà. L'ignorarle significherebbe assimilarci al "ricco epulone", che fingeva di non conoscere Lazzaro il mendico, giacente fuori della sua porta (*Lc* 16,19)».[60]

[1] «Ecclesia mysterium est, scilicet arcana res quae Dei praesentia penitus perfunditur, ac propterea talis est naturae, quae novas semper altioresque suipsius explorationes admittat» (*Discorso di apertura del secondo periodo conciliare*, 29.9.1963, in *Enchiridion Vaticanum I*, Bologna, Dehoniane 1976[10], n. 150*).

[2] Cf H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, Brescia, Queriniana 1972, IV/1, 267-346.

[3] Due interventi furono veramente decisivi al riguardo nel primo periodo del concilio, quelli del card. L. Suenens e del card. G.B. Montini. Tutti e due insistettero sull'idea che l'asse portante della riflessione conciliare doveva essere il tema della Chiesa (cf *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano, Polyglotta Vaticana 1971, I/IV, 222-225 e 291-294).

[4] Nel vol. *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo, Paoline 1985[2], il teologo S. Dianich spiega ciò che sono i modelli in questi termini: «Modelli sono immagini e quadri mentali in sé coerenti e completi, che vengono utilizzati come riproduzione in miniatura di realtà molto grandi e complesse, sì da essere facilmente utilizzabili nell'affrontare problemi di dettaglio insorgenti all'interno delle stesse realtà o ad esse conseguenti» (p. 80). Sui modelli ecclesiologici si veda l'ormai classico volume A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae 1975 (l'originale è inglese). Vedere anche V. CODINA, *Tres modelos de eclesiología*, in *Estudios Eclesiásticos* 58 (1983) 55-82; C. FLORISTÁN, *Modelli di Chiesa soggiacenti all'azione pastorale*, in *Concilium* 6 (1984) 127-138; J. LOSADA, *Modelos eclesiológicos y sus derivaciones en la evangelización y catequesis*, in *Actualidad Catequética* 19 (1979) 273-283; J.M. GONZÁLEZ RUIZ, *Modelos de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, in *Vida Nueva* 14 (1984) 23-30; T. O'MEARA, *Philosophical Models in Ecclesiology*, in *Theological Studies* 9 (1978) 3-21.

[5] Cf Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf 1970; DULLES, *Modelos* 5-47; FRIES, *Mutamenti* 83-301 (seguiremo principalmente queste opere nella descrizione che faremo, anche lì dove non indicheremo espressamente la fonte).

[6] Cf FRIES, *Mutamenti* 270-282: l'A. fa vedere come il modello di Chiesa che prevalse nei primi tre secoli fu quello di Chiesa-mistero.

[7] Cf A. ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica "Lumen Gentium"*, Bologna, Dehoniane 1974, 13-15.

[8] Cf K. HOFMANN, *Der "Dictatus papae" Gregors VII*, Paderborn, F. Schöningh 1933.

[9] Cf DULLES, *Modelos* 7; FRIES, *Mutamenti* 303-316.

[10] Cf G. GALEOTA (ed.), *Roberto Bellarmino arcivescovo di Capua, teologo e pastore della riforma cattolica. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Capua, 28 settembre - 1 ottobre 1988*, 2 voll., Capua, Istituto Superiore di Scienze Religiose 1990.

[11] Cf *Denzinger* 3058 e 3074-3075 rispettivamente.

[12] Cf ACERBI, *Da una ecclesiologia* 30-34; FRIES, *Mutamenti* 329-330. Vedere anche A. ANTÓN, *Lo sviluppo della dottrina della Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia, Paideia 1973, 38-72.

[13] È diventata classica, in questo contesto, la definizione di Chiesa data dal Bellarmino dopo il Concilio di Trento: «La Chiesa è la *società* degli uomini che professano la stessa fede, partecipano agli stessi sacramenti e vivono sotto il governo dei legittimi pastori» (*De controversiis* II, libro 3: *De Ecclesia militanti*, Napoli, Giuliano 1875, trad. e corsivo nostri). Vedere l'analisi che ne fa A. Dulles, in *Modelos* 6.

[14] Cf FRIES, *Mutamenti* 89-299 (per il Medio Evo); 304-309 (per Lutero); 322-324 (per la Scuola di Tubinga).

[15] Cf FRIES, *Mutamenti* 315-316; ACERBI, *Da una ecclesiologia* 33.

[16] Dice al riguardo H. Fries: «In vari modi la Chiesa cattolica-romana viene rappresentata [nell'arte barocca, espressione chiara di questa mentalità] come colei che trionfa sulle false dottrine, che avanza verso la vittoria, che troneggia sul furore impotente degli eretici, assisa sul carro trionfale» (*Mutamenti* 315).

[17] Cf ACERBI, *Da una ecclesiologia* 34.

[18] Si veda la chiara formulazione di tale concezione nell'Enciclica di Pio X, *Vehementer Nos* (11.02.1906), in *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906) 3.

[19] È notevole, in questo contesto lo sforzo fatto da S. Francesco d'Assisi per mettere, in evidenza il carattere fraterno di coloro che si associavano a lui. Egli creò delle comunità nelle quali il termine "fratello" acquistò un senso nuovo, anche nella sua dimensione strutturale. Cf M.D. CHENU, *Urbanizzazione e presenza della Chiesa*, in *Testimonianze* 7 (1971) 225.

[20] Si veda l'opera di A. OTTAVIANI, *Compendium iuris publici ecclesiastici*, Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana 1964[4].

[21] Si tratta, in realtà, più una nuova tappa *qualitativa* che cronologica, poiché, dal punto di vista cronologico, quell'atteggiamento intraecclesiale restò vivo fino alla fine del Concilio in non pochi dei suoi membri.

[22] Cf ACERBI, *Da una ecclesiologia* 34-39; O. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *La nuova coscienza della Chiesa e i suoi presupposti storico-teologici*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti, intorno alla Costituzione dommatica "Lumen Gentium"*, Firenze, Vallecchi 1965, 235-266.

[23] Cf M.D. CHENU, *Les signes des temps: réflexions théologiques*, in ID., *L'Eglise dans le monde de ce temps*. II. *Commentaires*, Paris, Cerf 1967, 205-225.

[24] Vedere l'opera, già sovente citata, di A. Acerbi. Essa vuole appunto far vedere come, nell'elaborazione della Costituzione, si sia passati da una concezione propria del primo modello sopra analizzato, al secondo che stiamo per analizzare.

[25] Y. CONGAR, *La Chiesa come popolo di Dio*, in *Concilium* 1 (1965) 19-43.

[26] Cf ACERBI, *Da una ecclesiologia* 57-59.495-498.

[27] Cf *ibid*. 195-200.485-508.

[28] Lo si trova con questo senso generale (non eucaristico) nei nn. 4, 7-9, 13-15, 18, 21-22, 24-25, 28-29, 41, 50, 52, 69.

[29] Cf H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana 1972; J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, Paris Beauchesne 1950, 217-232.

[30] Cf *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. "Un théologien en liberté"*, Paris, Le Centurion 1975, 177-180.

[31] Sulla storia della redazione della Costituzione pastorale cf R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale*, in Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, Parigi, Cerf 1967, II 33-127.

[32] *Enchiridion Vaticanum* I, n. 460* (il corsivo è nostro).

[33] È il titolo del volume di S. DIANICH, *Una chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta ecclesiologica contemporanea*, Cinisello Balsamo, Paoline 1987.

[34] Rappresentativo in questo senso è il movimento capeggiato dal vescovo Marcel Lefebvre, che finì col produrre uno scisma nella Chiesa postconciliare. Cf Y. CONGAR, *La crisi nella Chiesa e mons. Lefebvre*, Brescia, Queriniana 1976; G. CAPRILE, *Le "ragioni" di mons. Lefebvre*, Roma, Apes 1977; L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, Genova, Marietti 1991; B. TESSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebre*, Paris, Clovis 2000.

[35] Cf *AAS* 59 (1967) 257-299.

[36] Cf *Populorum Progressio* 56-61.

[37] Se si esaminano i principali documenti citati da Medellín si vedrà che sono la *GS* e *Populorum Progressio* ad essere i più frequenti.

[38] Il concetto – anche se non la dizione – si ritrova soprattutto il capitolo 14 di Medellín sulla *Povertà della Chiesa*.

[39] Cf L. A. GALLO, *Puebla ¿una propuesta eclesiológica con futuro?*, in *Salesianum* 44 (1982) 431-457.

[40] DP 30, citando GIOVANNI PAOLO II, *Discorso, inaugurale* III, in *AAS* 71 (1979) 201 (la versione italiana dell'EMI traduce: «ricchi sempre più ricchi *accanto* a poveri sempre più poveri»; fa scomparire in questo modo la natura conflittuale del rapporto denunciata dalle parole del papa).

[41] Tra le opere più recenti sull'argomento menzioniamo il volume di J. PIXLEY - C. BOFF, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas 1986.

[42] Della Terza Conferenza Episcopale Generale sono ormai diventati classici i volti della povertà descritti nel capitolo secondo della prima parte del suo documento (*DP* 31-39).

[43] Si veda l'invito del *Messaggio ai popoli dell'America Latina* nel *DP* n. 3 (nella sua parte finale).

[44] Afferma al riguardo G. Gutiérrez: «L'irruzione dell'altro, la percezione del mondo del povero, porta a una solidarietà attiva con i suoi interessi e le sue lotte. Questo impegno si traduce in volontà di trasformare l'ordine sociale che genera emarginati e oppressi» (G. GUTIÉRREZ, *La forza storica dei poveri*, Brescia, Queriniana 1981, 47).

[45] «In forza della consacrazione messianica del battesimo, il Popolo di Dio è inviato a servire la crescita del Regno in mezzo agli altri popoli. È inviato come popolo profetico, che annuncia il Vangelo e discerne la voce del Signore nella storia: an-

nuncia dove si manifesta la presenza del suo Spirito; denuncia dove il mistero d'iniquità è in azione con fatti e strutture che impediscono una partecipazione più fraterna alla costruzione della società o al godimento dei beni che Dio creò per tutti» (*DP* 267).

[46] Un'analisi più dettagliata di queste caratterizzazioni la si può trovare in A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme 1983, che seguiremo sostanzialmente nella nostra descrizione.

[47] Cf L. BOFF, *La fede nella periferia della Chiesa*, Assisi, Cittadella 1980, 27. Vedere anche J. SOBRINO, *Significado del Gesù storico nella cristologia latinoamericana*, in ID., *Gesù, in America latina. Suo significato per la fede e la cristologia*, Torino, Borla 1986, 90-123; ID., *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres como lugar teológico de la eclesiología*, Santander, Sal Terrae 1981, 146-147.

[48] Cf SOBRINO, *Gesù, in America latina* 7-28.

[49] Cf *DP* 1141. Vedere anche SOBRINO, *Gesù, in America latina* 222-226.

[50] Cf M. MANZANERA, *Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, Herder 1978; L. SÁNCHEZ, *Praxis salvífica de los cristianos y de la Iglesia*, Quito, Ed. Salesiana 1980 (estratto di dissertazione dottorale sulla concezione della salvezza, in G. Gutiérrez e L. Boff).

[51] Il *DP* ha recepito il tema del *potenziale evangelizzatore dei poveri* (n. 1147), nel quale si riflette l'idea di una Chiesa che non è solo per i poveri, né solo con i poveri, ma che è *dei* poveri. Si vedano al riguardo il già citato studio di QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología*, e quelli di I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Salamanca, Sígueme 1984, e di SOBRINO, *Resurrección*. Tutte e tre toccano in diverse forme e ripetutamente la tematica in questione. Dice, per esempio, I. Ellacuría: «La Chiesa dei poveri non è quella Chiesa che, essendo ricca e presentandosi come ricca, si preoccupa dei poveri; non è quella Chiesa che offre generosamente il suo aiuto ai poveri, ma resta fuori dal loro mondo. È piuttosto una Chiesa nella quale i poveri sono il *soggetto principale e il principio di strutturazione interna*. L'unione di Dio con gli uomini, così come si è realizzata in Gesù Cristo, è storicamente l'unione di un Dio che si è rivolto al mondo dei poveri. Perciò la Chiesa, essendo essa stessa povera e soprattutto dedicandosi principalmente alla salvezza dei poveri, potrà essere se stessa e potrà adempiere cristianamente la sua missione di sacramento universale di salvezza. Il modo di convertirsi cristianamente in segno efficace di salvezza e di liberazione per tutti gli uomini, è quello d'incarnarsi tra i poveri, dedicare loro in modo definitivo la propria vita e morire per essi» (*La Iglesia de los pobres*, in ID., *Conversión* 348-349, trad. nostra, corsivo dell'A.).

[52] Sulle CEB parlarono la Conferenza di Medellín nei seguenti documenti: *Giustizia* 20; *Pastorale d'insieme* 10-13; *Pastorale popolare* 3. 13. 14; *Catechesi* 10; *Movimenti di laici* 12. Inoltre l'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975) al n. 58; il *DP* (1979) ai nn. 9. 96. 98. 105. 125. 139. 261. 263. 368. 373. 617. 641. 643. 648. 850. 867. 1309; l'Esortazione Apostolica *Catechesi Tradendae* (1979) al n. 47; l'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* (1981) al n. 85; l'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (1988) al n. 26; l'Enciclica *Redemptoris Missio* (1990) al n. 51; il documento di Santo Domingo ai nn. 58. 61-63. 95. 106. 108. 210. 259; l'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa* (1995) al n. 89; l'Esortazione Apostolica *Ecclesia in America* (1999) al n. 73; l'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Asia* (1999) al n. 132; l'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Oceania* (2001) al n. 43.

Esiste inoltre una bibliografia molto abbondante sul tema. Ci limitiamo a citare alcune delle opere principali: 1) in ambito latinoamericano: M.C. DE AZEVEDO, *Comunidades eclesiales de base. Alcance y desafío de un nuevo modo de ser Iglesia*, Madrid, Atenas 1986; F. BETTO, *Lo que son las comunidades eclesiales de base*, Bogotá, CELAM 1981; L. BOFF, *Ecclesiogenesi. Le comunità ecclesiali di base reinventano la chiesa*, Torino, Borla 1978; F.L. COUTO TEXEIRA, *Comunidades Eclesiais de Base*, Petropolis, Vozes 1991; EQUIPO DE REFLEXIÓN – DEPARTEMENTOS Y SECCIONES DEL CELAM, *Las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina*, Bogotà, CELAM 1977; G. IRIARTE, *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base¿ Guía didáctica para animadores de las CEB*, Bogotà, Paulinas 1989; J. MARINS - T. TREVISAN - C. CHANONA, *Modelos de Iglesia. CEB en América Latina: hacia un modelo liberador*, Bogotà, CELAM 1976; J. MARINS ET ALII, *Llegará el día... La pequeña comunidad como realidad*, Bogotá, Paulinas 1991; 2) in ambito italiano: E. ALEOTTI, *Le comunità ecclesiali di base: ultime articolazioni della chiesa locale*, Napoli, s. ed. 1997; *Comunità ecclesiali di base e rinnovamento conciliare: atti XI Convegno nazionale delle comunità ecclesiali di base (CEB), Roma, 28 aprile-1 maggio 1985*, Bologna, Dehoniane 1985; A. FALLICO, *Le comunità ecclesiali di base*, Roma, Paoline 1982: A. SARCIÀ, *Le comunità ecclesiali di base (CEB) italiane. Un contributo al rinnovamento della pastorale in Italia*, Roma, P. Universitas Lateranensis 2001.

[53] Il testo ufficiale è pubblicato in *AAS* 68 (1976) 5-76.

[54] Vedere, soprattutto, i suoi nn. 3 e 4.

[55] Sul tema dell'inculturazione vedere, fra tanti altri, A. AMATO, *«Verbi revelati "accommodata praedicatio" lex omnis evangelizationis» (GS n. 44). Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione*, Roma,

Dehoniane 1991; F.V. ANTHONY, *Ecclesial praxis of inculturation. Toward an empirical-theological theory of inculturizing praxis*, Roma, LAS 1997; H. CARRIER, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma, P. Università Gregoriana 1990; *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1979; A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Brescia, Queriniana 1993; P. SCHINELLER, *A handbook on inculturation*, New York, Paulist Press 1990.

[56] Cf J. DUPUIS, *La teologia nel contesto del pluralismo religioso: metodo, problemi e prospettive*, in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma, LAS 1993, 10.

[57] Il Concilio Vaticano II venne convocato proprio a motivo di tale inquietudine. Giovanni XXIII diceva, effettivamente, nell'inaugurarlo: «Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità [...]. È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo»: *Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*, in *AAS* 45 (1962) 792; per l'italiano: *Enchiridion Vaticanum I*, nn. 53* e 55*.

[58] Sostiene A. Antón in un suo studio: «Nessun altro documento del Vaticano II ha influito in modo così decisivo sullo sviluppo dell'ecclesiologia postconciliare come la GS»: *L'ecclesiologia postconciliare*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo [1962-1987]*, Assisi, Cittadella 1988², I 383-384; e S. Dianich afferma: «Si va a finire che quest'ultimo documento [la *Gaudium et Spes*], il più criticato del Concilio, sia da destra che da sinistra, nonostante un suo non lieve anacronismo, si riveli come il più carico di conseguenze e *il più ricco di effetti nello sviluppo del pensiero ecclesiologico*»: *A che punto è l'ecclesiologia*, in *Concilium* 18 (1981) 160, corsivo nostro.

[59] Cf nuovamente il cit. S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta ecclesiologica contemporanea.*

[60] *Sollicitudo Rei Socialis* 42; corsivo nostro.

NOVITÀ

Luigi Guglielmoni - Fausto Negri

PERCHÉ TANTA SOFFERENZA?

Dentro il mistero del dolore

Il dolore è un'esperienza universale. Per questo tutte le filosofie e le religioni si sono poste il problema del male nel mondo. Questo libro propone riflessioni e ragionamenti, brevi frasi e racconti, testimonianze ed essenziali riferimenti biblici per arrivare a una maggiore comprensione del problema della sofferenza.
Ogni pagina può costituire lo spunto per la meditazione personale ma anche per una catechesi comunitaria.

Pagine 32. € 3,00

Luigi Guglielmoni - Fausto Negri

NEL PIANTO, CONFORTO

Fede e sofferenza. Preghiere e testimonianze

Il sussidio (ideale continuazione precedente) mette in risalto il fatto che, proprio davanti al dolore e al male di qualsiasi genere la fede manifesta tutta la sua forza, rivelandosi vera salvezza per l'uomo.
Il testo propone brevi riflessioni e suggerimenti di testimoni che hanno conosciuto bene la sofferenza, accompagnate da preghiere di lamentazione e di fiducia, i due atteggiamenti autenticamente cristiani davanti a Dio.

Pagine 32. € 3,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

LA CATECHESI ECCLESIALE. COME COMUNICARE LA CHIESA OGGI.
Indicazioni metodologiche

Emilio Alberich

In una prospettiva propriamente catechetica, diamo alcune indicazioni in vista di una adeguata progettazione e programmazione della «catechesi ecclesiale». È lo faremo precisando, nei confronti del tema "Chiesa", tre compiti fondamentali di ogni corretta programmazione pastorale e catechetica: 1) chiarire e formulare adeguatamente le *finalità e obiettivi* del percorso catechetico; 2) sceglierne e trattarne in forma soddisfacente i *contenuti*; e 3) ricavare indicazioni concrete su gli *itinerari* e i *metodi* più appropriati in una catechesi ecclesiale efficace.

1. OBIETTIVI E COMPITI DELLA CATECHESI ECCLESIALE

La prima questione riguarda la scelta e formulazione delle *finalità* e *obiettivi* di una catechesi sulla Chiesa correttamente intesa. È un primo passo importante, perché precisa gli scopi che vengono perseguiti e la direzione che deve prendere tutto il progetto operativo. Nel nostro caso non si tratta semplicemente di trasmettere la dottrina ecclesiologica, ma di individuare quei traguardi che corrispondono in qualche modo alle aspirazioni e bisogni degli uomini del nostro tempo.

Distingueremo anzitutto la *finalità* (meta ideale verso cui camminare) dagli *obiettivi* propriamente detti (mete più precise e raggiungibili). E tra questi, distingueremo pure i tre importanti livelli che impegnano il compito catechetico: quello *individuale* (obiettivi che riguardano le persone), quello comunitario (qualità delle comunità da costruire) e la prospettiva *ecclesiale* (il progetto di Chiesa da promuovere).

1.1. A livello *individuale*: quali traguardi sono da raggiungere?

1.1.1. La finalità della catechesi ecclesiale: l'acquisto e approfondimento di un maturo e responsabile «sensus ecclesiae»

Tra i compiti di ogni catechesi si trova certamente l'interiorizzazione del «*senso della Chiesa*»: *amore* sincero, senso di *appartenenza* e di *identificazione* con la comunità ecclesiale.

Ora, la catechesi ecclesiale deve tendere all'interiorizzazione di un «sensus

ecclesiae» maturo, adulto, vale a dire, senza i tratti *infantilizzanti* e *acritici* che tante volte si hanno nei confronti dell'istituzione.[1] Avere questo senso della Chiesa in forma adulta, coi tratti tipici della «seconde naïveté»,[2] sarà un efficace antidoto contro la dissafezione, il soggettivismo esasperato, il relativismo, il disimpegno, la sottomissione acritica di tanti nostri contemporanei.

Un giusto atteggiamento di appartenenza e di fedeltà alla Chiesa non esclude il rispetto delle esigenze proprie dell'adulto: capacità di discernimento, senso di relativa autonomia, spirito critico costruttivo.[3] E sembra urgente, oggi, favorire in forma equilibrata e responsabile questo tipo di rapporto con la realtà ecclesiale, anche per superare lo stato diffuso di disaffezione e di distanza dalla Chiesa di tanti cristiani del nostro tempo. Forse in questo modo sarà possibile evitare il fenomeno, oggi frequente, della fuga verso la "soggettivizzazione" esasperata della propria esperienza cristiana, in aperto contrasto con le indicazioni del magistero ufficiale.

1.1.2. Obiettivi specifici della catechesi ecclesiale

Nella formulazione degli obiettivi di una efficace catechesi ecclesiale è bene distinguere, come si è soliti fare, il livello *cognitivo* della conoscenza, rappresentazioni e convinzioni da approfondire; il livello *affettivo-attitudinale* degli atteggiamenti e sentimenti da maturare; e il livello *attivo-comportamentale* dell'azione o condotta da promuovere.

a) A livello prevalentemente *cognitivo*

A proposito delle idee, conoscenze e convinzioni riguardanti il tema ecclesiale, due obiettivi sembrano avere particolare rilevanza nella situazione odierna:

– Correggere l'*immagine* negativa della Chiesa, legata alla sua *crisi di credibilità.*

Nella sua dimensione ecclesiale, la catechesi si sente spesso coinvolta nel *giudizio negativo* di cui è oggetto la Chiesa stessa, specialmente in alcuni suoi aspetti storici e istituzionali. La *crisi di credibilità* della Chiesa, reale o percepita come tale, si ripercuote anche nella credibilità della catechesi:

«Nel contesto culturale europeo, l'immagine della Chiesa nella società attuale costituisce un freno enorme per l'impresa catechetica. Lo possono constatare tutti i giorni gli animatori della catechesi».[4]

La Chiesa viene percepita oggi, molto spesso, come ostacolo per la catechesi. Nei suoi confronti, soprattutto negli aspetti istituzionali, è frequente trovare atteggiamenti di contestazione, di dissenso, oppure di indifferenza, di disaffezione. Le accuse più frequenti sono note: pesantezza istituzionale, centralismo esasperato, legalismo, attaccamento al potere, clericalismo, demonizzazione del mondo e della cultura, autosufficienza, paternalismo, antifemminismo, ecc.

La Chiesa viene percepita oggi, molto spesso, come ostacolo per la catechesi.

Anche all'interno del corpo ecclesiale e da parte di "persone di Chiesa" si possono trovare espressioni preoccupate che denunciano una grave crisi di autenticità e di credibilità della Chiesa nella situa-

zione attuale. Teologi e pastoralisti parlano di «inverno ecclesiale» (K. Rahner), del disagio di tanti credenti di fronte a quella che appare «una istituzione dominata dall'inerzia e bloccata dalla paura».[5]

– Rivedere e aggiornare le *rappresentazioni* sulla Chiesa, mistero e istituzione.

Se ci interroghiamo su ciò che pensa la gente in generale quando si parla della Chiesa, appaiono anzitutto in prima linea i suoi aspetti istituzionali e organizzativi. Ciò che la gente percepisce in primo luogo è l'apparato, l'istituzione, l'organizzazione che gravita attorno a Roma e si estende per tutto il mondo. La Chiesa sono il Papa e il Vaticano, i vescovi, documenti e encicliche, le parrocchie, i preti, rigide norme morali, palazzi episcopali, curie e prelati, ecc. Di tutte queste cose parlano di solito i giornali. A questo si allude di solito quando si dice che qualcuno è a favore o contro la Chiesa, o quando si commenta il pensiero della Chiesa, o quando si fa riferimento ai rapporti tra Stato e Chiesa, ecc. Siamo in linea con quanto la catechesi tradizionale insegnava sulla Chiesa, soprattutto a partire da S. Roberto Bellarmino, che ne metteva in primo piano la dimensione visibile e istituzionale, affermando che «è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, del regno di Francia o la repubblica di Venezia».[6]

Ci troviano certamente di fronte ad una visione unilaterale, incompleta, deformante. Non appare in modo alcuno il lato invisibile, interiore e spirituale, del mistero della Chiesa. Sfugge in questo modo il nucleo più profondo della realtà ecclesiale: il carattere di «mistero» voluto da Dio, di disegno salvifico, di progetto arcano che palpita nel cuore dell'evento ecclesiale. Non appaiono i principali concetti e immagini che caratterizzano la Chiesa nella sua identità più profonda: popolo di Dio, Corpo di Cristo, sacramento universale di salvezza, ecc.

Agli occhi di molti, la Chiesa si presenta, nella sua configurazione locale, parrocchiale, come un luogo o agenzia di servizi religiosi, specialmente di sacramenti. È il versante organizzativo, devozionale e cultuale dell'esperienza ecclesiale di molti uomini e donne di oggi. Di qui la necessità, anche per mezzo della catechesi, di interiorizzare una visione adeguata e aggiornata della realtà ecclesiale.

b) A livello *affettivo-attitudinale*

Nel campo degli atteggiamenti, sentimenti e disposizioni personali, ecco alcune acquisizioni da assicurare in ordine all'interiorizzazione di un maturo «sensus ecclesiae»:

– *Aderire* nella fede al mistero della Chiesa: *«credo Ecclesiam».*

C'è chi sostiene che, con ogni probabilità, questo articolo del *Credo* sia il più discutibile e problematico di tutto il Simbolo apostolico. Così si esprime, per esempio, il catechismo tedesco degli adulti:

«Nessun'altra affermazione di fede suscita come questa tanta incomprensione, riluttanza, anzi ostilità. Anche molti cattolici praticanti hanno difficoltà con la Chiesa. Non pochi di essi dicono: "Gesù sì; la Chiesa no". La prima riserva contro la Chiesa deriva dalla convinzione che la Chiesa avrebbe tradito il messaggio originario di Gesù».[7]

Probabilmente la maggior parte dei credenti non pensa a ciò che dice – «Credo la Chiesa» – quando recita il *Credo*. Che senso può avere credere a una realtà

che viene percepita, conosciuta, criticata? Come può essere oggetto di fede una realtà visibile, socialmente controllabile, ben nota nelle sue articolazioni e nelle sue imprese?

L'istituzione ecclesiale ha perso molto del suo influsso e tra i fedeli si appanna ogni volta di più il senso di appartenenza al corpo della Chiesa.

È questo un dato costante nella visione dei nostri contemporanei. Lo confermano i sondaggi e ricerche sociologiche: è molto cresciuta nella nostra società, specialmente tra i giovani e nonostante le apparenze, la dissafezione verso la Chiesa. L'istituzione ecclesiale ha perso molto del suo influsso e tra i fedeli si appanna ogni volta di più il senso di appartenenza al corpo della Chiesa. Persino tra i cattolici praticanti si osserva spesso un atteggiamento di riserva personale, di affiliazione *light* che permette ad ognuno di amministrare con una certa libertà le credenze e norme di condotta che l'istituzione ecclesiale incarna e trasmette.

Nessuna meraviglia perciò se si parla oggi, a proposito della Chiesa, di grave «crisi di credibilità». E risulta difficile allora parlare di *fede* nella Chiesa precisamente quando la sua *credibilità* viene messa in questione.

– Passare dalla «*aderenza*» passiva all'«*adesione*» consapevole.

La crescita e maturazione del «sensus ecclesiae» possono essere descritte come passaggio progressivo dall'«*aderenza*» all'«*adesione*», vale a dire, dalla sottomissione materiale e acritica alla fedeltà responsabile:

«Una delle prime sfide ecclesiali della catechesi degli adulti consiste dunque nel modo in cui essa concepisce l'appartenenza alla Chiesa. Quando resta fedele al suo cammino proprio, la catechesi non considera i cristiani come semplici oggetti di socializzazione, ma come soggetti della loro propria fede e attori della vita ecclesiale. Per dirla altrimenti, la catechesi "lavora" l'appartenenza alla Chiesa facendola passare dalla semplice aderenza (che è una forma di appartenenza "naturale") all'adesione (che è un atto spirituale)».[8]

– Vivere nella Chiesa lo spirito *ecumenico* e l'impegno nella causa dell'*unità dei cristiani*.

La causa dell'unità deve diventare un assillo di ogni credente, convinto che la divisione dei cristiani è uno scandalo intollerabile e che il cammino verso la comunione piena non va raggiunto soltanto a base di incontri di vertice, o ripetendo le solite preghiere una volta all'anno, ma anche attraverso l'azione costante di tutti i credenti, impegnati nel dialogo, nella collaborazione, nella creazione di una mentalità che favorisca gli sforzi per l'unità. Dovremmo far sì, nella nostra catechesi ecclesiale, che la passione per la causa ecumenica non sia portata avanti soltanto da alcuni volonterosi o specialisti, ma diventi un tratto comune presente in tutti i cristiani che maturano nella fede.

– Essere aperti al *dialogo* e all'*accettazione dell'altro*.

Il pluralismo culturale e religioso proprio del nostro tempo chiede a tutti i credenti

di affermare e irrobustire la propria identità religiosa, non più in contrapposizione agli altri (di altre culture o religioni), ma *con gli altri*, in atteggiamento di grande apertura, di sincero dialogo, di consapevolezza dei valori che anche gli altri portano con sé. La dimensione ecclesiale della catechesi trova qui un importante banco di prova, dovendo dimostrare di essere capace di superare la abituale visione ecclesiocentrica e un certo spirito di autosufficienza, per promuovere cristiani convinti sì della propria appartenenza e identità religiosa, ma capaci altresì di apertura e di dialogo con tutti, nella convinzione che da tutti è possibile imparare qualcosa, anche riguardo alla propria religiosità, e che a tutti è possibile dare qualcosa, a partire dal nostro patrimonio spirituale e religioso.

c) A livello *attivo e comportamentale*

Se dal terreno delle idee e degli atteggiamenti passiamo ora a quello dell'azione e della condotta, alcuni obiettivi da raggiungere possono essere espressi così:

– Più che «(re-)integrare nella Chiesa» (o «ri-entrare nella Chiesa»), stimolare il *rinnovamento* della Chiesa.

Scopo della catechesi non può essere solamente quello di «integrare nella Chiesa»: oggi si deve parlare piuttosto di «fare la Chiesa», di «costruire Chiesa»,[9] di fare della catechesi, specialmente con gli adulti, «un mezzo di riforma permanente della Chiesa».[10] In questo senso, la catechesi può e deve fornire occasioni di creare spazi nuovi di esperienza cristiana, espressioni nuove di una Chiesa più attenta alle esigenze delle persone e più disposta al cambiamento. È questa un'esigenza particolarmente sentita nel lavoro pastorale con i cosiddetti «ricominciantì» («recommençants»), con coloro cioè che, essendosi allontanati dalla fede e dalla Chiesa, provano a un certo momento il desiderio di ritornarvi, di riprendere il movimento della fede, ma in forma rinnovata, in una riscoperta che ha tutto il sapore della sorpresa e della creatività. Per questi non si può trattare semplicemente di un «*ritorno all'ovile*», ma di poter vivere nuove forme stimolanti di vita cristiana e di vita ecclesiale. Anche nel lavoro con i catecumeni si fa sentire questa fondamentale esigenza: nell'esperienza francese si ama dire che «non si tratta di integrare i catecumeni nella Chiesa quanto piuttosto di far nascere la Chiesa nei catecumeni».

– Optare per la *partecipazione* e la *corresponsabilità.*

Una tradizionale concezione clericale della Chiesa ha abituato tanti cristiani ad un atteggiamento di passività di fronte ai pastori, atteggiamento che d'altronde viene anche considerato comodo, perché esime dall'impegno e dalla responsabilità. Una vera maturazione del senso della Chiesa deve portare invece i credenti a sentirsi partecipanti e corresponsabili nella comune missione di tutto il popolo di Dio.

– Vivere la tensione *verso il Regno*, verso la realizzazione dei suoi valori, al *servizio del mondo* (più che «al servizio della Chiesa»).

Ma, d'altra parte, il senso dell'impegno e della corresponsabilità non deve riguardare soltanto la sfera intraecclesiale dei servizi e ministeri all'interno della comunità. Un vero «senso di Chiesa», nello spirito dell'ecclesiologia rinnovata, deve spingere i cristiani a guardare il campo del mondo come spazio per la co-

struzione dei valori del Regno: l'amore, la vita, la giustizia, la pace, ecc. Essere quindi nella Chiesa, ma non tanto al servizio della Chiesa quanto soprattutto *al servizio del mondo*, con mentalità universale, impegnati nella costruzione di una società che si avvicini il più possibile al grande progetto del Regno di Dio.

1.2. Compiti e obiettivi *in prospettiva ecclesiale*

Dalla considerazione personale, individuale, possiamo ora ragionare in termini collettivi, comunitari, precisando quali obiettivi la catechesi dovrebbe perseguire in funzione della Chiesa come tale. Indichiamo quelli che sembrano più urgenti:

– Promuovere un *progetto rinnovato* di Chiesa (ecclesiologia *di comunione e di servizio*).

I nostri sforzi per annunciare o catechizzare sulla Chiesa saranno vani se non siamo capaci di far vivere e sperimentare un modello rinnovato di Chiesa, se non siamo portatori di *un progetto convincente di Chiesa.* È determinante, nello sforzo per rendere credibile il suo mistero, far balenare un orizzonte ecclesiologico capace di entusiasmare e di nutrire la speranza, un progetto di Chiesa stimolante e convincente per gli uomini e donne di oggi.

C'è da sperare che il famoso *terzo millennio* permetta di vedere più chiaramente le deformazioni del *secondo*, soprattutto in campo ecclesiologico. Gli ultimi mille anni hanno esasperato unilateralmente gli aspetti istituzionali e gerarchici della Chiesa, con tratti e caratteristiche che oggi vengono giustamente messi in questione. I primi secoli del cristianesimo (che peraltro non vanno mitizzati) ci possono aiutare, in questo senso, ad assicurare meglio l'unità e pluralità ecumenica, a valorizzare effettivamente le Chiese locali, a un esercizio del papato molto più rispettoso della collegialità, a vivere un cristianesimo più decisamente incarnato nelle culture e popoli della terra, a realizzare con più forza la corresponsabilità e la comunione all'interno delle comunità ecclesiali.[11] Tutto questo potrà rendere più facile e più comprensibile ai credenti la professione di fede ecclesiale: «credo la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica».

Il progetto di Chiesa da promuovere può essere sintetizzato nelle linee innovatrici del Concilio Vaticano II, che possiamo concentrare in due espressioni: ecclesiologia di *comunione* ed ecclesiologia di *servizio.*

Il progetto di Chiesa da promuovere può essere sintetizzato nelle linee innovatrici del Concilio Vaticano II, che possiamo concentrare in due espressioni: ecclesiologia di comunione ed ecclesiologia di servizio.

• Ecclesiologia *di comunione*: La Chiesa è essenzialmente una «*comunione*», una fraternità, una comunità di persone uguali in dignità (cf *LG* 32), tutte corresponsabili e attive, tutte partecipanti, pur in forme diverse, all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. Una Chiesa per-

ciò che deve superare decisamente il clericalismo,[12] la pesantezza istituzionale, la mancanza di dialogo e comunicazione, e soprattutto le diverse forme antievangeliche di *discriminazione*, specialmente nei confronti dei poveri, dei laici e delle donne.

Questa realtà, ancora ben lungi dall'essere entrata nella mentalità di tanti cristiani, appare minacciata almeno da due posizioni estreme e unilaterali: il *clericalismo* che accentua la distanza tra clero e laicato e il *settarismo* di tante «chiese parallele» che si chiudono nella particolarità della propria esperienza e del proprio reale o preteso «carisma».

• Ecclesiologia *di servizio*: la Chiesa conciliare si è dichiarata «serva dell'umanità».[13] Non più identificata col Regno di Dio, ma del Regno «germe e inizio» in terra (cf *LG* 5). Essa vede la propria missione come un «servizio» disinteressato, nel nome e nello spirito del Vangelo, perché l'umanità tutta si avvicini il più possibile all'ideale del Regno e ai suoi valori (vita in pienezza, verità, giustizia, amore, pace).

Pensiamo all'ideale di una Chiesa in stato di servizio, tutta protesa verso la causa del Regno.

Pensiamo all'ideale di una Chiesa *in stato di servizio*, tutta protesa verso la causa del Regno, meno ripiegata su se stessa e più posseduta dalla passione per le sorti dell'umanità; una Chiesa più decisamente al servizio del mondo e della sua salvezza, senza nostalgie di potere o di prestigio come nell'epoca della cristianità.[14] Si oppongono a questa visione le svariate forme dell'*ecclesiocentrismo*, che spingono la Chiesa a vivere china su se stessa, preoccupata di difendere i propri interessi, e l'*orizzontalismo*, che rischia invece di ridurla a un'impresa filantropica di beneficienza o di promozione sociale.

– Favorire la causa *ecumenica* (verso l'*Una sancta*).

La Chiesa, le Chiese, devono essere aiutate a mettersi in stato di «conversione ecumenica», attraverso la *conversione* sincera alle esigenze del Vangelo e il superamento coraggioso di resistenze inveterate e dell'attaccamento rigido e acritico alla propria «*identità*» cristallizzata.[15]

Qui si apre un compito fondamentale al quale la catechesi deve dare un suo rilevante contributo. Il cammino ecumenico non potrà avanzare se i cristiani e le loro Chiese non imparano a distinguere bene il nucleo irrinunciabile della fede da tante incrostazioni storiche che si sono aggiunte nell'arco della propria tradizione e che sono diventate ostacolo insuperabile nel cammino verso l'unità.

Dobbiamo ricordare che, a questo riguardo, non basterà dedicare nella catechesi qualche momento o lezione al tema dell'ecumenismo. Se è importante procurare una corretta conoscenza della storia e le vicende del movimento ecumenico (catechesi *sull'ecumenismo*), è tutto l'ambito della catechesi ecclesiale che deve risultare impregnato di sensibilità e riferimento alla grande causa dell'unità ecumenica (catechesi *ecumenica*). Questa dimensione trasversale onora la centralità e importanza dell'ecumenismo nella vita della Chiesa:

«L'ecumenismo, il movimento a favore dell'unità dei cristiani, *non è soltanto una qualche "appendice"*, che s'aggiunge all'attività tradizionale della Chiesa. Al con-

trario, esso appartiene organicamente alla sua vita e alla sua azione e deve, di conseguenza, pervadere questo insieme ed essere come il frutto di un albero che, sano e rigoglioso, cresce fino a raggiungere il suo pieno sviluppo».[16]

– Promuovere la creazione di nuove *comunità* ecclesiali.

Partiamo dalla convinzione che la catechesi ecclesiale deve essere un fattore importante di promozione e maturazione di «*comunità adulte nella fede*», autentiche e sane, capaci di rinnovare in profondità il tessuto comunitario della Chiesa. Si tratta cioè di «creare comunità cristiane vive, comunità-segno, comunità testimoni di fede, creare nuovi luoghi perché crescano queste comunità centrate sulla condivisione della fede o sulla preghiera o sull'impegno sociale».[17]

Ma si tratta anche di un compito non facile. Oggi si constata nella Chiesa un pullulare di nuove *forme di comunità*: gruppi, movimenti, «comunità di base», e si ama anche dire che la comunità cristiana del futuro dovrà essere una «comunità di comunità», nel rispetto del pluralismo e della comunione.[18] Ma la realtà concreta appare molto lontana dall'ideale: comunità divise, lacerate; tensioni tra posizioni differenti; mancanza di comunicazione e di dialogo all'interno della Chiesa; assolutizzazioni e spirito settario da parte di non pochi gruppi e movimenti; forme ambigue di esaltazione emotiva e di culto della personalità; dispersione operativa; ecc.[19] Si è potuto dire che, invece di «comunità di comunità» abbiamo a che fare spesso con tanti «arcipelaghi di comunità». Sono situazioni e problemi che impegnano anche l'apporto di una adeguata catechesi ecclesiale.

– Superare il *clericalismo* e la pesantezza *istituzionale.*

Sono aspetti ben noti del rinnovamento ecclesiologico del Vaticano II. Al suo interno sottolineiamo due istanze oggi molto sentite nella nostra società: liberare la parola nella Chiesa e stimolare la corresponsabilità, superando ogni forma di discriminazione.

- «*Liberare la parola*» nella Chiesa

La partecipazione di tutti al ministero profetico di Cristo deve portare concretamente alla promozione nella Chiesa di una autentica *opinione pubblica* e alla riattivazione effettiva del «*sensus fidei*» del popolo di Dio, in modo che tutti si sentano e siano *soggetti* di parola.

Oggi si ama anche dire che la comunità cristiana del futuro dovrà essere una «comunità di comunità».

Attorno a queste importanti istanze ecclesiologiche, spesso disattese, cresce oggi la consapevolezza del ruolo che può e deve svolgere la catechesi, specialmente degli adulti:

«D'altronde, quando è fedele al suo intento profondo, che è quello di attualizzare la parola di Dio nell'esistenza dei credenti, la catechesi degli adulti è uno dei luoghi privilegiati nei quali si elabora la tradizione vivente della Chiesa [...] Così, in questo processo, i credenti non sono semplici ricettori passivi di una parola autorizzata. Insieme, essi procedono al discernimento comunitario di quella "verità che è in gestazione nella vita del popolo di Dio". Così intesa, la catechesi degli adulti può diventare il luogo per eccellenza nel quale si affina il *sensus fidelium*».[20]

In questa prospettiva, la catechesi ecclesiale non si riduce ad essere semplice strumento di trasmissione di un deposito predefinito e immutabile, ma diventa luogo di elaborazione e di riflessione attiva sulla stessa tradizione della Chiesa.

• *Stimolare nella Chiesa la* corresponsabilità, *superando ogni forma di* discriminazione

La "corresponsabilità", oltre a costituire oggi un valore cui tengono molto i nostri contemporanei, è anche un tratto caratteristico dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II. È un valore che deve portare la comunità cristiana a onorare i diversi *carismi* e *ministeri* di cui è dotata.

La "corresponsabilità" è un tratto caratteristico dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II.

La catechesi può e deve puntare alla promozione effettiva di forme diverse di corresponsabilità e al discernimento dei ministeri nel popolo dei credenti. In questo senso possiede una funzione *vocazionale* di grande portata e si pone nella Chiesa come uno strumento particolare per la crescita di comunità impegnate e re-sponsabili. Deve in particolare contribuire al riconoscimento dell'importanza e del ruolo del *laico* nella Chiesa e al superamento dell'attuale *discriminazione della donna.*

Per il raggiungimento di questi obiettivi c'è ancora tanto da fare, data la visione ecclesiologica che considera la Chiesa divisa in due settori, quello attivo e responsabile (gerarchia, pastori) e quello passivo del popolo cristiano, semplice "oggetto" delle cure pastorali del primo. La non assimilata visione ecclesiologica conciliare porta spesso il lavoro catechetico, anche con gli adulti, a forme infantilizzanti e deludenti, che non rispondono alle attese ed esigenze legittime dei credenti di oggi.[21]

Va sottolineata, in questo contesto, l'importanza e la gravità del *problema della donna* nella Chiesa di oggi, dove non si è arrivati ad una formula soddisfacente che attui effettivamente la proclamata dignità e parità della condizione femminile.

In questo settore può svolgere un ruolo determinante una catechesi seriamente impostata e aperta alla soluzione del problema. Anzi, la catechesi deve sentirsi a questo riguardo particolarmente responsabile, data la prevalenza dell'elemento femminile nel suo ambito, sia tra le fila dei catechisti sia nel terreno specifico dell'attività catechistica.

È molto importante, nell'azione pastorale e nella catechesi, delineare bene l'orizzonte ecclesiologico verso il quale si è orientati, con la scelta consapevole di un progetto di Chiesa stimolante e convincente per i cristiani di oggi. E se è vero che ogni processo catechetico deve promuovere *la fedeltà alla Chiesa*, non va dimenticato che questa fedeltà non riguarda soltanto la Chiesa del *passato* e del *presente* (la Chiesa cioè così come è stata e così come oggi è), ma anche la *Chiesa del futuro*, vale a dire, come deve essere, come può essere desiderata e sognata da quanti vi appartengono e la vogliono più vicina all'ideale evangelico.

2. I CONTENUTI DELLA CATECHESI ECCLESIALE

Prendiamo ora in considerazione il problema dei *contenuti* del processo catechetico in riferimento al tema della Chiesa. Non si tratta di passare in rassegna le istanze ecclesiologiche già presentate sopra, né di fermarsi a considerare tanti temi sulla Chiesa che, a seconda delle circostanze, dovranno pur entrare nei diversi percorsi di catechesi ecclesiale. Ci limiteremo ad offrire alcuni accorgimenti di tipo metodologico a proposito dei criteri di scelta e di gestione dei contenuti catechistici.

2.1. La Chiesa: più che un contenuto, una *dimensione*

Va detto anzitutto che la Chiesa, prima di essere un tema di catechesi, deve essere considerata una *dimensione essenziale* del messaggio cristiano. Non basta perciò parlare della Chiesa in qualche parte dell'itinerario catechetico: il riferimento ecclesiale riguarda tutti i punti del messaggio cristiano, essendo una delle sue *dimensioni fondamentali*, insieme a quella cristologica, trinitaria, storico-salvifica, sacramentale, escatologica, ecc.[22]

2.2. Aggiornamento *teologico e pastorale*: per una immagine rinnovata di Chiesa

La crescita nella fede ecclesiale richiede uno sforzo di mentalizzazione per cambiare e ringiovanire la propria immagine della Chiesa. Pur riconoscendo che più che di discorsi eloquenti si tratta soprattutto di permettere esperienze concrete di un modo nuovo di essere Chiesa, è anche rilevante il modo con cui viene illustrato ed esposto il *contenuto* stesso della fede ecclesiale.

Due principali compiti si annunciano in proposito: essere *oggettivi* nella presentazione del volto divino e umano della Chiesa, e garantirne il *rinnovamento* teologico e catechetico, nella linea della svolta ecclesiologica del Vaticano II.

Il nostro modo di parlare della Chiesa deve lasciar trasparire la sua identità teandrica profonda. Non vanno ignorati i suoi tratti umani, anche troppo umani, ma senza perdere di vista la sua vita e il suo mistero, le cui radici affondano nel mistero stesso di Dio e del suo proget-

Due principali compiti si annunciano: essere oggettivi nella presentazione del volto divino e umano della Chiesa, e garantirne il rinnovamento teologico e catechetico.

to di salvezza. La Chiesa, nonostante i suoi difetti, rimane sempre la sposa di Cristo, redenta per sempre dal suo sangue; rimane pur sempre il tempio dello Spirito e il segno voluto da Dio – sacramento universale di salvezza – per annunciare e testimoniare il suo disegno di amore verso gli uomini.

Per questo, nel fondo di ogni discorso sulla Chiesa deve vibrare un sentimento sincero *di fede e di amore*.

Di *fede*, perché sappiamo che il mistero della «ekklesía», della «una sancta», supera i limiti angusti della visibilità ec-

clesiale. Di *fede*, perché crediamo nel piano misericordioso del Padre che, malgrado le apparenze, conduce il suo popolo verso la riuscita completa alla fine dei tempi.

Ma anche *di amore*, perché ci sentiamo sempre figli della madre che ci ha generato alla vita di fede e di grazia, pietre vive del tempio dello Spirito. Nel seno della famiglia ecclesiale, abbiamo il diritto di vivere oggi come figli *adulti* sì, ma pur sempre figli grati e affettuosi, capaci di mantenere anche un atteggiamento critico, sempre però con animo costruttivo e sincera partecipazione filiale.

Orbene, poiché la Chiesa rimane sempre un'istituzione fatta di uomini e radicata nella storia, *non bisogna aver paura della verità*, né esitare allorché si tratta di applicare alla Chiesa le normali chiavi interpretative e valutative offerte oggi dalle scienze teologiche e umane. Non è onesto invocare il mistero o la dimensione divina della Chiesa per nasconderne o giustificarne i difetti e infedeltà. I Padri della Chiesa e tanti teologi hanno dimostrato in proposito una grande libertà e «parresìa», come attesta, per esempio, la nota espressione di S. Ambrogio «casta meretrix», ripresa nei nostri tempi da von Balthasar. D'altra parte, il nostro discorso sulla Chiesa dovrebbe stimolare la tensione e la speranza verso la realizzazione piena del progetto di Dio.

Esperienze stimolanti di comunione, partecipazione, corresponsabilità. È questo il modo migliore di comunicare un'immagine rinnovata di Chiesa.

2.3. Ricerca di *sintonia culturale* con l'uomo contemporaneo

L'ambito ecclesiologico è anche interessato nel *dialogo fede-cultura*, soprattutto riguardo ad alcuni valori e istanze molto sentite nella nostra epoca: la serietà *storica*, la *democrazia*, il desiderio di *partecipazione*, il riconoscimento dei diritti umani (anche all'interno della Chiesa), il riconoscimento della dignità e uguaglianza della *donna*, il *pluralismo*, il ruolo dell'*opinione pubblica*, la capacità *critica* e auto-critica, ecc. Sono istanze e valori che storicamente si sono affermati spesso al di fuori della Chiesa, a volte nonostante l'opposizione della Chiesa. Ora, nella misura in cui la Chiesa viene accusata, a ragione o a torto, di opporsi a tali valori o anche solo di mostrarsi meno decisa nell'affermarli, si acuisce una frattura che reca grande danno alla crescita della fede e all'interiorizzazione di un maturo senso di Chiesa. Ci vuole perciò una sincera opera di reimpostazione della coscienza ecclesiale e il coraggio di affrontare i problemi che l'attuale situazione richiede. È un compito delicato e difficile, ma necessario. Forse possiamo individuare nella mancata risposta a questi problemi una delle cause determinanti della contestazione e dissaffezione di tanti nostri contemporanei nei confronti della Chiesa.

Anche nella catechesi ecclesiale è importante perciò superare «il dramma della nostra epoca», vale a dire, la separazione tra fede e cultura.[23] È la scommessa del dialogo della Chiesa con la cultura moderna, col mondo operaio, coi giovani, con le nuove correnti intellettuali e politiche, con le diverse forme di emarginazione. Si tratta di riallacciare un contatto con tanti settori nei quali la

Chiesa appare «particolarmente assente»[24] e di ritrovare un linguaggio che dica qualcosa di significativo ai nostri contemporanei. In una catechesi veramente «adulta» dovrebbe diventare realtà l'anelito di fare della fede e della Chiesa una casa «intellettualmente abitabile».[25]

2.4. Attenzione particolare ad alcune *problematiche ecclesiali* di grande *attualità*

Alcuni temi e problemi, riguardanti la realtà ecclesiale, toccano in modo speciale la sensibilità del mondo attuale e meritano perciò attenzione preferenziale nella nostra attività catechetica. Ecco una rassegna esemplificativa:

- il rapporto tra *istituzione e carisma* nella Chiesa;
- la *salvezza* fuori della Chiesa;
- l'esercizio dell'*autorità* (specialmente del *papato*) e della *collegialità*;
- *unità e pluralità* nella Chiesa: la valorizzazione delle Chiese *particolari e locali*;
- l'impegno *ecumenico*: dalle parole ai fatti;
- *immutabilità e novità* nella Chiesa: ciò che deve permanere e ciò che può cambiare;
- *verità e errore, santità e peccato* nella Chiesa;
- la Chiesa nel mondo e nella storia: il rapporto tra missione «*spirituale*» e impegno «*temporale*»;
- il ruolo e la dignità del *laico* e della *donna* nella Chiesa: una situazione insoddisfacente;
- la «*Chiesa dei poveri*»; ecc.

3. ITINERARI E METODI PER LA CATECHESI ECCLESIALE

Il nostro terzo argomento riguarda le indicazioni concrete sugli *itinerari* e i *metodi* più appropriati in una catechesi ecclesiale efficace.

Come in ogni itinerario catechetico, anche la catechesi ecclesiale ammette una *grande varietà di metodi.* Ma è possibile mettere l'accento su alcune vie privilegiate per avvicinarsi agli obiettivi della catechesi ecclesiale.

3.1. Fare *esperienze* (micro-esperienze) convincenti di Chiesa

Possiamo domandarci: come viene vissuta, nella realtà, la Chiesa? che esperienza effettiva di Chiesa fanno i nostri contemporanei?

Certo, non si deve generalizzare. Ci sono certamente tante esperienze positive: a livello di comunità locale, di Chiesa universale, assemblee e incontri di grande impatto, belle esperienze di comunione e di solidarietà, sacerdoti e religiosi esemplari, prese di posizione e documenti coraggiosi, ecc. Però, quante volte la gente vede la Chiesa come qualcosa di lontano, a molta distanza dai problemi reali, culturalmente chiusa in un mondo inaccessibile di dogmi e di precetti! Quante volte gli uomini hanno subito la Chiesa più come un peso che come un'istanza liberatrice, specialmente nel terreno delle norme morali!

Una ricerca fatta in Italia sull'esperienza religiosa dei giovani lascia a questo riguardo un'impressione piuttosto negativa. Alcuni sperimentano la realtà ecclesiale «come il contrario di un'autentica esperienza religiosa», come un luogo dominato dal «senso di imposizione» e da un «clima di mancanza di libertà».[26] Sono tanti i motivi di tensione tra la Chiesa e gli uomini di oggi; si è detto persino che essere adulto nella Chiesa è diventato un sogno difficile da realizzare,[27] e che ci sono persone che si sentono più lontane dalla Chiesa man mano che avanzano in un cammino di crescita nella fede.[28]

È importante perciò che, in un percorso catechetico, si possano fare *autentiche esperienze positive di Chiesa*, col carattere di immediatezza, di globalità e di valenza educativa che ogni autentica esperienza comporta.

Più in particolare:

■ Esperienza della comunità ecclesiale come *soggetto e luogo* della catechesi. La catechesi oggi non può più rifugiarsi nella stretta cerchia dei alcuni «adetti ai lavori» o catechisti. Deve essere tutta la comunità, solidalmente, ad apparire e agire come soggetto responsabile della formazione cristiana di tutti i suoi membri. Ed è questa una fondamentale esperienza ecclesiale che i nostri cristiani hanno il diritto di poter vivere.

■ Esperienze positive e convincenti dell'esercizio delle essenziali *funzioni ecclesiali* o *segni evangelizzatori: amore-servizio* (*diaconia*: testimonianza di un modo nuovo di servire e di amare), *comunione-fraternità* («*koinonia*»: un modo nuovo di convivere e di stare insieme come fratelli e sorelle), *annuncio-testimonianza* («*martyria*»: proclamazione di una parola liberante, della buona notizia del Vangelo), *celebrazione-preghiera* (*liturgia*: celebrazione cristiana della liberazione e la salvezza integrale in Cristo).

■ Esperienze stimolanti di *comunione, partecipazione, corresponsabilità*. È questo il modo migliore di purificare le rappresentazioni e di comunicare un'immagine rinnovata di Chiesa, nella linea della ecclesiologia di comunione voluta dal Concilio.

3.2. Onorare la dimensione ecclesiale e comunitaria dei *sacramenti*, nella *pastorale sacramentale* e nel processo di *iniziazione cristiana*

Nella prassi attuale della pastorale sacramentale, specialmente nel processo tradizionale di iniziazione cristiana dei bambini e ragazzi, occorre ricuperare e mettere in evidenza la dimensione comunitaria ed ecclesiale dei sacramenti, troppo spesso ridotti a celebrazioni familiari o a riti vissuti individualmente. Si pensi, per esempio, alla *prima comunione*, che molti fanciulli vivono per «ricevere Gesù nel proprio cuore»: non si tratta soltanto di fare comunione con Gesù, si deve fare comunione anche con la comunità, nella quale si viene incorporati. E così pure la *confermazione*, che tradizionalmente, attraverso la partecipazione del vescovo, ha voluto proprio mettere in evidenza la sua portata ecclesiale.

3.3. Vivere nelle *celebrazioni* e nel *culto* il mistero della «Una Sancta»

Sappiamo che nella liturgia e in tutto l'insieme delle celebrazioni cristiane viene significato e vissuto il misterio, visibile e invisibile, della Chiesa. A volte in un modo quanto mai eloquente, come nella veglia pasquale, allorché la ce-

lebrazione dei battesimi rende visibile la maternità e fecondità della «*ecclesia mater*». O come nella Pentecoste, memoriale della fondazione della Chiesa. O nelle feste della Madonna e dei santi, incarnazioni storiche e testimonianze eloquenti della santità della Chiesa.

In fondo, ogni celebrazione cristiana, e in particolare l'Eucaristia, è celebrazione e manifestazione della Chiesa. Ma, che cosa capita effettivamente? che esperienza ecclesiale fanno i nostri cristiani quando vanno a messa o frequentano i sacramenti? Non è facile dare una risposta: probabilmente bisognerebbe distinguere tante situazioni diverse, e non mancano certamente esperienze positive di celebrazioni vive, espressive, capaci di creare comunione e di rinsaldare la coscienza ecclesiale. Ma spesso purtroppo, per i nostri cristiani, l'esperienza celebrativa rivela piuttosto il volto di una Chiesa clericale, formalista, massificata; oppure un'immagine spettacolare e trionfalista, come quando i media trasmettono le solenni funzioni in Vaticano o le adunate oceaniche attorno al Papa e simili.

Ora, anche a livello simbolico e rituale è importante vivere con intensità e permettere una esperienza profonda della realtà ecclesiale. Tutta la prassi liturgica e paraliturgica (feste, sacramenti, riti, devozioni) dovrebbe costituire una *convincente esperienza di Chiesa.*

Abbiamo bisogno di una liturgia viva, festiva, simbolicamente parlante, bella dal punto di vista artistico, espressione eloquente dei diversi aspetti della vita ecclesiale: comunione, contemplazione, solidarietà, sollecitudine per il mondo, per i poveri, ascolto adorante della Parola evangelica, professione aperta di fede, gioia di sapersi popolo di Dio in missione.

Soprattutto l'*eucaristia* deve essere il luogo per eccellenza della celebrazione dell'unità e della tensione verso la realizzazione del Regno. Persino tra persone divise ideologicamente, o separate da interessi contrari, sarà necessario, in nome della fede comune, poter celebrare insieme nell'eucaristia «l'unità impossibile ma necessaria»,[29] persino tra avversari politici. Una celebrazione che permetta di sognare il superamento delle frontiere e degli steccati divisori, tra poveri e ricchi, tra superiori e sudditi, tra popoli che oggi si odiano.

Ogni celebrazione cristiana, e in particolare l'Eucaristia, è celebrazione e manifestazione della Chiesa.

3.4. Fare esperienza di dialogo e collaborazione *ecumenica*

In prospettiva ecumenica è importante poter manifestare e celebrare l'unità sospirata, ma altresì la «koinonia» già esistente, anche se imperfetta, tra le diverse Chiese e confessioni cristiane. La mentalità e le prassi ecclesiali dovranno fare dei passi avanti a questo riguardo, mostrando ed esprimendo anche nella preghiera e nella celebrazione unitaria una coscienza più viva della riconciliazione nella diversità, in tensione verso la piena comunione. Come è detto nella costituzione conciliare, la liturgia è da considerare «culmen et fons»: non soltanto «culmen», cima, punto di arrivo; ma anche «fons», *sorgente*, punto di partenza verso una pienezza ancora da raggiungere.

3.5. Vivere *esperienze straordinarie e forti* di comunione ecclesiale

Specialmente coi giovani: la dinamica pedagogica di un autentico itinerario

«iniziatico» con i giovani richiede normalmente la presenza di *esperienze forti, coinvolgenti*, di condivisione e di solidarietà, possibilmente con la partecipazione di altri giovani. In questi casi il potenziale maturante del gruppo si moltiplica e si rinforza grazie all'efficacia, alla densità e alla qualità impattante dell'esperienza vissuta insieme, specie se di relativa lunga durata. Si pensi, per esempio, alle straordinarie esperienze delle Giornate Mondiali della Gioventù, ai raduni di Taizé, alle Pasque giovanili, ai pellegrinaggi a Chartres, a Czestochowa, a Javier, a Luján, ecc. Oppure anche alle esperienze più consistenti e impegnative del volontariato, a momenti particolari e locali vissuti insieme, come i campi-scuola, le attività oratoriane, i centri giovanili, ecc. Questi luoghi e momenti di intensa condivisione esperienziale raggiungono spesso la densità e la portata di vere esperienze *iniziatiche*, capaci di segnare e trasformare, anche in modo duraturo, la vita delle persone.

[1] Il Colomb dice nella sua riflessione sulla catechesi degli adulti: «Sembra che alcuni siano convinti che l'obbedienza più perfetta o più facilmente ottenuta sia quella dei "*minores*", cioè l'obbedienza cieca nelle sue motivazioni oggettive»: J. COLOMB, *Al servizio della fede. Manuale di catechetica*, vol. 2, Torino-Leumann, Elledici 1970, 405.

[2] Con questa espressione P. Ricoeur descrive la fede che ha lasciato la sponda della *première naïveté* ed è passata al vaglio della critica e accoglie di nuovo, con una profondità maggiore, i valori, i simboli e le tradizioni ai quali si era un tempo attaccati, dopo averli purificati. Cf P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier 1960, 323-332.

[3] Il documento dei vescovi spagnoli: COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Catequesis de adultos. Orientaciones pastorales*. Madrid, Edice 1991, n. 170, auspica una catechesi che promuova negli adulti il senso di gratitudine verso la Chiesa, ma aggiunge: «questa gratitudine non esclude un sano atteggiamento di *critica positiva* che dei credenti possono e devono avere di fronte alle deficienze della Chiesa».

[4] A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*. Paris, Cerf 1990, 341.

[5] J. MARTIN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid, Paulinas 1993, 10.

[6] Cit. in: C. FLORISTÁN, «Chiesa», in: C. FLORISTÁN - J.J. TAMAYO (edd.), *Concetti fondamentali del cristianesimo*, vol. 1, Roma, Borla 1998, 180-193; qui 185.

[7] CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Catechismo cattolico degli adulti. La confessione di fede della Chiesa*, Cinisello Balsamo, Paoline 1988, 281.

[8] CENTRO NAZIONALE DELL'INSEGNAMENTO RELIGIOSO IN FRANCIA (ed.), *Formazione cristiana degli adulti. Una guida teorico-pratica per la catechesi*, Bologna, Dehoniane 1988, 32.

[9] E. LEPERS, *Nécessité d'une catéchèse d'adultes dans l'Eglise?*, in *Catéchèse* 21 (1981) 82, p. 10.

[10] D. EMEIS, *Zum Zielspektrum theologischer Erwachsenenbildung*, in *Erwachsenenbildung* 21 (1975) 161-163.

[11] Cf N. TANNER, *Was the Church too Democratic? Councils, Collegiality and the Church's Future*, Bangalore, Dharmaram Publications 2003.

[12] «Insomma, la promozione dei laici nella Chiesa, così come la chiede il Concilio, esige che il clero abbandoni ogni clericalismo o paternalismo risultante dalla presunzione per cui soltanto i "chierici" conoscono il mistero cristiano»: J. COLOMB, *Al servizio della fede. Manuale di catechetica*, 405.

[13] Paolo VI, discorso di conclusione del Concilio, 7.12.1965.

[14] Cf L.A. GALLO, *Una chiesa al servizio degli uomini*, Torino-Leumann, Elledici 1987; S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricera sulla svolta ecclesiologica contemporanea*, Cinisello Balsamo, Paoline 1987.

[15] Cf GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese. Identità e cambiamento nella dinamica comune*, Bologna, Dehoniane 1991.

[16] GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Ut unum sint* (25.5.1995), 20.

[17] OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUEBÉC, *Les nouveaux défis de l'éducation de la foi des adultes au Québec*, Montréal, Fides 1988, 32; 41-42: «Exigence d'un milieu communautaire».

[18] Cf CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997, n. 258.

[19] Cf E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici 2001, 228-230 («Criteri di autenticità e sintomi patologici dei gruppi e comunità ecclesiali»).

[20] CENTRO NAZIONALE DELL'INSEGNAMENTO RELIGIOSO IN FRANCIA (ed.), *Formazione cristiana degli adulti*, 32.

[21] Cf P. SCABINI, «Obiettivi della pastorale catechistica degli adulti», in: ID. (Ed.), *Catechesi per*

cristiani adulti. Proposte ed esperienze, Roma, Paoline 1987, 93.

[22] Cf E. ALBERICH, «Dimensioni della catechesi», in ISTITUTO DI CATECHETICA [...], *Dizionario di Catechetica*, Torino-Leumann, Elledici 1986, 211-212; N. BUSSI, *Il mistero cristiano. Breve introduzione allo studio e alla presentazione del cristianesimo*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992.

[23] PAOLO VI, *Esortazione apostolica Evangelii Nuntiandi* (8.12.1975), 20.

[24] COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Madrid, Edice 1983, 52.

[25] J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización*, Santander, Sal Terrae 1988, 154-155.

[26] Cf L. GALLO, «Il senso di Chiesa», in: M. MIDALI - R. TONELLI (edd.), *L'esperienza religiosa dei giovani. 2/3 Approfondimenti*, Torino-Leumann, Elledici 1996, 120.

[27] Cf N. METTE, *Erwachsen-sein-können in der Kirche - nur ein Wunschtraum?*, in *Katechetische Blätter* 116 (1991) 232-234.

[28] Cf D. PIVETEAU, *Langages et catéchèse*, in *Catéchèse* 21 (1981) 82, p. 58.

[29] È l'espressione dei vescovi francesi nel documento: *Per una pratica cristiana della politica* (30.10.1972).

NOVITÀ

Henri Derroitte (cur.)

CATECHESI E INIZIAZIONE CRISTIANA

Il manuale parte dal dato di fatto che sul concetto di iniziazione oggi sono evidenti alcune nette evoluzioni.
La prima evoluzione: la catechesi non è più limitata ai concetti di istruzione e insegnamento, ma diventa una formazione cristiana integrale.
La seconda evoluzione è la conseguenza di un'insistenza su una nozione da mantenere (la specificità della catechesi d'iniziazione) e una pastorale da inventare che porti a un cammino di iniziazione e re-iniziazione per tutti.
La terza evoluzione vede l'iniziazione alla vita cristiana non più limitata esclusivamente alla preparazione ai sacramenti ma ampliata alla proposta di percorsi adattati alle varie età ed esperienze delle persone, e a un contesto pluralistico, multi-religioso e multi-spirituale.
Quest'opera, dopo aver affrontato la questione con approcci teologico, psicologico e teologico, analizza le implicazioni catechetiche e pastorali di una riflessione che mira a rinnovare l'iniziazione articolandola sulle attese di oggi restando fedeli alla ricca tradizione.
Il curatore, Henri Derroitte, docente di catechetica e di metodologia pastorale all'Istituto Internazionale Lumen Vitae (Bruxelles) e direttore dell'omonima rivista, in questo volume ha raccolto i contributi di alcuni tra i più autorevoli docenti ed esperti di catechetica a livello internazionale.

Pagine 160. € 13,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

LA MEMORIA NELLA CATECHESI

La catechesi è «*memoria*», ci ha detto il *Messaggio al popolo di Dio* diffuso a conclusione del Sinodo del 1977 sulla catechesi: memoria degli eventi fondanti e normativi della vita cristiana, raccolti nella Scrittura, sintetizzati nel Simbolo, trasmessi fino a noi anche attraverso molti altri documenti della fede e "attualizzati" in senso forte nella liturgia (cf n. 9).
La lezione sinodale sembra conoscere oggi un momento di rinnovata attenzione, poiché assistiamo al crescente ricupero della catechesi intesa come *narratio historiae salutis*. Un ricupero indubbiamente controcorrente rispetto all'orientamento dell'attuale temperie culturale, notoriamente poco attenta alla memoria storica.
Di catechesi come "memoria" si è occupato il *XIV Religionspädagogisches deutsch-italienisches Treffen: Kulturelles Gedächtnis in den Religionen* (XIV Incontro italo-tedesco di pedagogia religiosa: la memoria storica nel contesto della pedagogia religiosa e della catechesi), svoltosi a Berlino dal 18 al 22 settembre 2005.
Del simposio riportiamo qui di seguito due relazioni. La prima, del prof. ***Stephan Leimgruber***, approfondisce l'analisi della *memoria* nell'insegnamento religioso alla luce della dimensione "memoriale" che è costitutiva delle tre grandi religioni abramitiche. Quanto il docente tedesco asserisce – stante la situazione della Germania – a proposito dell'insegnamento religioso *scolastico*, può essere sostanzialmente applicato alla catechesi ecclesiale intesa in senso stretto.
Il secondo intervento, del catecheta ***Salvatore Currò***, sollecita ad una catechesi capace di valorizzare la "memoria" attraverso l'interessante e ben fondata proposta di una pedagogia «della traccia».

L'APPRENDIMENTO ANAMNETICO NELLE RELIGIONI ABRAMITICHE.
Spunti dalla pedagogia religiosa

Stephan Leimgruber

Nel rapido cambiamento del nostro tempo alcune categorie apparentemente nuove quali "ricordo storico", "fare memoria di", "storia" acquistano un nuovo significato.

L'esperienza rivela inoltre che non è possibile liberarsi dalla propria biografia come se si trattasse di un vestito o disfarsene come se fosse un peso: si tratta assai più di accettarla ricavandone delle conseguenze per la vita oggi e imparare al meglio dalle esperienze fatte. Sigmund Freud era convinto che per la salute dell'anima è necessario richiamare la memoria dei sogni. I nostri contemporanei richiedono di prendere sul serio il grande tesoro di esperienza che si manifesta nella memoria storica, spesso già scolpita nella pietra o fissata in monumenti commemorativi.

La didattica della religione vede, nell'apprendere seguendo il filo della memoria storica un grande potenziale di futuro, poiché in questo modo si possono trovare importanti lezioni dagli errori commessi nel passato.

Colpisce inoltre la grande rilevanza per la vita che la memoria storica riveste nelle tre religioni che si rifanno ad Abramo.

1. LA PROBLEMATICA

Negli ultimi decenni è tornata la consapevolezza della grande rilevanza che riveste la memoria storica. Attraverso un continuo riferimento alle impressioni precedenti e l'elaborazione delle esperienze fatte, noi configuriamo la vita presente in vista del futuro. Certo, la "memorizzazione meccanica" nell'epoca del computer è diventata ormai una specie di culto. Ad ogni modo, senza un riferimento globale alla memoria storica non c'è comprensione di sé né identità personale, non c'è possibilità di orientarsi o di situarsi correttamente nella vita e nella comunicazione.

In questa cornice, praticando un ap-

proccio integrato, la moderna ricerca sulla memoria storica cerca di acquisire conoscenze psicologiche, neurologiche e psicoterapeutiche riguardanti la memoria. La memoria del passato non è più vista come un sistema chiuso, ma appare sempre più come una struttura aperta nelle condizioni mutevoli del tempo. Il processo della memoria storica è sottomesso alla ricerca scientifica.

Per ciò che riguarda il corretto atteggiamento da assumere riguardo alla memoria storica, c'è stata e c'è tuttora una polemica politica: basta pensare a quanto è accaduto attorno alla realizzazione architettonica di un monumento nella città di Berlino e quindi riguardo al modo corretto di conservare la memoria delle persone assassinate durante la seconda guerra mondiale. Quanto, proprio in questo contesto, possa essere esplosiva la memoria del passato lo si può vedere nei tentativi di minare alla radice la memoria collettiva della società circa gli orrori dei campi di sterminio del nazismo, mettendo in dubbio l'enorme quantità di testimonianze e racconti dei sopravvissuti.

Già, a partire dagli anni 1970 la categoria "memoria" è entrata nel discorso della teologia politica, quando Johann Baptist Metz– autore del testo di base *La nostra speranza* del sinodo di Augsburg – in collegamento con la teologia narrativa richiedeva una "cultura della memoria storica". Con l'espressione "cultura della memoria storica" egli intende un attento considerare il passato, tale da provocare cambiamenti nell'atteggiamento e nell'agire. Non basta quindi limitarsi a un semplice ricordo esteriore, ma il ricordo deve essere nello stesso tempo uno stimolo per realizzare l'identità personale. L'apprendimento a partire dalla memoria storica è un apprendimento comprensivo, che scruta il passato, ed è pieno di conseguenze per un futuro migliore. La narrazione di un evento storico è un percorso didattico appropriato per rendere presente e comunicare la memoria storica.

L'apprendimento a partire dalla memoria storica dovrebbe anche essere oggetto di seria riflessione a servizio della didattica della religione, permettendo di illuminare nuovi aspetti di realizzazione e di configurazione della propria identità. Tale cammino, partendo da eventi biografici, culturali e religiosi, che fanno parte della memoria storica, deve cercare di costruire collegamenti con Dio, giacché la nostra storia deve essere messa in collegamento con Lui.

L'apprendimento a partire dalla memoria storica è un apprendimento comprensivo, che scruta il passato, ed è pieno di conseguenze per un futuro migliore.

2. CHIARIMENTO DI ALCUNI CONCETTI

"Memoria" (dal greco *anamnesis*) significa – come già in Platone – la rievocazione di cose che già si sapevano o il rendere nuovamente presenti esperienze vissute prima. Mentre "amnesia" indica la dimenticanza di esperienze sto-

riche o vuoti della memoria storica, e "anamnesi" per lo psicoterapeuta in dialogo con un paziente si riferisce alla preistoria di una patologia, l'espressione «apprendimento a partire dalla memoria storica» significa rievocare, rendere presenti, meditare eventi passati, con lo scopo di trarne delle conseguenze per il presente e il futuro. Si tratta del «confronto veritiero e corretto con il passato proprio e altrui, come pure della sfida di modificare il modo di pensare e di sentire».[1] Si tratta quindi di una rielaborazione creativa di esperienze biografiche, culturali e religiose in vista di cambiamenti sul piano degli atteggiamenti e del comportamento. Già nel quinto libro di Mosè si afferma: «Ricorda i giorni del tempo antico, medita gli anni lontani»[2]... L'apprendimento sul filo della memoria storica intende rendere presente un segmento storico per rifletterci sopra, per riconoscere gli errori commessi, per imparare da ciò ed essere liberati per un nuovo modo di agire.

L'apprendimento sul filo della memoria storica intende rendere presente un segmento storico per rifletterci sopra, per riconoscere gli errori commessi, per imparare da ciò ed essere liberati per un nuovo modo di agire.

Nel contesto della teologia politica, Johann Baptist Metz parla perciò di "un ricordo pericoloso", per il fatto che quel particolare passato è scomodo per l'uomo d'oggi e dovrebbe mettere in questione il suo comportamento. In particolare il ricordo di Gesù Cristo è pericoloso, per il fatto che proprio le antiche usanze e gli antichi rapporti di potere non vengono confermati, in quanto Gesù ha fatto l'opzione in favore dei poveri e si è messo dalla parte di chi non ha diritti, di coloro che sono squalificati o messi al confine, come i bambini e le donne. Quel «ricordo pericoloso» di Gesù obbliga anche il cristiano contemporaneo a mettersi di fronte all'interrogativo con chi "vengo a patti", e se ciò è compatibile con le opzioni di Gesù.

Una «cultura che fa leva sulla memoria storica» significa quindi per Metz[3] un confronto appropriato con il passato, che nello stesso tempo si oppone alla dimenticanza e contesta l'abituarsi alla catastrofe. In breve, una cultura che coltiva la memoria storica conduce alla conversione e al cambiamento. Metz richiede insistentemente di coltivare una attenta e appropriata attenzione a quegli eventi storici che possano servire da ammonimento per la generazione presente. A questo scopo sono utili anche le espressioni artistiche nell'architettura, nella letteratura, nella musica e nelle arti figurative, che tengono vivo per le successive generazioni un particolare ricordo storico.

Una cultura che coltiva la memoria storica conduce alla conversione e al cambiamento.

L'espressione "memoria collettiva" (*collettive memory*) si riferisce al tesoro dell'esperienza che la storia lascia dietro a sé. Anche qui occorre pensare a un apprendimento globale in vista del presente

e del futuro. Non basta limitarsi a una semplice informazione circa i fatti, né a una pura assimilazione cognitiva di conoscenze scientifiche. Al contrario, bisogna lasciarsi interrogare dai diversi eventi o frammenti che provengono dalla memoria collettiva, e interrogarsi sulle motivazioni che vi stanno dietro. Entra qui in scena la «intelligenza emotiva»[4] che si interroga circa i moventi e tenta di giungere a un confronto con il dolore e il sentimento, in modo tale da avere rilevanza per il futuro.

L'accesso didattico per eccellenza all'apprendimento che fa leva sulla memoria storica è costituito dalla narrazione. Incontriamo nuovamente Johann Baptist Metz che, in contrapposizione al predominio della teologia discorsiva, ha insistito sulla necessità di una teologia narrativa. Con la formula «Atene o Gerusalemme?» egli ha attirato l'attenzione sul fatto che già da sempre Israele ha dato la preferenza alla narrazione della storia della salvezza, mentre la teologia cristiana, posta a confronto con la filosofia greca e il pensiero giuridico romano, necessariamente ha dovuto affermarsi in maniera discorsiva, trascurando o sottovalutando sovente il valore della narrazione. Ha dimenticato soprattutto che Gesù stesso si esprimeva narrando storie, e che egli insegnava usando immagini, metafore e parabole.

3. ASPETTI ANTROPOLOGICI DELL'APPRENDIMENTO A PARTIRE DALLA MEMORIA STORICA

«Sono tutte azioni che compio interiormente nell'enorme palazzo della mia memoria. Là dispongo di cielo e terra e mare insieme a tutte le sensazioni che potei avere da essi, tranne quelle dimenticate. Là incontro anche me stesso e mi ricordo negli atti che ho compiuto, nel tempo e nel luogo in cui li ho compiuti, e nei sentimenti che ebbi compiendoli. Là stanno tutte le cose di cui serbo il ricordo, sperimentate di persona o udite da altri. Dalla stessa copiosa riserva traggo via via sempre nuovi raffronti tra le cose sperimentate o udite e sulla scorta dell'esperienza credute; non solo collegandole al passato, ma intessendo sopra di esse anche azioni, eventi e speranze future, e sempre a tutte pensando come a cose presenti. "Farò questa cosa, farò quell'altra", dico fra me appunto nell'immane grembo del mio spirito, popolato di tante immagini di tante cose; e l'una cosa e l'altra avviene. "Oh, se accadesse questa cosa, o quell'altra!"; "Dio ci scampi da questa cosa, o da quell'altra!", dico fra me, e mentre lo dico ho innanzi le immagini di tutte le cose che dico, uscite dall'unico scrigno della memoria, e senza di cui non potrei nominarne una sola».[5]

L'uomo in quanto capace di ricordare è costituito nella possibilità di comprendere se stesso, il mondo e il tempo.

In questo testo vediamo quale enorme importanza Agostino attribuisca al ricordo e agli eventi conservati nella memoria. La memoria è come un immenso spazio in cui la persona può nuova-

mente incontrare nello spirito la sua percezione del mondo di una volta, le cose e le persone e persino se stessa.

Indipendentemente dal tempo è possibile realizzare un collegamento tra il presente e il passato. Si verifica un nuovo vissuto, una nuova esperienza. La comprensione e l'inserimento nella storia diventano possibili. La possibilità di ricordarsi costituisce una struttura fondamentale dell'esistenza umana. L'uomo in quanto capace di ricordare è costituito nella possibilità di comprendere se stesso, il mondo e il tempo. E ciò costituisce anche la differenza fondamentale rispetto alle possibilità quasi illimitate della memorizzazione elettronica di un PC, ed ugualmente rispetto ai ricordi dell'animale che sono legati all'istinto. Senza il ricordo storico l'uomo non può comprendere se stesso.

Il passo delle *Confessioni*, citato sopra, mette inoltre in evidenza fino a che punto la memoria è un processo costruttivo, di tipo selettivo, attivo e connettivo. Ciò che è stato dimenticato si sottrae alla possibilità del ricordo, ciò che rimane, secondo gli studi moderni sulla memoria,[6] dipende dai seguenti fattori: dalla situazione attuale con la sua struttura e sensibilità fondamentale, dalla percezione e interpretazione del passato come particolarmente significativo o anche particolarmente doloroso, con possibili ripercussioni traumatizzanti. Ci sono anche ricordi impliciti, che pur senza diventare espliciti e tematizzati, continuano ad avere delle ripercussioni. Nella redazione di una biografia confluisce un'ampia serie di ricordi particolarmente significativi che vengono ordinati in un insieme significativo. Il ricordarsi significa quindi: selezionare ricordi e inserirli in un nuovo insieme.

In questo modo il ricordarsi contribuisce alla ricerca e alla realizzazione della propria identità. I ricordi non possono essere deposti come un vestito. Accettando ed elaborando le esperienze personali, queste diventano parte di noi stessi. Contribuiscono alla costituzione del sé, al processo che permette di diventare un individuo inconfondibile, capace di situarsi rispetto all'ambiente che lo circonda.

Il confronto con gli eventi della memoria collettiva contribuisce alla promozione della coscienza di sé e alla maturazione.

Il confronto con gli eventi della memoria collettiva contribuisce alla promozione della coscienza di sé e alla maturazione. Tale confronto può farsi mediante la contemplazione di una immagine, attraverso lo studio di biografie, attraverso il confronto con i problemi che si pongono nella storia civile o nella storia della Chiesa, e ancora in maniera particolare attraverso racconti. Passo dopo passo si costituisce l'identità personale. Il ricordo del passato, in quanto struttura plastica e aperta al futuro, ne è il presupposto insostituibile.

4. MEMORIA E RICORDO NELLE RELIGIONI CHE SI RIFERISCONO AD ABRAMO

Il ricordo storico in quanto forza per plasmare il presente e il futuro, come pure un apprendimento che fa leva sul ricordo storico per realizzare una didattica della religione con valenza per il futuro, possono trarre grande profitto prendendo in considerazione la prassi religiosa dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam.

Credere significa ricordarsi l'agire e la presenza di Dio, farne memoria nel presente, per ricavarne speranza per il domani.

Per tutte e tre le religioni il ricordo e la memoria valgono come elementi strutturali. Credere, infatti, significa anche ricordarsi l'agire e la presenza di Dio, farne memoria nel presente, per ricavarne speranza per il domani.

4.1. L'ebraismo, luogo di nascita della memoria storica

Al popolo di Israele – in cui si radica anche il cristianesimo – è familiare una cultura globale del ricordo storico. Ed è viva nell'ebraismo fino ad oggi. Si tratta di un ricordo esistenziale e globale delle azioni salvifiche operate da JHWH nella storia, di fronte all'esperienza di impotenza e di minaccia sia esterna che interna.

L'espressione caratteristica «zakor» significa: «Ricordati!». Si trova otto volte nella *Torà*, documento fondamentale per Ebrei e cristiani:

a) «Ricordati di questo giorno» (*Es* 13,3) dice Mosè al popolo d'Israele ed intende dire: ricordati del giorno della salvezza di JHWH dalla schiavitù dell'Egitto e dell'esodo con mano potente.

b) Nel decalogo, preceduto globalmente dalla formula della liberazione (*Es* 20,2; *Dt* 5,6), il sabato deve essere santificato facendo memoria del riposo di YHWH il settimo giorno della creazione (*Es* 20,8-11), e ugualmente dell'esodo dalla servitù dell'Egitto (*Dt* 5,15). Il sabato è diventato un dono di Israele all'umanità!

c) Prima che il popolo – senza Mosè – si appresti ad attraversare il Giordano entrando nella terra promessa, lo stesso Mosè ammonisce i suoi di non dimenticare il Dio che libera (*Dt* 6,12).

d) Di fronte alla potenza superiore dei popoli circostanti Mosè richiama nuovamente il popolo a non avere paura e ad avere fiducia con le seguenti parole: «Ricordati di quello che il Signore tuo Dio fece al faraone e a tutti gli Egiziani» (*Dt* 7,18b). In questo linguaggio bellico, segnato dall'idea di un Dio che porta avanti e determina gli esiti della guerra, vale il ricordo dell'azione di YHWH.

e) All'interno del libro di Giosuè il ricordo è esteso alla Parola di Dio, indirizzata una volta a Mosè e che deve restare sempre viva nel popolo (*Gs* 1,13).

Nel contesto della celebrazione della cena (*seder*) nella notte della Pasqua, la domanda del figlio più giovane: «Perché questa notte è diversa da tutte le altre notti?» può essere interpretata come un innesco catechetico, in seguito al quale è nuovamente recitato il racconto della professione di fede in YHWH e dell'esodo dall'Egitto. Per mezzo della narrazione la comu-

nità della mensa partecipa nuovamente al comune ricordo, si mostra solidale con coloro che condividono la stessa fede e porta avanti nella storia il flusso del ricordo (cf anche la professione di fede ebraica: «Ricordati Israele», *Dt* 6,4-9).

In sintesi: il ricordo di Israele si riferisce in primo luogo a Dio stesso, alla sua misteriosa presenza e al suo agire imprevedibile ma sempre liberante nella storia della salvezza. Questa memoria è promessa incoraggiante e appello, ed è pure ammonimento critico. In ultima analisi, il ricordo è come un lottare con Dio, il quale spesso, come è avvenuto con Giacobbe al torrente Jabbok, si contrappone all'uomo e lotta con lui fino all'aurora (*Gn* 32,23-33). «Per i credenti "zakor" (ricordati) è una medicina amara e salutare per rinnovarsi; per il non credente è inevitabilmente motivo per mettere in dubbio il senso della sua esistenza».[7]

4.2. La Chiesa come comunità di memoria e di narrazione

Il ricordo ha inoltre, nelle Chiese cristiane, una rilevanza fondamentale per realizzare la comunità, e ciò non soltanto nella liturgia. Senza il ricordo di Dio, la prassi cristiana della vita, l'annuncio e soprattutto la diaconia si ridurrebbero semplicemente ad attivismo senza base fondante. La parola centrale nella liturgia cristiana «Fate questo in memoria di me» (*Lc* 22,19) si riallaccia alla memoria nell'ebraismo (Zikkaron). La memoria però si riferisce ora all'azione salvifica divina attuata per mezzo della persona e dell'evento di Gesù di Nazareth, e in particolare alla sua passione, morte e risurrezione. Non a caso il nome Gesù significa, etimologicamente, "YHWH è salvezza"; così la rilevanza salvifica di Gesù è riferita nuovamente al Dio d'Israele che porta salvezza e al Dio delle tre religioni che si riferiscono ad Abramo.

Immediatamente dopo le esperienze pasquali, la prima comunità cristiana praticava il ricordo comune per mezzo di preghiere comuni, lettura delle Scritture, frazione del pane e fedeltà all'insegnamento degli Apostoli (*At* 2,42: "Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere"). Nel fare questa memoria si costituiva una comunità che tiene vivo il ricordo (*At* 2,44), mentre nella comunità dei beni (*At* 2,44-47) il primo gruppo cristiano appariva credibile.

Anche nel cristianesimo si ricorre frequentemente alla narrazione per rendere presente la memoria di Gesù. I primi cristiani, uomini e donne, hanno interpretato la storia d'Israele (= di Gesù) come storia dell'origine, l'hanno trasmessa attraverso il racconto orale e in questo modo hanno fondato la tradizione cristiana. Non meno delle notizie riguardanti gli ultimi giorni di Gesù (la passione), le parabole e le metafore di Gesù sono pietre angolari del Vangelo e costituiscono il centro della posteriore redazione dei Vangeli.

Imparare dal ricordo comporta per le comunità di Cristo la necessità di orientarsi nuovamente sulla via di Gesù, e sulla sua prassi di liberazione e di riconciliazione.

Allo stesso modo in cui il popolo d'Israele faceva continuamente memoria degli eventi fondanti, anche la prima Chiesa ha dato al ricordo narrativo un posto importante. Essa ha interpretato

il senso degli eventi della croce e della risurrezione come espressione dello sconvolgente amore di Dio verso l'uomo. La comunità del ricordo e della narrazione costituisce in questo modo una unità in cui la fede e la speranza si rinnovano.

Imparare dal ricordo comporta per le comunità di Cristo la necessità di orientarsi nuovamente sulla via di Gesù, e sulla sua prassi di liberazione e di riconciliazione. Si tratta di sintonizzare le nostre intenzioni su quelle di Cristo, essere disponibili a lasciarci convertire e trasformare. Il ricordo e la narrazione non hanno la funzione di conservare e di fissare, bensì di schiudere e di aprire verso il futuro, aprendo in questo modo nuove possibilità di vita.

4.3. Ricordarsi di Dio nell'islam

Anche l'islam, la terza religione che ha radici in Abramo, attribuisce uno spazio notevole al ricordo di Dio. Lo stesso concetto arabo "islam" significa "rendersi" o "abbandonarsi" alla volontà di Dio. Ciò rivela quanto in questa religione strettamente monoteistica Dio sia centrale per la vita del singolo e della comunità nella sua globalità.

Per richiamare questo Dio sempre nella memoria esistono nell'islam cinque "colonne" o "doveri": professione di fede, preghiere, digiuno, pellegrinaggio ed elemosina.

Nella prima colonna, cioè nella *professione di fede*, si esprime il riconoscimento della sovranità di Dio e la disponibilità del credente a lodare Dio in umiltà.

Le *preghiere* richiedono la "presenza del cuore", quindi la concentrazione e la fiducia che Dio dona le cose buone, il dovere di prostrarsi al suo cospetto, il timore di Dio e della sua volontà imperscrutabile e indiscutibile. La preghiera è segno del totale abbandono a Dio. Colui che prega dice: «Dio è più grande. Lodato sia mio Signore l'Altissimo».[8] E ciò va praticato a mezzogiorno, nel pomeriggio, la sera, la notte e all'aurora. Soprattutto nell'islam mistico (sufismo) il costante pensiero di Dio (*dhikr*) ha una funzione centrale. Ripetendo o meditando innumerevoli volte uno solo o tutti i 99 più bei nomi di Dio, il mistico libera totalmente la propria coscienza per Dio solo.[9] Il Corano esige dai fedeli di pensare costantemente a Dio, così come Dio stesso pensa ininterrottamente all'uomo (sura 62, 10, 33, 41).

Anche il *digiuno* islamico nel mese ramadan non è soltanto un rituale o un dovere oneroso, ma assai più una ulteriore possibilità per ricordarsi di Dio. Il digiuno apre l'uomo, lo rende trasparente, rinforza in lui le energie spirituali e crea spazi per la gratitudine a Dio. Il digiuno implica la disponibilità alla riconciliazione con il prossimo. In una predica Muhammad afferma: «Il (ramadan) è il mese della pazienza e il premio della pazienza è il paradiso. È il mese della riconciliazione, è il mese in cui aumenta il sostentamento della vita dei fedeli. È un mese di cui l'inizio è misericordia, il mezzo giorno perdono e il termine la liberazione dal fuoco».[10] La prassi religiosa del digiuno – che anche nell'ebraismo e nel cristianesimo ha una lunga tradizione e che oggi si riscopre nuovamente – ha assunto un eminente significato religioso e teologico, nella misura in cui contribuisce a pensare a Dio, l'unico, il misericordioso e giusto.

Il pio islamico vive nella costante consapevolezza della grandezza di Dio, del suo amore e giustizia. L'incondizionata fiducia e l'adorazione di Dio stanno nel centro della vita e possono assumere la forma del ringraziamento, della lode, della preghiera e del pentimento.

5. CARATTERISTICHE STRUTTURALI DELL'APPRENDIMENTO CHE FA LEVA SUL RICORDO STORICO E SUA RILEVANZA PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE

L'apprendimento che fa leva sulla memoria storica si distingue da altre forme tradizionali di apprendimento, per esempio dall'apprendere a memoria. Per altro lato, si trova molto vicino alle nuove forme di apprendimento globale.

5.1. Un nuovo approccio al tempo

L'apprendimento a partire dalla memoria storica realizza un nuovo rapporto con il tempo, nella misura in cui non si limita a conoscere il tempo unicamente nel suo svolgersi regolare e monotono, ma prende in considerazione l'unità del passato, del presente e del futuro. Si fa memoria del passato, per rendersi consapevoli della sua rilevanza e ripercussione sul pensiero contemporaneo e sull'agire futuro. Alcune epoche esemplari della storia della Chiesa trattate nell'insegnamento della religione possono acquisire, in questa prospettiva, una nuova attualità. Personalità di spicco e le loro testimonianze possono avviare nuove forme di apprendimento e costituire modelli di identificazione; grandi eventi che hanno plasmato il corso della storia fanno riflettere, svegliano e scuotono. Il tempo esistenziale vissuto entra in corrispondenza con il tempo ritmato. Grazie all'apprendimento che fa leva sulla memoria storica può nascere un nuovo rapporto con il tempo, anche nel senso del salmo 105, che è un canto di lode a Dio Signore della storia.

5.2. La narrazione come accesso privilegiato alla memoria storica

A dispetto dei nuovi media e della loro immensa attrattiva sulla gioventù, la narrazione personale di storie non ha affatto cessato di essere molto gradita. La narrazione di una storia crea tra gli ascoltatori presenti una certa solidarietà e li unisce insieme in una comunità narrativa. Ascoltare e assimilare una storia è una forma di attività, che crea e forma comunità.

Come mezzi didattici per la narrazione si possono menzionare – per esempio – immagini, ricordini, forme di prassi, oggetti materiali, opere d'arte, eventualmente qualche accompagnamento musicale: tutto ciò può servire per intensificare e arricchire l'esperienza narrativa. In genere, però, l'accesso narrativo alla memoria deve essere nuovamente appreso, perché ci è sfuggita dalle mani la pazienza e perché la fantasia, che trova la sua ispirazione nella narrazione, rischia l'asfissia a causa del quotidiano fiume di immagini. L'apprendimento che fa leva sulla memoria storica è apparentato con l'apprendimento biografico.

Ascoltare e assimilare una storia è una forma di attività, che crea e forma comunità.

Apprendere a partire dalla memoria storica significa quindi, da un lato, partecipare al *ricordo culturale*, soprattutto nel senso di una partecipazione comunitaria al passato con tutta la sua rilevanza per il

presente. Di questo ricordo culturale fanno parte gli eventi capitali della storia, le culture create dai popoli, come pure le molteplici testimonianze dei nostri antenati.

Da un altro lato, facendone memoria, bisogna anche cercare di rendere nuovamente presente e di accettare la propria *biografia personale* con i suoi incontri ed esperienze limite. Riflettere la sera sulla giornata trascorsa, il ritorno riflessivo su un determinato periodo di tempo e sulle esperienze fatte in quel periodo: tutto ciò favorisce la formazione della personalità e dell'identità personale. Anche nell'insegnamento della religione c'è spazio per meditazioni accompagnate o per cosiddetti "viaggi nel tempo".

L'accesso narrativo alla memoria deve essere nuovamente appreso, perché ci è sfuggita dalle mani la pazienza e perché la fantasia, che trova la sua ispirazione nella narrazione, rischia l'asfissia a causa del quotidiano fiume di immagini.

5.3. L'apprendimento a partire dalla memoria storica in quanto comportamento attivo

L'attuale pedagogia del museo ci permette di vedere in maniera plastica quanto sia importante l'ambiente di apprendimento per i processi di apprendimento che fanno leva sulla memoria storica. Nel museo le immagini non sono più prive di vita e senza interesse o noiosamente esposte e ordinate in lunghe sequenze: grazie a particolari accorgimenti sono presentate in maniera attraente per il visitatore. Si tratta di coinvolgere progressivamente il visitatore in un processo di scoperta interattiva lasciando libero corso alla sua attività creativa. È necessario lasciare spazi sufficienti per esprimere esperienze e per articolare i sentimenti, di modo che gioia e lutto, lamento, protesta e entusiasmo possano essere vissuti liberamente.

6. ESEMPIO DI UNA UNITÀ DIDATTICA: PER UN CONFRONTO APPROPRIATO CON LA *SHOA* NELL'INSEGNAMENTO RELIGIOSO

In quale maniera l'attuale insegnamento religioso può giungere a trattare in maniera appropriata quegli eventi senza precedenti che vanno sotto il nome di *shoa*, evitando di ricadere nel sensazionale o di cedere all'oblio?

È necessario, anzitutto, che lo stesso docente si confronti personalmente con questa realtà, cercando di giungere a una chiara consapevolezza dell'inaudita ingiustizia che fu fatta al popolo ebraico.

Si possono anche segnalare alcuni elementi di una eloquente sequenza didattica. Come prima cosa utile per giungere ad una comprensione empatica, è raccomandata la lettura del diario di An-

na Frank o la visione di un film su questo argomento. Infatti i ricordi biografici parlano direttamente a ragazzi e giovani. Come secondo passo, si possono usare documenti culturali per documentare ingiustizie e pregiudizi nei confronti degli Ebrei. In questa linea si potrebbero segnalare le raffigurazioni della chiesa e della sinagoga che erano correnti nelle cattedrali medievali, oppure indicare una serie di espressioni stereotipate del Nuovo Testamento riguardo ai Giudei o nei confronti dei farisei.

La previa visita a una sinagoga e/o la partecipazione a un servizio religioso nella sinagoga può servire per cogliere l'attuale prassi religiosa viva tra gli Ebrei, con il vantaggio non trascurabile che nell'edificio religioso è normalmente possibile scoprire diversi paralleli con le chiese cristiane. Oppure, sempre dopo una accurata preparazione, è possibile fare una visita a un luogo o monumento commemorativo della *shoa*. Tale visita, in ogni caso, se associata ad un colloquio con un testimone del tempo, può servire per provocare l'apertura a un confronto globale con questi eventi e imparare da essi. Non è un'impresa semplice condurre gli studenti ad una via di mezzo che eviti sia il non prendere sul serio la realtà, sia il cadere in una compassione depressiva. È pure necessario inquadrare questo impegno nell'insieme del corso di religione, dove si rimanda continuamente alle radici ebraiche del cristianesimo.

Come regola per un accostamento appropriato alla *shoa* vale quella formula fondamentale dell'apprendimento commemorativo che è stata formulata dal maestro chassidico Rabbi Baal Schem-Tow: «Il dimenticare conduce all'esilio, fare memoria è il segreto della redenzione».

7. IN SINTESI

Nella pedagogia religiosa, oggi, "l'apprendimento a partire dalla memoria storica" si profila come un nuovo approccio globale. Di fronte all'attivismo e alla frenesia, esso restituisce alla memoria storica e al ricordo meditativo il posto che gli spetta da sempre. Il ricordo biografico e la memoria collettiva possono avere effetti terapeutici, sempre che sia presente la disponibilità ad apprendere dagli errori commessi.

La scuola e l'insegnamento religioso dovrebbero più intensamente percorrere i sentieri del ricordo storico, della narrazione e della celebrazione. A questo riguardo si può imparare molto dalla cultura del ricordo storico nelle grandi religioni.

[1] M. GÖRG, *Erinnere Dich! Ein biblischer Weg zum Lernen und Leben des Glaubens*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998) 23-32; qui p. 23.

[2] *Dt* 32,7.

[3] J.B. METZ, *Für eine anamnetische Kultur*, in L. HANNO (ed.), *Holocaust. Die Grenzen des Verstehens*, Reimbeck bei Hamburg, Rowohlt 1992, pp. 35-41.

[4] Cf D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli 2003[11].

[5] SANT'AGOSTINO, *Le confessioni*, Roma, Città Nuova 1982[4], Libro X, 8,14, p. 311.

[6] D.L. SCHACTER, *Alla ricerca della memoria. Il cervello, la mente e il passato*, Torino, Einaudi 2001.

[7] M. GÖRG, *Erinnere Dich!*, p. 32.

[8] A.TH. KHOURY, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg, Herder 1988, p. 133; ID., *I fondamenti dell'Islam. Un'introduzione a partire dalla fonte: il Corano*, Bologna, EMI 1999.

[9] M. SEDGWICK, *Il sufismo*, Torino-Leumann, Elledici 2003, pp. 62-68.

[10] A.TH. KHOURY, *Der Islam*, p. 139.

IL RECUPERO DELLA MEMORIA NELL'EDUCAZIONE RELIGIOSA: LA PEDAGOGIA DELLA *TRACCIA*

Salvatore Currò

1. LA PROBLEMATICA DELLA MEMORIA E GLI INTERROGATIVI PER LA PEDAGOGIA RELIGIOSA

Ogni giorno ci imbattiamo in *tracce* di storia passata, che segnano la nostra vita in tutti gli ambiti: da quello personale a quello familiare, da quello sociale a quello religioso e culturale. Sono tracce che evocano fatti passati, che custodiscono una memoria, che ogni tanto ci lanciano qualche provocazione o dalla cui provocazione in certo modo non possiamo liberarci, che ci richiamano un debito o che suscitano riconoscenza o a volte senso di colpa. Tracce di vario genere: la vecchia foto di una persona che ci ha amato, un monumento alla liberazione o ai caduti di una guerra, un antico castello, un vecchio libro rinvenuto in una soffitta, una chiesa romanica o gotica, una tomba etrusca, un'iscrizione o un mosaico rinvenuti in antiche catacombe, un campo di concentramento nazista, un dipinto che abbellisce l'abside di una basilica o il chiostro di un monastero. Sono – ciascuna a suo modo – tracce di un passato che è stato e non è più, ma che allo stesso tempo è ancora, perché suscita emozioni, perché condiziona il presente (fosse anche perché provoca a prendere posizione o a distanziarsi) e orienta verso il futuro (fosse anche perché spinge a non ripetere gli errori di un tempo). Sono tracce che ci situano in una tradizione, che fanno emergere dentro di noi il senso del sentirci *radicati*, dell'essere figli – volenti o nolenti – dei nostri padri.

La cultura attuale sottovaluta a volte il sentirsi radicati e fa fatica a riconciliarsi con il senso più autentico della tradizione. Tradizione e progresso sembrano doversi escludere, secondo una mentalità, tuttora operante, che mitizza il progresso. La libertà sembra dover implicare un soggetto che si autopone, come se l'origine della vita e della storia fosse in lui, un soggetto senza passato. La mentalità corrente sembra attraversata da un vento di appiattimento sul presente. I mez-

zi di comunicazione sociale aboliscono le distanze, quelle geografiche e quelle storiche: fatti, luoghi, avvenimenti (del presente, ma anche del passato e in certo modo del futuro) sono resi disponibili, ma virtualmente, cioè scavalcando da un lato la concretezza della relazionalità umana e dall'altro proprio il senso storico. Paradossalmente può crescere la conoscenza dei problemi dell'umanità proprio mentre diminuiscono le effettive capacità di relazionarsi, può crescere la conoscenza della storia passata proprio mentre si atrofizza il senso storico.

La Chiesa avverte l'importanza di tenere vivo il legame col passato e con la migliore tradizione. È scesa in campo per richiamare al riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa (si pensi agli interventi di Giovanni Paolo II e al dibattito sulla *Costituzione per l'Europa*), nella convinzione che è impensabile per la società occidentale costruire un futuro degno di sé nell'oblio del passato.[1] Nell'ambito pastorale e dell'educazione religiosa si avverte come grande ostacolo la tendenza, riscontrabile soprattutto tra i giovani, alla perdita della memoria.[2] I vescovi italiani, negli *Orientamenti pastorali per il primo decennio del 2000*, evidenziano, come uno dei grandi problemi con cui misurarsi, la «*scarsa trasmissione della memoria storica*».[3] E tuttavia alcune esperienze positive di maturazione della fede sono legate alla riscoperta di tracce della storia cristiana; si pensi: alla riscoperta del pellegrinaggio verso basiliche e santuari significativi della tradizione cristiana, alla riscoperta dei monasteri antichi come luoghi di ricarica spirituale, alla tenuta (anche tra i giovani) di pratiche di antica religiosità popolare (processioni, via crucis, rosario...) che coinvolgono a volte più delle liturgie ufficiali, al diffondersi di percorsi di fede che valorizzano l'arte cristiana. Questi segnali sembrano esprimere un bisogno di *situarsi* nella tradizione, o forse il senso che ciò che riempie lo spirito ha sapore di antico. D'altra parte, nella attuale ricerca di nuove esperienze religiose, il bisogno del nuovo si intreccia con un bisogno di attingere a tradizioni religiose antiche.

Sono segnali che sembrano mettere in discussione una educazione religiosa che rincorre troppo e in modo superficiale il nuovo, che in fondo ritiene secondario il rapporto con la tradizione, e che si misura primariamente o quasi esclusivamente con il primato del soggetto, delle sue domande o attese di senso. Il recupero della tradizione, quando c'è, è perseguito in ogni caso nell'orizzonte del senso, come se la tradizione, per ricevere credibilità, dovesse passare necessariamente al tribunale della domanda/attesa di senso del soggetto.[4] Non bisognerà forse pensare il soggetto – proprio quel soggetto che cerca o attende senso – già partecipe di una tradizione vivente, già situato su *tracce* di passato, che misteriosamente lo interpellano? E ancora: è possibile scommettere su una educazione religiosa che faccia perno, più che sulla ricerca del soggetto, sulla provocazione delle tracce della tradizione?

2. LA NOZIONE DI *TRACCIA*: AL CONFINE TRA ERMENEUTICA ED EVENTO, TRA COMPRENSIONE E CONVERSIONE

Per sondare tale possibilità può farci da scorta proprio la nozione di *traccia*. Prendo a prestito questa espressione dall'ambito filosofico, in particolare dalla ri-

flessione di Lévinas e Ricoeur, di cui assumo liberamente alcune suggestioni orientandole nella direzione pedagogico-religiosa.[5]

La *traccia* ha un significato in ordine alla conoscenza ma ha anche un significato etico. In questo senso la traccia si distingue dal *segno*; o meglio: non può essere ridotta a segno. Il segno rinvia a un significato ed è accostato nell'orizzonte della ricerca dei significati. La traccia invece, che pure rinvia ai significati, è portatrice di un *di più*. Non un *di più* che rimane nell'orizzonte della comprensione o di una ermeneutica sempre aperta a nuovi significati ma un *di più* che rompe con l'ermeneutica aprendo un nuovo orizzonte, più radicale, segnato – più che dalla ricerca di senso – dall'*appello*, dalla *responsabilità*, dalla *gratitudine*, dalla *sincerità*, dal coraggio dell'*obbedienza*, dalla *fiducia*. Potremmo chiamarlo *orizzonte dell'alterità e del dono.*[6] È orizzonte di senso, ma di senso che viene da *altro*, donato più che cercato, che sopraggiunge non là dove c'è ricerca ma là dove c'è rottura della ricerca e cioè disponibilità e accoglienza; una disponibilità che in certo modo precede la comprensione del senso, o la rende possibile e... sincera.

Ma in che modo la traccia provoca lo *sfondamento* dell'ermeneutica? In che modo situa la ricerca del senso e l'approccio alla fede nell'orizzonte dell'alterità e del dono, al di là della comprensione e dell'ermeneutica?

La traccia di un evento, prima che aprire alla comprensione dell'evento, *situa* nell'evento stesso, perché di esso già viviamo. Una cattedrale, in cui entro per caso o per curiosità, o per pregare, o per un interesse artistico, è traccia di eventi che mi sovrastano: delle migliaia e migliaia di persone che per secoli vi hanno pregato, delle loro gioie e sofferenze, degli artisti che vi hanno lavorato, degli avvenimenti ecclesiali e civili ad essa in mille modi legati, di come in tempi diversi è stata interpretata e vissuta la fede in Gesù Cristo, di come il mistero di Dio e della vita ci definisce... Ogni pittura, ogni colonna, ogni particolare parla di tutto questo. E parla anche di me: mi dice da dove vengo, mi dice la mia storia, la mia cultura, ciò di cui vivo. Non solo mi dice qualcosa di me ma, in certo modo, *mi dice me* o il senso vero di me: mi dà il senso che vengo da altrove, che vivo di altro e grazie ad altri. La traccia in effetti lega alla tradizione vivente: mi fa sentire figlio prima che soggetto che ha inizio in sé, consegnato a me stesso prima che soggetto di libertà, segnato da una memoria che precede ogni progetto di futuro e che mi definisce come *essere storico.*

La traccia ha un significato in ordine alla conoscenza ma ha anche un significato etico.

In questo senso la *memoria* non è frutto dell'attività di coscienza, non coincide cioè col *ricordo*; è piuttosto il *radicamento* dell'attività di coscienza e la condizione di una vera progettazione del futuro.[7] Viviamo di memoria. Progettiamo nella condizione dell'*essere situati.*

Queste espressioni dicono già uno sfondamento dell'orizzonte della conoscenza, o della presa di coscienza o dell'esercizio della libertà. Vivere di memoria rinvia piuttosto all'accettazione di *sé*,[8] al riconoscimento che si fa subito riconoscenza e ringraziamento;[9] rinvia – ancora – al sentirsi in debito e responsabili di ciò che si è ricevuto. Questo rinvio – su cui forse si gioca molto l'educazione re-

ligiosa – è più che ricerca o scoperta o presa di coscienza del senso. È rinvio a quell'orizzonte che Lévinas chiama *etica al di là dell'essere* e che, in termini biblici, possiamo chiamare *conversione*. Non la conversione come conseguenza di una presa di coscienza ma la conversione che rende possibile la presa di coscienza, che è il *sito* di una vera e sincera presa di coscienza.

3. ABITARE O PERCORRERE LA TRACCIA: EVENTO DI CREATURALITÀ E RESPONSABILITÀ

Le tracce dell'evento cristiano potrebbero essere comprese al di fuori di questo orizzonte? Non è forse vero che le tracce parlano in quanto sono *abitate* o *percorse*? E non è forse vero che abitare o percorrere la traccia sa più di conversione che di conoscenza?

Consideriamo l'approccio a una traccia biblica. Sarebbe riduttivo rinchiudere l'approccio nell'orizzonte di una corretta comprensione del testo o della correlazione di senso tra messaggio e esperienza. La pagina biblica va in certo modo *abitata*. In essa ritrovo me stesso e più di me stesso. Ma mi ritrovo più per un'apertura di cuore che di mente, più per una decisione coraggiosa e di accoglienza che per una previa presa di coscienza del senso, più per una *resa* a un appello che per una scelta meditata. E mi ritrovo come se da sempre misteriosamente quella pagina biblica parlasse di me, come se da sempre io fossi parte di quell'evento che la scrittura testimonia. E la scrittura testimonia dell'evento non rinviando fuori di sé ma facendone parte, attuandolo, appunto essendone traccia.[10]

Quando accosto ad esempio uno dei tanti testi biblici che riportano agli eventi fondatori (la liberazione dalla schiavitù, l'esodo, la consegna della Legge, la morte e risurrezione di Gesù...) sono in certo modo già sulla traccia dell'evento. Lo ero già prima di accostare fisicamente il testo. Sono un liberato prima ancora di prenderne coscienza o di comprenderlo attraverso il testo; vivo ogni giorno nel dilemma se restare nella terra di schiavitù o uscire verso una terra promessa ma ignota; vivo continuamente il dilemma – anche se la mia coscienza può tentare di tacitarlo – se stare dalla parte della morte o della vita, se pensare a me stesso o amare perdendomi per gli altri. Tutto ciò già mi situa in certo modo nel testo biblico: c'ero già nel testo prima che lo accostassi; c'ero anch'io quando il popolo usciva dall'Egitto; c'ero anch'io sotto la croce.[11]

Sono un liberato prima ancora di prenderne coscienza o di comprenderlo attraverso il testo.

Il poter dire: «C'ero anch'io!», e cioè il sentirsi situati in una memoria vivente, non è possibile per via di comprensione, né suppone necessariamente una coscienza di fede; si attua piuttosto per una sorta di salto: per un lasciarsi andare, per il coraggio di amare, per fiducia, per una sorta di *resa*.

Emerge qui in senso pieno la dimensione etica della traccia. Emerge anche come la traccia storica, esterna a me, sia intimamente connessa (fa parte dello stes-

so evento) con *la traccia che è in me*, che precede la mia coscienza di me. È traccia di *creaturalità* e di *responsabilità*, alterità nel cuore dell'interiorità, dono che mette a soqquadro il mio diritto di proprietà e il primato della libertà, contestazione continua (ma positiva) della mia soggettività.

Prima che soggetto sono creatura. Esercito la mia soggettività e la mia libertà nella condizione della creaturalità. Esercito una proprietà su una terra che non mi appartiene e che mi è donata. Io stesso non mi appartengo. Anzi mi appartengo nel modo della risposta, della responsabilità: sono responsabile di me stesso, mi ricevo in dono. Ogni volta che dico: «Io» o: «Questo è mio», lo dico abitando una terra donata. Forse è questo il senso più radicale dello «Zakhor»: «Ricorda!». «Non dimenticare!».[12]

Ma la traccia di dono è allo stesso tempo traccia di responsabilità per l'altro. Non una responsabilità frutto di scelta o di ragionevole esercizio della libertà ma una responsabilità *non scelta*. Prima che libero sono assegnato al fratello, sono responsabile di lui; anzi la verità o la sincerità della mia soggettività è situata nella prossimità, e da essa misurata. È come se fossi legato al mio fratello prima di saperlo e di sceglierlo.

Una traccia di dono e di responsabilità è in me, mi appartiene ma non viene da me. È *altra*. Eppure mi definisce.

Io stesso non mi appartengo. Anzi mi appartengo nel modo della risposta, della responsabilità: sono responsabile di me stesso, mi ricevo in dono.

L'essenziale di me è avvenuto senza di me.[13] Un passato, che non mi appartiene e che pure mi riguarda, mi definisce. È *passato immemoriale*,[14] passato cioè che non diventerà mai presente, che non potrà mai farsi ricordo, anzi che rompe con l'attività di coscienza ma positivamente perché la situa e la invera. Anche la rottura col ricordo è positiva: il passato immemoriale infatti apre e riconcilia davvero con la storia passata, come anche abilita a una sana progettazione del futuro. E tuttavia il passato immemoriale non si nutre fondamentalmente di ricordi ma del percorrere tracce di evento; a rigore si nutre di *oblio*: dell'oblio di sé, della rottura con la preoccupazione di sé, della resa al dono. C'è un misterioso legame tra memoria e oblio,[15] che ci riporta al confine o all'incrocio o al punto di rottura tra l'orizzonte della presa di coscienza e l'orizzonte etico e del dono.

4. UN NUOVO COMPITO E NUOVI INTERROGATIVI PER L'EDUCAZIONE RELIGIOSA

Il compito attuale dell'educazione religiosa va forse pensato in riferimento al rapporto – rapporto paradossale (potremmo dire, mutuando un'espressione di J. Derrida: rapporto senza rapporto, cioè vero rapporto ma tra poli irriducibili l'uno all'altro) – tra questi due orizzonti. L'educazione religiosa opera per lo *sfondamento* della ricerca, per la *rottura* (positiva) della progettualità; aiuta l'interesse religioso a *situarsi* nell'orizzonte etico e del dono, dove soltanto la religione – al-

meno la religione della Rivelazione – può significare; aiuta a cercare Dio coinvolgendosi radicalmente, cioè mentre si impara a ringraziare e mentre ci si fa responsabili; aiuta il *ribaltamento* dal cercare Dio al lasciarsi trovare sulle sue tracce; aiuta, mentre apre a Dio, alla sincerità della soggettività, che vive già di chiamata e di dono, sincerità necessaria per chi vuole incamminarsi sulle vie di Dio.

L'educazione religiosa lavora con le tracce della tradizione cristiana: quelle bibliche, quelle liturgiche, quelle della tradizione artistica, letteraria e culturale, quelle della santità dei cristiani, ma anche le tracce del creato, della storia attuale, dei fatti della vita. Tutte le tracce meritano di essere accostate e tutte possono fare da perno di itinerari di crescita religiosa. Ma ciò che qualifica l'itinerario è un approccio alla traccia, tale per cui essa possa sprigionare tutta la sua portata di evento; ciò implica che si sprigioni allo stesso tempo il *di più* del soggetto nel soggetto. Come in un intreccio di tracce.

L'educazione religiosa lavora con le tracce della tradizione cristiana: quelle bibliche, quelle liturgiche, quelle della tradizione.

Se la pedagogia religiosa è chiamata a fare un salto, questo potrebbe configurarsi come salto *dalla logica del segno alla logica della traccia.* Il segno rimane ancora prigioniero del primato del conoscere (o del prendere coscienza) e mantiene in fondo l'io nel suo diritto di proprietà (nella sua *comprensione* o *presa* di coscienza, appunto). La traccia invece tenta di rendere conto della provocazione biblica relativa al primato dell'iniziativa di Dio come anche del fatto che solo nella conversione (o in linguaggio laico: coinvolgendosi in tutta sincerità) si comprende la fede. Gesù, citando Isaia, ammonisce sul fatto che si può persino comprendere ma senza comprendere, quando il cuore «si è indurito» (*Mt* 13,14-15).

A pensarci bene viene messa in discussione la consolidata prassi educativa che segue il movimento: dalla percezione (o presa di coscienza o conoscenza) del senso del Vangelo al celebrare (ringraziare, pregare, valorizzare i sacramenti), al vivere secondo il Vangelo (esprimere nel vissuto la scelta di fede, la dimensione etica).[16] L'accento invece si sposta su una questione più decisiva: a quali condizioni il Vangelo può essere compreso? O meglio ancora: da quale *sito*, dentro quale *orizzonte* il Vangelo può essere compreso? Il Vangelo, pur entrando nell'orizzonte del sapere (del comprendere), lo fa come esplodere dall'interno. Pur essendo compreso, resta ancora da comprendere e attende l'affacciarsi dell'orizzonte *altro* perché sia ulteriormente compreso.

Ma bisogna chiedersi, ancora più radicalmente: cosa vuol dire comprendere il Vangelo? In che senso si può parlare di comprensione del Vangelo o della storia della salvezza? E, in ottica educativa, in che senso si può comunicare l'evento di Gesù Cristo? In diverse esperienze ecclesiali si privilegiano le vie narrative: si avverte che in fondo la storia della salvezza si può solo raccontare,[17] liberandosi così da eccessive preoccupazioni apologetiche (compresa quella di mostrare a tutti i costi il senso che questa narrazione ha per la vita). La narrazione infatti riceve ultimamente la sua forza non tanto dall'orizzonte della comunicazione del senso quanto piuttosto dal prolungarsi di una tradizione vivente: antiche tracce rivivono; ci si invita re-

ciprocamente a ripercorrerle; ci si sollecita a dare spazio alla traccia di dono e di responsabilità, che è nel cuore di ogni uomo.

Il luogo del senso del Vangelo è il *cuore* (in senso biblico), prima che la mente. In fondo si può ben dire che il Vangelo, più che comprenderlo, lo si può custodire nel cuore... lo si può *imparare a memoria*. Tra cuore e memoria c'è un misterioso intreccio: il linguaggio ne conserva le tracce, per esempio nell'inglese «by heart» o nel francese «par coeur».[18] Bisognerà forse riscoprire l'imparare a memoria? Bisognerà riqualificare, nell'ambito dell'educazione religiosa, l'imparare? Bisognerà lavorare per situare l'imparare nel cuore e nella memoria?

[1] Il card. Ratzinger, ora Papa Benedetto XVI, non esita a denunciare non solo l'oblio delle radici ma addirittura «un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno di una nuova – certamente critica e umile – accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere» (*Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori 2004, 70-71).

[2] Cf M. POLLO, *Le sfide educative dei giovani d'oggi*, Torino-Leumann, Elledici 2000, 32.

[3] *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, n. 42. Sottolinea il documento: «È urgente assumersi la responsabilità di trasmettere pazientemente il senso di ciò che ci ha preceduti, delle tradizioni e delle vicende senza le quali noi non saremmo ciò che siamo oggi; non per irrigidirci o ripiegarci sul passato, bensì per trasmettere lo spirito, pur nel necessario mutare delle forme. In questo senso noi cristiani dovremmo insistere perché l'Italia sappia valorizzare e trasmettere anche la sua *tradizione religiosa*: il patrimonio cristiano è anche un patrimonio storico, culturale, artistico comune a credenti e a non credenti, e nessuno può saggiamente guardare avanti senza confrontarsi seriamente con il proprio passato» (ibid.).

[4] Diverse impostazioni attuali di educazione religiosa e di catechesi, lasciandosi ispirare dall'ermeneutica, tentano di focalizzare un rapporto di reciprocità e di *circolarità* tra tradizione e esperienza del soggetto. Tuttavia la tradizione è spesso ridotta a un insieme di contenuti di cui si può disporre e perde il suo carattere di tradizione vivente; si svanisce così la ricchezza della concezione di tradizione che c'è invece nella mentalità ermeneutica più profonda (e prima di tutto nel classico dell'ermeneutica: H.-G. GADAMER, *Verità e metodo, testo tedesco a fronte*, tr. e apparati di G. Vattimo, intr. di G. Reale, Milano, Bompiani 2000). In ogni caso, nelle tematizzazioni pedagogico-religiose del rapporto tradizione-esperienza, il luogo dell'elaborazione del senso rimane l'esperienza del soggetto.

Riporto due esempi, facendo riferimento a due saggi: a) G. ROUTHIER, *Une catéchèse pour adultes*, in H. DERROITTE (ed.), *Théologie, mission et catéchèse*, Bruxelles, Novalis - Lumen Vitae 2002, 33-45; b) Z. TRENTI, *La fede dei giovani. Linee di un progetto di maturazione alla fede dei giovani*, Torino-Leumann, Elledici 2003.

a) Routhier afferma che la tradizione non è «semplicemente un repertorio di risposte intemporali e tutte fabbricate nel quale sarebbe sufficiente attingere, ma il luogo in cui si esprimono altre richieste spirituali e altri sforzi e tentativi per pervenire alla verità». Questo implica, per il soggetto, di «decentrarsi da se stesso e di entrare in dialogo con dei punti di vista differenti dai suoi, nella diacronia o nella sincronia». Tuttavia il primato della libertà non si mette in discussione. Infatti – conclude Routhier – «questo decentramento non si effettuerà se l'individuo è persuaso che esso si opera al prezzo della rinuncia al suo statuto di soggetto libero» (*Une catéchèse pour adultes*, cit., 43). Questo decentramento di Routhier rimane debole, in realtà non è neanche un vero decentramento e l'orizzonte di fondo rimane l'indiscusso primato della libertà.

b) Trenti contrappone decisamente un'educazione religiosa centrata sul soggetto e sulla sua esperienza (e quindi sull'«adesione interiore») all'educazione religiosa tradizionale centrata sulla dottrina e sulla previa affermazione di Dio, «dato oggettivo da cui poteva ragionevolmente discendere tutta una gamma di considerazioni consequenziali, anche esigenti e rigorose» (*La fede dei giovani*, cit., 110). Dal punto di vista metodologico ci sarebbe un'alternativa: «optare per un procedimento esistenziale è dunque cambiare radicalmente la rotta; è portarsi su un versante diverso e alternativo rispetto alla tradizione. Immaginare che si tratti di accentazioni e di ritocchi nel solco della tradizione è illusorio» (ibid., 111). Alcuni interrogativi emergono: ci si guadagna davvero in questo mettere in alternativa radicale l'educazione attuale con quella del passato? È proprio vero che il presupposto dell'educazione tradizionale è la centralità della dottrina (dell'affermazione su Dio)? La nozione di tradizione è riducibile a quella di centralità della dottrina? Dov'è *situato* questo soggetto interessato più dell'uomo che di Dio?

[5] Tengo sullo sfondo in modo particolare: E. LÉVINAS, *La trace de l'autre*, in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 1988, 187-202; P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, vol. 3: *Il tempo raccontato*, tr. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1988, in particolare 189-191.

[6] Ho cercato di sondare questo orizzonte nel mio saggio *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Ma-*

rion, Roma, LAS 2005, a cui rinvio per ulteriori approfondimenti.

[7] Afferma lucidamente Gadamer: «Ritenere, dimenticare, ricordare appartengono alla costitutiva storicità dell'uomo, e costituiscono anzi essi stessi una parte della sua storia e della sua cultura. Chi esercita la propria memoria come una semplice facoltà – e a un esercizio di questo tipo si riducono tutte le tecniche della memoria – non la possiede ancora in ciò che essa ha di più specifico. [...] Sarebbe ormai ora di liberare il fenomeno della memoria dal livellamento in cui lo riduce la psicologia delle facoltà e considerarlo invece come un carattere essenziale dell'essere storico-finito dell'uomo» (*Verità e metodo*, cit., 55). Gadamer poi pone in intima relazione l'autentica memoria (l'essere storico) e l'autentico dimenticare (condizione del progettare), e lega il ricordo più al dimenticare che alla memoria: «Il rapporto di ritenere e ricordarsi appartiene, in un modo che per troppo tempo ci è sfuggito, al fenomeno del dimenticare, il quale non è solo perdita e mancanza ma, come ha sottolineato Nietzsche, una condizione di vita dello spirito. Solo attraverso il dimenticare lo spirito conserva la possibilità del rinnovamento totale, la capacità di vedere tutto con occhi nuovi, in maniera da fondere in una articolata unità ciò che è familiare con ciò che nuovamente gli appare» (ibid., 55). Sullo sfondo agisce la Seconda Considerazione Inattuale di Nietzsche: *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, nota introduttiva di G. Colli, Milano, Adelphi 1999.

[8] Il riferimento è non solo ad una dimensione psicologica ma, più radicalmente, a una condizione antropologica e al senso più profondo dell'uomo. Una certa riflessione filosofica lavora per una comprensione dell'uomo oltre la metafisica del soggetto: lo pensa, più che in termini di *io* o di *soggetto*, in termini di *sé*. Ricoeur sposta l'accento dall'*idem* all'*ipse* (è uno degli orientamenti di fondo di *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Milano, Jaca Book 1993; v. in particolare 77-78); Lévinas parla di una soggettività all'accusativo prima che al nominativo (ad es. in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic 1978, 173-179); J.-L. Marion comprende il soggetto prima di tutto come il riceventesi in dono o «l'adonato» (*Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF 1997, parte V intitolata appunto: «l'adonné»).

[9] Ricoeur coglie un legame profondo tra memoria e riconoscimento: «Ritengo il riconoscimento come il piccolo miracolo della memoria. Quale miracolo, anch'esso le può fare difetto. Ma quando si produce, sotto le dita che sfogliano un album di fotografie, o durante l'inaspettato incontro con una persona conosciuta, o la silenziosa evocazione di un essere assente oppure scomparso per sempre, sfugge il grido: "È lei! È lui!". E lo stesso saluto accompagna, via via, con delle colorazioni meno vive, un evento rimemorato, un sapere-fare riconquistato, uno stato di cose nuovamente promosso alla *ricognizione*. Tutto il fare-memoria si riassume, così, nel riconoscimento» (*La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Milano, Cortina 2003, 703-704).

[10] J.-L. Marion, pur affermando che il testo evangelico «non coincide affatto con l'evento», sottolinea però che «ce ne lascia le tracce, come il velo della Veronica conserva i tratti del Cristo. [...] I testi evangelici fissano letteralmente gli effetti di senso e di memoria esercitati sui testimoni da un'irruzione inimmaginabile, inaudita, imprevedibile e, in un certo senso, invisibile. L'evento cristico ha lasciato le proprie tracce su dei testi, come un'esplosione nucleare lascia delle bruciature e delle ombre sui muri: irraggiamento insostenibile». Aggiunge Marion in nota: «Bisognerebbe dunque parlare di una sorta di Sacra Sindone testuale o, in un altro senso, di un velo della Veronica letterario: l'impronta lasciata dalla gloria paradossalmente visibile di Dio su un sudario di parole inerti, di lettere morte». Ora, è chiaro che questo non deve far indulgere su concezioni di sacralizzazione quasi magica del testo. Marion sottolinea giustamente in questo contesto la distanza o lo scarto tra l'evento e la traccia: «Il testo quindi non coincide con l'evento, e neppure consente di risalire ad esso, poiché ne deriva. L'ombra fissata dal lampo non lo riproduce, se non negativamente. Il testo ci fornisce un negativo dell'evento che è l'unico originale. Scarto questo che si può anche intendere come lo scarto tra il segno ed il referente» (*Dio senza essere*, tr. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1984, 175). Ma è pure vero che il testo non può essere ridotto a segno che rinvia (nella coscienza del soggetto) all'evento; esso fa parte dell'evento e quindi misteriosamente interpella, provoca... rimanendo esteriore alla coscienza, appunto: evento per la coscienza.

[11] È molto importante, in una metodologia di approccio al testo biblico, suscitare, senza passare per troppe spiegazioni, sensazioni del tipo: «Questa pagina, pure scritta tanti anni fa, sembra scritta per me!», «Ho la sensazione che chi l'ha scritta abbia pensato a me!», «Non capisco bene perché ma in questa storia biblica ci sono anch'io...!». Su una metodologia di questo tipo scommette il libro: S. CURRÒ - R. DIMONTE (edd.), *Giovani in cammino con la Bibbia*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2001.

[12] Nel seguente testo emerge mirabilmente l'intreccio – tipico dello "Zakhor" – tra dono e etica, tra memoria del passato e richiamo per il presente: «Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue leggi che oggi ti do. Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, quando avrai costruito belle case e vi avrai abitato, quando avrai visto il tuo bestiame grosso e minuto moltiplicarsi, accrescersi il tuo argento e il tuo oro e abbondare ogni tua cosa, il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile [...]. Guardati dunque dal pensare: La mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze. Ricordati invece del Signore tuo Dio perché Egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurata ai tuoi padri. Ma se tu dimenticherai il Signore tuo Dio e seguirai altri dèi e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete! Perirete come le nazioni che il Signore fa perire davanti a voi, perché non avrete dato ascolto alla voce del Signore vostro Dio (*Dt* 8,11-20).

A proposito dello "Zakhor", afferma Ricoeur, richiamandosi al filosofo ebreo F. Rosenzweig (e in particolare a *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague, 1981 [*La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Casale Monferrato, Casale Monferrato 1985]): «Sospetto che il co-

mandamento ebraico "Zakhor" designasse un lavoro della memoria molto particolare, che mirava a far accadere come *avvenimento* ciò che non lo è mai stato, di così tanto ci precede. È in questi termini che Franz Rosenzweig, in *La stella della redenzione*, parla della Creazione. L'autore ha cura di sottotitolare: "Creazione o il fondamento perpetuo delle cose". In questo senso la Creazione non cessa di essere dietro di noi, giacché il cominciamento non è un inizio oltrepassato, ma un cominciamento incessantemente continuato» (P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. di N. Salomon, intr. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 2004, 101).

[13] Vengono in mente le parole di Dio a Giobbe: «Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza!» (*Gb* 38,4).

[14] L'espressione è di Lévinas; si veda ad es. *Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et postface de J. Rolland, Paris, Grasset 1993, 233.

[15] Questo rapporto è colto bene da Nietzsche in *Sull'utilità e il danno della storia*, cit. Ricoeur parla di un oblio attivo connesso con il perdono e che apre ad una vera purificazione della memoria. Il perdono – afferma Ricoeur – è una sorta di «oblio attivo, che però non verte sugli avvenimenti in se stessi, la cui traccia deve al contrario essere accuratamente protetta, bensì sulla *colpa* [...]. L'oggetto di oblio non è l'avvenimento passato, l'atto criminale, ma il suo *senso* e il suo posto nell'intera dialettica della coscienza storica. In più, a differenza dell'oblio di fuga, il perdono non rimane chiuso entro un rapporto narcisistico tra sé e sé, poiché presuppone la mediazione di un'altra coscienza, quella della vittima, la sola abilitata a perdonare. L'attore principale degli avvenimenti che feriscono la memoria – l'autore dei *torti* – può soltanto *chiedere* perdono; ancora, deve affrontare il rischio del rifiuto. In questa misura il perdono deve anzitutto essersi scontrato con l'imperdonabile. Questa possibilità ci deve perciò mettere in guardia contro la facilità del perdono: se esso deve contribuire alla guarigione della memoria ferita, è necessario che sia passato attraverso la critica dell'oblio facile» (*Ricordare, dimenticare, perdonare*, cit., 110-111).

Quanto sia delicato il legame tra memoria e oblio e quanto il fare memoria implichi una profonda dimensione etica, è emerso, tra l'altro, nel dibattito sulla «purificazione della memoria», suscitato da Giovanni Paolo II in occasione del giubileo del 2000; si veda in particolare: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione*, in *Il Regno. Documenti* 45 (2000) 137-152.

[16] Tutto il rinnovamento della catechesi è avvenuto in realtà all'interno di questa logica, senza metterla mai radicalmente in discussione. Da questo punto di vista, non c'è una radicale differenza tra catechesi antropologica e catechesi biblica, tra catechesi liturgica e catechesi esistenziale... Anche alcuni tentativi attuali, che spostano l'accento più sul cherigma o sulla liturgia rispetto all'esperienza, in realtà rimangono prigionieri del primato del conoscere. Così anche il tentativo di D. Villepelet in *L'avenir de la catéchèse* (Les Éditions de l'Atelier, Paris 2003). Afferma Villepelet: «La situazione critica nella quale si iscrive la catechesi oggi invita a conferire ai processi della trasmissione del Vangelo un orientamento più cherigmatico che antropologico. Questi due poli costituiscono le due estremità dell'arco catechetico che fissa la sua tensione in funzione del peso che è loro accordato. [...] Questa sfida invita a passare da una catechesi che mantiene e consolida una fede già presente a una catechesi che suscita il desiderio e propone la radicale novità del Vangelo. Non si può più agire come se questa Buona Novella fosse già conosciuta e iscritta naturalmente nella memoria culturale degli individui» (35). Più avanti (35ss.), a partire da un articolo di J. Doré (*Annoncer le Dieu de Jésus-Christ dans un monde d'indifférence*, in *Catéchèse* 28 [1988] n. 110-111, 107-130), Villepelet interpreta i compiti della catechesi nell'orizzonte delle due «grandi vie» possibili: «la via ascendente» (dall'esperienza alla Parola) e «la via discendente» (dall'annuncio all'esperienza). L'orizzonte è però ristretto. L'alterità di Dio, la discontinuità della sua iniziativa rispetto all'esperienza, non è comprensibile all'interno della polarità via ascendente (antropologica) – via discendente (cherigmatica). Dentro questa polarità, che rimane nel primato dell'orizzonte della conoscenza, è misconosciuta in realtà la trascendenza di Dio e pure il senso profondo dell'umano.

[17] Una semplice e profonda indicazione su questa strada la si trova nel Catechismo cattolico degli adulti della Chiesa tedesca: «Se noi dunque ci domandiamo o se ci viene chiesto: "Chi è precisamente questo... Dio?", non abbiamo bisogno per rispondere di speculazioni complicate. Non abbiamo neppure bisogno di richiamarci a un sentimento indistinto. Meno ancora la nostra fede in Dio è una proiezione dei nostri desideri e nostalgie. È la nostra risposta alla storia di Dio con gli uomini. Non possiamo perciò rispondere alla domanda che ci viene posta se non raccontando la storia di Dio con gli uomini: eccolo il nostro Dio, che ha guidato Abramo, liberato Israele, risuscitato Gesù Cristo dai morti e ci ha chiamato nella sua compagnia e che viene a salvarci (cf. *Lc* 21,28). *La fede in Dio vive della memoria che rende presente questa storia, che è avvenuta una volta per tutte* (cf. *Rm* 6,10). *È la sorgente e la norma del nostro parlare di Dio e il fondamento della nostra speranza*» (CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Catechismo cattolico degli adulti. La confessione di fede della Chiesa*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1989, 48-49 [*Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Erster Band, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn, 1985, 39]).

Nel contesto italiano è stato soprattutto R. Tonelli a stimolare ad una educazione alla fede nell'ottica della narrazione (*La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Torino-Leumann, Elledici 2002).

[18] Derrida, commentando il discorso della montagna e in particolare l'espressione «Il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà» (che si ripete più volte: *Mt* 6,4.6.18), sottolinea come questa in realtà sia una frase non da sapere ma da imparare a memoria. Si presenta come una «verità da *imparare a memoria*», come «una specie di oscuro proverbio che si può trasmettere e trasportare senza capirlo, come un messaggio sigillato che si passa di mano in mano o si sussurra segretamente di bocca in orecchio». «Si tratta di imparare *a memoria* (*par coeur*) al di là del senso» (*Donare la morte*, intr. di S. Petrosino, postf. di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book 2002, 128-129).

IL CANTIERE DELLA CATECHESI IN FRANCIA

Joël Molinario

Catechesi intende informare puntualmente i suoi lettori sull'evoluzione e le scelte che la catechesi va oggi compiendo a livello internazionale. Ed è quasi d'obbligo iniziare questa rassegna informativa dalla Chiesa di Francia che, dopo aver sviluppato per tutto il Novecento un movimento catechistico particolarmente vivace, è impegnata oggi a ripensare in termini notoriamente urgenti ed emblematici tutto il proprio progetto catechistico.
Si riproduce, allora, qui di seguito l'articolo pubblicato da **Joël Molinario** sulla rivista *Questions Actuelles* 7 (2004) 37,12-16, sotto il titolo *Le chantier de la catéchèse en France* (La rivista è oggi sostituita dal sito www.theologia.fr). Il prof. Molinario è docente all'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique annesso all'Institut Catholique di Parigi, e membro del comitato di redazione internazionale della rivista *Lumen Vitae*. Nel suo contributo egli ricostruisce il "ripensamento" della catechesi avviato dalla Chiesa d'Oltralpe a partire dal 2000 e portato avanti fino al 2004. In un successivo intervento, preparato appositamente per *Catechesi*, il docente continuerà la sua presentazione fino ad oggi.
La traduzione dello scritto è a cura della redazione che ha pure apportato qualche integrazione a livello di note e alcune lievi modifiche redazionali, rese necessarie dal trascorrere dei due anni che ci separano dal 2004.

Introduzione

«Il cantiere della catechesi in Francia»: è sotto questa espressione corrente che si indica nella Chiesa di Francia la riflessione che i vescovi hanno attivato nel corso del 2001. Tale cantiere ha una storia che non è stata ancora completamente scritta. Da una parte, questo lavoro terminerà con la pubblicazione di un direttorio entro qualche anno, ma d'altra parte – cosa non meno essenziale – la riflessione che si è aperta vuole inaugurare un cambiamento nell'approccio alla catechesi e offrire modalità nuove per la pratica catechistica negli anni a venire.

1. UN AVVIO, UNA STORIA

1.1. 2001: Lourdes, un'inchiesta

È durante l'anno 2001 che la Commissione Episcopale della Catechesi e del Catecumenato (CECC) ha lanciato il progetto di aprire un cantiere nella Chiesa di Francia. Il Centro Nazionale dell'Insegnamento Religioso (CNER) è stato incaricato di realizzare un'inchiesta e di fornire un *dossier* per la riflessione dei ve-

scovi. Da parte sua, l'Istituto Superiore di Pastorale Catechistica (ISPC) dell'Istituto cattolico di Parigi preparava un *dossier* di riflessione sull'atto catechistico pubblicato nel n. 165 della rivista *Catéchèse.*[1]

Dai lavori dell'assemblea plenaria dei vescovi a Lourdes, nel novembre dello stesso 2001,[2] derivava il principio seguente: *passare da una catechesi di mantenimento ad una catechesi della proposta.* I vescovi prendevano atto che la fede cristiana non faceva più parte delle evidenze culturali per gli uomini e le donne degli inizi del XXI secolo.

I vescovi prendono atto che la fede cristiana non fa più parte delle evidenze culturali e spirituali per gli uomini e le donne degli inizi del XXI secolo.

1.2. 2002: messa in opera

A seguito dei dibattiti e delle riflessioni di Lourdes, la CECC lancia una seconda tappa del processo per l'anno 2002. Vengono messe in atto tre procedure. Dapprima vengono costituite otto commissioni di lavoro per otto temi di ricerca. Gli otto gruppi erano così costituiti:

- «Culture, arti e linguaggi»
- «Strutture»
- «Contenuto e pedagogia della fede»
- «Iniziazione, liturgia, comunità»
- «Le età della catechesi»
- «Dimensione socio-pubblica della catechesi»
- «La formazione»
- «Vita cristiana in un mondo pluralista».

Queste commissioni, composte da persone con responsabilità diverse nella Chiesa, hanno lavorato parecchi mesi per raggiungere delle proposizioni sotto forma di convinzioni e di scenari.

Parallelamente, i responsabili dei Servizi Diocesani di Catechesi erano invitati ad elaborare i medesimi temi durante le loro giornate di raduno nel mese di marzo dello stesso 2002. In aiuto delle sintesi delle commissioni, mons. André Dupleix[3] preparò un rapporto che, a partire dalla Veglia pasquale riprende le questioni essenziali che la catechesi deve affrontare. Questo rapporto diventerà il testo *Conduire à Jésus-Christ.*[4]

A seguito dell'assemblea plenaria di Lourdes 2002, i vescovi francesi scrivono una lettera al popolo di Dio che invita a "operare una conversione verso il cuore della fede".

1.3. 2003: *Aller au coeur de la foi*

Al seguito di quella lettera, agli inizi del 2003 la CECC pubblica il documento *Aller au coeur de la foi.*[5] Basato sui quattro momenti della Veglia pasquale, il testo invita le comunità ad andare al cuore dell'esperienza di fede così come la propone la Veglia di Pasqua.

Il documento *Aller au coeur de la foi* viene studiato nelle *équipes* diocesane per la catechesi con l'aiuto di *forums* interdiocesani animato dal CNER. È da notare che questo testo serve pure da supporto per la riflessione e lo scambio in numerose comunità cristiane. Lo slancio che suscita supera la cerchia abituale degli animatori di catechesi.

L'ISPC da parte sua organizza all'Institut catholique di Parigi un colloquio internazionale sui mutamenti della catechesi contemporanea, i cui atti sono pub-

blicati sulla rivista *Catéchèse*.[6] Possiamo anche registrare qui lo svolgimento di un colloquio su «L'apporto dei Padri della Chiesa alla catechesi d'oggi», nel luglio 2003, organizzato dalla rivista *Connaissance des Pères*, e i cui atti sono pubblicati dalla rivista stessa.[7]

Ultimo contributo scritto nel 2003 risulta il testo citato poco sopra *Conduire a Jésus-Christ*, che reca un apporto più riflessivo alla ricerca catechetica di quel periodo.

Per l'anno 2004 possiamo annotare lo svolgimento di sei *ateliers* interdiocesani animati dal CNER, aventi come obiettivo il proseguimento della riflessione introdotta da *Aller au coeur de la foi* e dal lavoro effettuato nei *forum* dell'anno pastorale precedente. Nello stesso anno, prendono inizio i lavori di un seminario a livello universitario di ricerca catechetica, animato dall'ISPC, conclusi da una pubblicazione sulla rivista *Lumen Vitae* nel mese di settembre dello stesso 2004.

2. LE SFIDE DI CUI PRENDERE ATTO

«Affrontare la questione della catechesi, qualsiasi sia il punto di accesso, è porsi immediatamente nel cuore pulsante della Chiesa».[8] Questa affermazione che apre il documento *Conduire à Jésus-Christ* traduce bene lo stato d'animo comune a coloro che lavorano nel cantiere della catechesi. Essa non un'attività periferica della Chiesa. Il compito catechistico è strettamente correlato ad una Chiesa che celebra, che annuncia e che serve. In altri termini, la catechesi si riflette in una Chiesa che propone la fede. Il fatto è che, andando al cuore della fede, di cui la Vigilia pasquale è il simbolo,[9] i vescovi della CECC vogliono rifondare la catechesi e, a partire da ciò, rinnovare la pratica catechistica.

Si tratta di passare da una catechesi che conserva la fede ad una catechesi che propone la fede.

La Chiesa di Francia si sforza di cogliere le molteplici sfide presenti nella sua prassi catechistica. Da parte nostra, qui ne evidenzieremo quattro, indubbiamente presenti dell'odierno dibattito catechetico, e accenneremo ad altre due che oggi appaiono più lontane.

2.1. Passare da una catechesi di *mantenimento* ad una catechesi di *proposta*

La prima sfida ha trovato una espressione molto chiara nel quadro delle sintesi dell'assemblea plenaria di Lourdes del novembre 2001. Si tratta di passare da una catechesi che conserva la fede ad una catechesi che propone la fede. Questa sfida fondamentale ne contiene altre come nell'incastro delle *matrioscke*. *Proporre* la fede pone il cantiere della catechesi sotto l'influsso della *Lettre aux catholiques de France*.[10] Il nuovo orientamento presuppone la chiara constatazione di una società francese secolarizzata, di una cultura fortemente individualistica, di una pluralità di riferimenti disponibili di ordine spirituale e re-

ligioso. Pertanto, se la fede tende a dissociarsi dalle istituzioni religiose tradizionali, essa non è tuttavia assente dal cuore delle donne e degli uomini di oggi. Molti adulti, giovani, ragazzi attendono qualcosa "che li aiuti a reggersi in piedi nella vita" e alcuni vengono a bussare alla porta della Chiesa, ci dicono i vescovi di Francia.[11]

Se la catechesi propone la fede, questo significa – di primo acchito – quattro cose:

– In primo luogo, la fede non ha più evidenza sociale e culturale. La Chiesa deve allora porsi innanzi a degli uomini e delle donne che cercano, forse senza saperlo, una sorgente dove cogliere l'essenza della vita.[12]

La logica della proposta della fede porta anzitutto l'attenzione dei catechisti sulla fede come atto adulto per persone libere e responsabili. Il modello di ogni catechesi diventa così la catechesi degli adulti.

– In secondo luogo, in questa logica la catechesi esce dalla semplice spiegazione, o spiegazione religiosa, per entrare e far entrare nelle dimensioni fondamentali della fede da vivere: l'ascolto delle Scritture, la celebrazione di Gesù Cristo, la vita fraterna e la preghiera personale, come sottolinea il *Direttorio Generale per la Catechesi.*[13] Qui c'è un cambiamento di prospettiva. La catechesi non è più intesa soltanto come la comunicazione di qualche cosa. Il termine catechesi allarga allora il proprio significato.

– In terzo luogo, la logica della proposta della fede orienta immediatamente l'attenzione dei catechisti sulla fede come un atto adulto per persone libere e responsabili. Il modello di ogni catechesi diventa così la catechesi degli adulti. Non che le altre età vengano abbandonate, ma indubbiamente le prospettive cambiano se il nostro riferimento è la pratica catechistica con i ragazzi di 8-12 anni oppure il catecumenato battesimale degli adulti. In questo secondo caso, la dimensione comunitaria e liturgica, la necessità del coinvolgimento e dell'itinerario si impongono come componente di qualsiasi azione catechistica.

– Infine, la proposta della fede cristiana ci pone a confronto con la sfida che viene dalla singolarità dell'esperienza cristiana. Nel mondo attuale aperto alla pluralità dei riferimenti morali, filosofici o religiosi, la Chiesa è in dovere di annunciare lo specifico proprio del Vangelo. La proposta della fede non può essere intesa semplicemente come il nominare in altro modo un'esperienza comune. La catechesi non può sentirsi soddisfatta da un principio di correlazione tra esperienza umana e Vangelo. Il principio di correlazione presuppone una fede già in atto. Questo presupposto, però, è sempre più difficile da presupporre. La catechesi ha bisogno di ritrovare una via kerygmatica, eco senza fine del mistero pasquale.

2.2. Articolare in termini nuovi i rapporti tra *catechesi* e *liturgia*

La seconda sfida occupa largo spazio nella riflessione attuale: porre in termini nuovi i rapporti tra la catechesi e la liturgia. A partire dal 2002, radicando la catechesi nella Veglia pasquale, la CECC ha voluto dare un messaggio forte. Il documento *Aller au coeur de la foi* conferma questo slancio che invita i catechisti e, in realtà, tutta la comunità cristiana ad at-

tingere alla liturgia come ad una sorgente.[16] Il successo di questo piccolo documento e ciò che è stato vissuto e realizzato al suo seguito mostra che la sorgente liturgica è un luogo veritiero di rinnovamento della pratica catechistica. La liturgia invita i catechisti e i catecumeni a fare l'*esperienza* della fede e spinge parimenti al pieno dispiegamento della competenza catechistica.[17] Tuttavia, la riflessione non è terminata. Non è sufficiente, per rinnovare la catechesi, dire che essa si avvicina alla liturgia, o domandarci che cosa cambia realmente la liturgia nella catechesi? Al contrario, è importante domandarci che cosa può apportare la catechesi nel nostro rapporto con la liturgia. Siamo dunque invitati ad una duplice reimpostazione del problema. Da una parte, liturgia e mistagogia, e, dall'altra parte, tra primo annuncio e iniziazione sacramentale.[18] Il cantiere è allora completamente aperto.

2.3. Catechesi come *iniziazione*

La terza sfida riguarda la capacità che possono avere le nostre comunità di "iniziare" gli uomini e le donne di oggi alla fede cristiana. Tale sfida si presenta con tre sfaccettature:

L'iniziazione rinvia alle comunità cristiane. Esse sono invitate a esplicitare le loro peculiarità.

– In primo luogo rimanda tutti e ciascuno nella Chiesa al desiderio profondo di generare nuovi cristiani. È grande il rischio di una Chiesa sterile. "Noi non dobbiamo soltanto generare dei cristiani... ma dobbiamo rinascere come Chiesa... D'altra parte, una cosa non sta senza l'altra. Non sapremo mai generare nuovi cristiani se non siamo disposti a rinascere come Chiesa" afferma Gille Routhier a proposito del Québec ove la Chiesa vive una situazione simile alla nostra.[19] Quale parola valorizziamo e accogliamo per credere ancora alla nostra capacità di generazione? L'*hilaritas* che sant'Agostino evoca nel *De catechizandis rudibus* è ancora la nostra nell'annuncio?[20]

– In secondo luogo, l'iniziazione rinvia alle comunità cristiane. Esse sono invitate a esplicitare le loro peculiarità. Ciascuno al suo posto nella Chiesa deve farsi carico della proposta di fede lasciandosi interpellare dalla novità dei neofiti. Se la Chiesa è iniziatrice lo sarà *attraverso* e *con* questa novità. Si raggiungerebbe presto il fallimento se l'iniziare tornasse ad essere semplicemente un aggregare a una comunità. Essere iniziati è anche rinascere di nuovo, rinascere dall'alto,[21] vedere con gli occhi della fede.

– L'interiorità è una componente strutturale dell'iniziazione. La riflessione attuale sulla catechesi colloca dunque la questione pedagogica in una diversa prospettiva. Se la fede non si dà automaticamente alla conclusione dell'insegnamento del catechismo e della sua memorizzazione, occorre anche chiedersi se la pedagogia di ispirazione behaviorista che organizza l'apprendimento secondo degli obiettivi pianificati e progressivi sia pertinente alla catechesi.

Se la catechesi è ordinata al mistero di Dio che si è fatto uomo, allora l'apprendimento non può essere la componente principale dell'azione catechistica. Sarebbe però grande la tentazione di rifiutare qualsiasi mediazione pedagogica, in nome di un pur legittimo sospetto sulla natura dei metodi. Se l'iniziatore non è

il maestro, rimane tuttavia colui che conduce l'iniziato, colui che attraverso la sua voce indica dov'è la Parola.[22] Allora l'iniziato può entrare in un cammino di appropriazione. È stretta la via tra una iniziazione senza pedagogia e un apprendimento senza iniziazione. Il cantiere resta aperto.

3. L'ORGANIZZAZIONE DELLA CATECHESI

La quarta sfida è di pensare e organizzare la catechesi come un organismo vivente che interagisce con tutte le componenti della vita cristiana: progetto pastorale, teologia, vita fraterna. Strettamente correlata con l'iniziazione, l'organicità della catechesi rifiuta le settorializzazioni ermetiche – ciò che Henri Derroitte[23] esprime bene parlando di «catechesi dispiegata»[24] – tra le discipline e le attività della comunità cristiana. Tutto è in stretta correlazione e l'atto catechistico non può essere un "in sé", né vivere al di fuori della vita di fede delle comunità. L'organicità della catechesi ci invita pure ad una concezione più ampia della trasmissione e della fede, oggi. Sono i paradigmi della trasmissione che stanno cambiando nella Chiesa. Proponendo di ripensare la catechesi alla luce di un nuovo paradigma, Denis Villepelet[25] invita a prendere in considerazione le articolazioni fondamentali della fede, tra la fede stessa che è conoscenza di Dio e su Dio e la fede che è movimento di confidenza dell'uomo nei confronti del Totalmente Altro.[26] Dicendo che non si può comprendere la catechesi soltanto come un movimento deduttivo che va da un discorso sulla fede in direzione dell'uomo, né soltanto come un movimento induttivo dall'esperienza umana a Dio, il direttore dell'ISPC spinge ad un pensiero sistematico che affronti il rapporto tra *fides qua* e *fides quae* intendendolo come una interazione costante.[27] La *fides qua* senza la *fides quae* perde la propria sorgente ed alterità; la *fides quae* senza la *fides qua* diventa un discorso monco, privo dell'esperienza personale, in cui Dio resta all'esterno dell'essere umano come un'idea o un oggetto. Non si tratta, qui, né di un modello né di un metodo, ma di un punto di vista sull'evoluzione della catechesi che permette la ricerca e l'inventiva.

4. CATECHESI, BIBBIA E VITA FRATERNA

Dopo aver scorso rapidamente le sfide affrontate dal cantiere della catechesi in Francia, ci permettiamo di sottolineare due parametri che, nel dibattito attuale, non sembrano attirare tutta l'attenzione dovuta, e che tuttavia sono strutturanti nella vita di fede: la Bibbia e la vita fraterna.

La Bibbia non è stata trascurata nella riflessione qui evocata. Essa, invece, è pensata in un modo più «trasversale»: quando la liturgia è posta al cuore del dibattito, la Parola di Dio viene automaticamente ad assumere un ruolo primario insieme con il rito.

La seconda tappa di *Aller au coeur de*

la foi è interamente consacrata alla Parola di Dio che risuona nella Veglia pasquale.[28] Allo stesso modo, il testo *Conduire à Jésus-Christ* sottolinea il tempo di «Accogliere la Parola» nel suo capitolo secondo. Interventi diversi a questo proposito sono stati pubblicati sulla rivista *Catéchèse*.[29] Il CNER nel mese di novembre 2003 ha animato *ateliers* interdiocesani in cui la questione biblica è stata affrontata con decisione. Pur con tutto questo lavoro non si può asserire che il dibattito sia stato conclusivo. Che cosa cambia quanto alla collocazione della Bibbia nella catechesi quando essa venga articolata con la liturgia? Che cosa cambia sempre a proposito di Bibbia in una prospettiva di iniziazione e di proposta della fede?

I punti di vista particolari fino ad ora espressi non hanno ancora condotto il dibattito sulla vera posta in gioco. Poniamo allora alcuni interrogativi. Se la liturgia ci situa immediatamente nell'ascolto delle Scritture in vista di una risonanza interiore e di una vera e propria "esperienza" della Parola, forse che questo *auditus fidei* deve impedirsi di essere nel contempo un *intellectus fidei*? Ancora: si può continuare a presentare l'Antico Testamento da una parte e il Vangelo dall'altra, mentre la liturgia ci invita a vivere il compimento delle Scritture in Cristo?[30] Non c'è il pericolo di riduttività nel far sì che il testo ascoltato e meditato sia una "mia" esperienza, con il rischio di dimenticare l'alterità che esso rappresenta?

Da ultimo, concludiamo la presentazione di quel cantiere che è la catechesi della Chiesa di Francia lasciando una questione aperta e poco studiata. La questione della diaconia in una prospettiva di proposta della fede meriterebbe senza dubbio una maggiore attenzione. La vita fraterna[31] e il servizio del prossimo possono essere una porta di accesso all'esperienza della fede viva? La liturgia da sola non "inizia". L'iniziazione cristiana si vive e si realizza nel triangolo costituito da Parola di Dio, liturgia-sacramenti ed etica. E dunque, di nuovo: l'iniziazione può realizzarsi attraverso quella porta d'accesso che è la vita fraterna? Come il servizio del prossimo può essere un "risuonare" della Scrittura e della liturgia? Come si diventa un soggetto nella fede a partire dalla vita fraterna?

La Bibbia non è stata trascurata. Essa, invece, è pensata in un modo più «trasversale».

Anche questi ultimi interrogativi mostrano che il cantiere prosegue i suoi lavori e che le attese sono numerose. Auspichiamo che questa effervescenza porti a dei miglioramente concreti per i catechisti, le comunità cristiane e le diocesi.

[1] Il dossier *L'acte catéchétique aujourd'hui* è in *Catéchèse* 41 (2001) 165, 4-154.

[2] Tradizionalmente, i vescovi francesi tengono la loro assemblea plenaria di ogni anno a Lourdes.

[3] Rettore emerito dell'Institut catholique di Tolosa, all'epoca segretario della Commissione episcopale della catechesi e del catecumenato, e direttore del Servizio nazionale del catecumenato stesso.

[4] Si veda *Document épiscopat*, bollettino del Segretariato della Conferenza episcopale francese, n. 11-12, luglio-agosto 2003.

[5] COMMISSION ÉPISCOPAL DE LA CATÉCHESE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au coeur de la foi. Questions d'avenir pour la catéchèse*, Paris, Bayard – Cerf – Fleurus-Mame 2003.

[6] Gli atti del convegno, che mentre studiava *La catéchèse dans un monde en pleine mutation*, intendeva anche celebrare il 50° dell'ISPC, sono raccolti precisamente in *Catéchèse* 43 (2003) nn. 172 e 173, rispettivamente sotto il titolo *Catéchèse en mutation* I (pp. 4-104) e II (pp. 15-165). Con il n. 173 *Catéchèse* ha cessato le sue pubblicazioni. Il suo posto è stato occupato, a livello di studio, da *Lumen Vitae* e, su un piano più divulgativo, da *Tabga*.

[7] Cf *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 91.

[8] A. DUPLEX, *Conduire à Jésus-Christ.*

[9] Si rinvia nuovamente a COMMISSION ÉPISCOPAL DE LA CATÉCHÈSE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au coeur de la foi.*

[10] LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Lettre aux catholiques de France. Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Cerf 1997; tr. it.: I VESCOVI DI FRANCIA, *Proporre la fede nella società attuale. Lettera ai cattolici*, Torino-Leumann, Elledici 1998.

[11] COMMISSION ÉPISCOPAL DE LA CATÉCHÈSE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au coeur de la foi*, pp. 11-15.

[12] *Lettre au peuple de Dieu*, in COMMISSION ÉPISCOPAL DE LA CATÉCHÈSE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au coeur de la foi*, p. 13.

[13] *Direttorio Generale per la Catechesi*, 84.

[14] *Ibid.*, 59.

[15] Si veda J. MOLINARIO, *La catéchèse dans un monde en pleine mutation*, in *Catéchèse* 43 (2003) 172, 15-19; qui pp. 18-19.

[16] COMMISSION ÉPISCOPAL DE LA CATÉCHÈSE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au coeur de la foi.*

[17] J.-C. REICHERT, *Quand une liturgie conduit la réflexion catéchétique. À propos du document* Aller au coeur de la foi, in *La Maison-Dieu* 59 (2003) 234, 73-80.

[18] Cf. in proposito, l'eccellente n. 234 de *La Maison-Dieu* cit. alla nota sopra.

[19] G. ROUTHIER, *Enfanter des chrétiens aujourd'hui*, Québec, Conférence Notre-Dame 2003, p. 45.

[20] Tra le ed. facilmente accessibili del testo agostiniano, una delle più curate è: SANT'AGOSTINO, *Prima catechesi per i non cristiani*, a cura di P. Siniscalco e C. Fabrizi, Roma, Città Nuova 1993.

[21] *Gv* 3,4-8.

[22] Cf il *Sermone sulla natività di Giovanni Battista* di sant'Agostino.

[23] Laico, direttore della rivista *Lumen Vitae.*

[24] H. DERROITTE, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Bruxelles, Lumen Vitae 2000; tr. it.: *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, Torino-Leumann, Elledici 2002.

[25] Laico, direttore dell'ISPC di Parigi.

[26] Si legga, a questo proposito, D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, Paris, Éditions de l'Atelier - Éditions Ouvrières 2003; cf pure ID., *Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains*, in *Catéchèse* 41 (2001) 165, 21-44.

[27] Com'è noto l'espressione *fides quae (creditur)* si riferisce al contenuto della fede e quella di *fides qua (creditur)* all'atto stesso del credere. Cf J.-L. SOULETTE, *Qu'est-ce qu'un dogme*, in *Questions Actuelles* 6 (2003) 31, 38-41.

[28] Cf la *Deuxième étape. Une Parole vivante*, in COMMISSION ÉPISCOPAL DE LA CATÉCHÈSE ET DU CATÉCHUMÉNAT, *Aller au coeur de la foi*, pp. 39-46.

[29] Si rinvia a F. BROSSIER, *Bible et catéchèse*, in *Catéchèse* 41 (2001) 165, 67-72, e, ancora su *Catéchèse* 42 (2002) 169, agli interventi di B. de la Motte-Rouge, *Le fondement pascal de la catéchèse*, pp. 51-61; C. LAGARDE, *Une nouvelle rigueur pour une nouvelle catéchèse*, pp. 81-88; C. DEMISSY, *La Bible en catéchèse*, pp. 89-97.

[30] Cf *La vigile pascale: l'expérience de l'accomplissement des Écritures*, prolusione di Patrick Prétôt alla Facoltà di teologia dell'Institut catholique di Parigi, ottobre 2003.

[31] Cf D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, pp. 78-80.

NOVITÀ

Sabino Palumbieri

NEGLI OCCHI E NEL CUORE LA SPERANZA

Testimoni di Gesù Risorto

Pagine di intensa spiritualità sulla speranza e sulla testimonianza di chi porta "negli occhi e nel cuore" la risurrezione di Gesù.
Al riparo dai riflettori del palcoscenico, germi di speranza si vedono all'orizzonte nell'umile quotidianità e nella provata stabilità dei nuovi cristiani. Matureranno per una civiltà dell'amore, al tepore dello Spirito di Dio che, in verità, anche oggi sta rinnovando silenziosamente la faccia della terra.
Il libro esce in occasione del quarto Convegno Ecclesiale italiano (Verona dal 16 al 20 ottobre 2006) che ha come tema "Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo".

Pagine 168. € 8,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10090 CASCINE VICA – RIVOLI (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org