A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE

• Il Convegno ecclesiale di Verona. Quali provocazioni per la catechesi e la catechetica? (S. Currò)

CATECHESI

3
GENNAIO-FEBBRAIO 2007

IL TEMA I

Religiosità popolare e catechesi

• La religiosità popolare. Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalle aspirazioni religiose di oggi. Una lettura teologica. (E. Biemmi)
• Come la catechesi può favorire un cristianesimo popolare e moderno? (P. Jaquet)

IL TEMA II

Iniziazione cristiana dei ragazzi

• L'iniziazione cristiana in Italia in un tempo di transizione. (U. Montisci)
• Parola di Dio, liturgia e carità. L'iniziazione come apprendistato alla vita cristiana. (Gf. Venturi)
• Il nuovo progetto di iniziazione cristiana secondo il modello catecumenale. Il *Progetto Emmaus* per sostenere la sperimentazione. (A. Fontana)

ELLEDICI

CATECHESI

GENNAIO-FEBBRAIO 2006-2007/3
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 - 10093 LEUMANN TO
• 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

Il Convegno ecclesiale di Verona. Quali provocazioni per la catechesi e per la catechetica?
(*S. Currò*) 1

Il tema I: Religiosità popolare e catechesi

La religiosità popolare. Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalle aspirazioni religiose oggi. Una lettura teologica
(*E. Biemmi*) 10

Come la catechesi può favorire un cristianesimo popolare e moderno?
(*P. Jaquet*) 28

Il tema II: Iniziazione cristiana dei ragazzi

L'iniziazione cristiana in Italia in un tempo di transizione
(*U. Montisci*) 46

Parola di Dio, liturgia e carità. L'iniziazione come apprendistato alla vita cristiana
(*Gf. Venturi*) 62

Il nuovo progetto di iniziazione cristiana secondo il modello catecumenale. Il *Progetto Emmaus* per sostenere la sperimentazione
(*A. Fontana*) 72

editoriale

IL CONVEGNO ECCLESIALE DI VERONA.

Quali provocazioni per la catechesi e per la catechetica?

Salvatore Currò

CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO
BIBLIOTECA
10090 CASCINETTA - RIVOLI (TO)

1. PREMESSA: IL CONVEGNO ECCLESIALE DI VERONA NELL'OTTICA DELLA CATECHETICA

Ho partecipato al Convegno ecclesiale di Verona (16-20 ottobre 2006) rappresentando l'Associazione Italiana dei Catecheti (AICa) e accostando i diversi apporti dalla specifica ottica catechetica. L'interrogativo posto a titolo di questo articolo (quali provocazioni per la catechesi e per la catechetica?) mi ha accompagnato durante i lavori del convegno. Tento qui di dare una prima risposta.

Pur non essendoci stata nel convegno una specifica tematizzazione della catechesi, i riferimenti ad essa sono stati molto frequenti. Basterebbe scorrere le relazioni introduttive ai cinque ambiti del convegno e le rispettive sintesi finali: le sfide evidenziate e gli orientamenti proposti fanno continuamente riferimento e appello (spesso in modo esplicito) alla catechesi. Emergono ad esempio istanze di una catechesi più capace di dare spazio all'educazione dell'affettività, più *situata* nella tradizione *viva* della Chiesa, più aperta ai temi del lavoro, della cittadinanza, della fragilità, più capace di educare al senso del tempo, del lavoro e della festa, più disponibile a recepire gli apporti della dottrina sociale della Chiesa, a dare più spazio ai temi escatologici, ecc. Ma, più che inseguire queste sollecitazioni specifiche, vorrei – senza tuttavia perderle di vista – tentare di cogliere e interpretare i temi di fondo del convegno, cioè gli orientamenti e la sensibilità fondamentali emersi, a cui peraltro vanno ricondotti (e da cui devono ricevere luce) gli apporti dei singoli ambiti e i riferimenti specifici alla catechesi.

Il titolo del convegno, ha voluto esprimere una duplice attenzione: a Gesù Risorto e al mondo.

Per intercettare questi temi di fondo mi pongo su un triplice orizzonte: spirituale, culturale, ecclesiale-pastorale. In rapporto a questi tre orizzonti, evidentemente intrecciati tra loro, cercherò di evidenziare le provocazioni per la catechesi ma, giacché si tratta di provocazioni su questioni di fondo, anche e soprattutto per la riflessione catechetica chiamata forse a compiti in parte nuovi.

2. L'ORIZZONTE SPIRITUALE: UN'IDENTITÀ CRISTIANA PASQUALE

Il titolo del convegno, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*, ha voluto esprimere una duplice attenzione: a Gesù Risorto e al mondo; ma non ha voluto certo esprimere una dicotomia – così ha spiegato il card. C. Ruini nell'*Intervento conclusivo*. L'unità delle due attenzioni non è estrinseca, non è nemmeno in definitiva frutto di impegno di integrazione o risultato di una fede che diventa operosa. Ma è, in certo modo, già a monte; è già nell'accoglienza del mistero della Pasqua; è, più ancora, nel dono del Battesimo che ci ha incorporati a Cristo. Il riferimento a Cristo e il riferimento al mondo non sono sullo stesso piano; a rigore non sono nemmeno due attenzioni, perché se così le intendessimo, sarebbero situate nella libertà e nel protagonismo del soggetto. In realtà la vita cristiana è nel segno del dono e della grazia, che precedono e danno consistenza e verità alla libertà, alla progettualità, all'impegno nel mondo.

Emerge una più radicale comprensione dell'identità cristiana. Benedetto XVI lo ha chiarito con radicalità in uno dei passaggi centrali del suo *Discorso* al convegno. Alla luce di Gal 2,20: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me», si può pensare alla nostra identità cristiana, come a una identità *alterata* o *cambiata*. Ha affermato il Papa: «È stata cambiata così la mia identità essenziale, tramite il Battesimo, e io continuo ad esistere soltanto in questo cambiamento. Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande, nel quale il mio io c'è di nuovo, ma trasformato, purificato, "aperto" mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza». La «formula dell'esistenza cristiana», in quanto fondata nel battesimo, cioè avente la sua origine di grazia nel Battesimo, è «"Io, ma non più io"». Questa è – afferma ancora il Papa – «la formula della risurrezione dentro al tempo, la formula della "novità" cristiana chiamata a trasformare il mondo». Il convegno è stato attraversato da continui richiami a riappropriarci della nostra identità, ma sarebbe meglio dire: a lasciarci raggiungere e a lasciarci (ri)definire dal dono della Pasqua. Si vedano in questa luce i frequenti richiami a riscoprire il primato della Parola, il gusto della contemplazione, la centralità dell'esperienza liturgica... in una parola: il primato della santità.

La dinamica è: dal lasciarsi rigenerare da Cristo risorto alla possibilità di essere segno di vera speranza.

In questa luce è stata compresa l'evangelizzazione stessa che assume i suoi criteri da Cristo non dal mondo. La prospettiva è stata data dalla Prima lettera di Pietro, che ha fatto da sfondo a tutto il convegno. Leggiamo in 1 Pt 1,3-4: «Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce». La dinamica è: dal

lasciarsi rigenerare da Cristo risorto alla possibilità di essere segno di vera speranza; ovvero: dall'appartenenza a Cristo alla possibilità di una vera testimonianza. Questa dinamica è stata ripresa da Benedetto XVI che, nell'omelia della celebrazione eucaristica allo stadio di Verona, ha chiarito in modo radicale il senso dell'essere testimoni «di» Gesù risorto. Questo «di» esprime appartenenza: «il testimone è "di" Gesù risorto, cioè appartiene a Lui, e proprio in quanto tale può rendergli valida testimonianza, può parlare di Lui, farLo conoscere, condurre a Lui, trasmettere la sua presenza». L'altra preposizione del titolo del convegno (speranza "del" mondo) «non indica affatto appartenenza, perché Cristo non è del mondo, come pure i cristiani non devono essere del mondo. La speranza, che è Cristo, è nel mondo, è per il mondo, ma lo è proprio perché Cristo è Dio, è "il Santo" (in ebraico Qadosh)».

Su quest'onda si colloca l'attenzione posta dal card. D. Tettamanzi, nella prolusione al convegno, sul tema della «differenza». L'evangelizzazione è chiamata certo a superare le distanze ma anche a mantenere la «differenza cristiana»; solo a questa condizione l'azione ecclesiale può essere davvero azione evangelizzatrice e davvero portatrice di speranza. Sulla stessa onda si pone anche l'invito di P. Bignardi a riconciliarci con la dimensione – costitutiva della vita cristiana – dell'essere «stranieri» che non significa però essere «estranei». Il tempo attuale può essere in realtà un'opportunità per riscoprire l'identità cristiana nella prospettiva dell'esodo e in radicale rapporto col mistero pasquale, che è in definitiva – lo ha spiegato ancora il Papa nel suo discorso – il mistero dell'amore di Cristo che dà la vita e proprio per questo la riprende, e che è quindi il mistero che chiama l'uomo alla verità dell'amore.

3. L'ORIZZONTE CULTURALE: UNA TESTIMONIANZA ECCLESIALE ALL'ALTEZZA DEL BISOGNO DI UMANITÀ VERA

La comprensione dell'evangelizzazione in rapporto al primato della vita nello Spirito, e sostanzialmente come articolazione o esercizio di testimonianza del Risorto, potrebbe dare l'idea di unilateralità e di non assunzione piena delle sfide culturali attuali. In realtà a Verona non è emersa una Chiesa ripiegata su se stessa, né una Chiesa paurosa di tenere il confronto con la cultura attuale e con le sue sfide, né una Chiesa unilateralmente critica e negativa sulla realtà attuale. Anzi l'attenzione alla cultura o, più precisamente, l'orizzonte culturale del convegno è stato *alto* e il ripartire da Cristo risorto più che esprimere chiusura sembra interpretare, magari profeticamente, istanze profonde della cultura attuale e bisogni profondi dell'uomo di oggi.

Certo, dal punto di vista metodologico, la sensibilità di fondo del convegno non è sulla linea – così mi sembra – della *duplice fedeltà* (a Dio e all'uomo) o dell'integrazione fede-vita o fede-cultura, categorie queste che hanno avuto grande fortuna nella catechesi del dopo Concilio; non è nemmeno – sto parlando dal punto di vista metodologico – nell'ottica dell'inculturazione, perlomeno se intesa come facile continuità o facile raccordo tra fede e cultura. Le categorie metodologiche emerse sono più quelle della *discontinuità*, della *differenza*, dell'essere *stranieri*, piuttosto che quelle della continuità e dell'integrazione.

Ma credo sia possibile e giustificato interpretare questo orientamento come segno di una Chiesa capace di leggere più in profondità la cultura attuale con le sue potenzialità ma anche con le sue contraddizioni, più consapevole che le risorse di cui dispone la fanno esperta di umanità. È emersa una Chiesa che abita più profeticamente e perciò più profondamente il mondo, che tra l'altro non è semplicemente lo *scenario* della testimonianza evangelica o luogo dove *mettere in pratica* il Vangelo: è piuttosto luogo dove è già avvenuto l'incontro di Dio con l'uomo. Il mondo è l'unico luogo a cui il Vangelo può attingere, non come un rivestimento estrinseco ma come dall'interno, il suo linguaggio. Su questa linea vanno letti alcuni passaggi della relazione teologico-pastorale di F.G. Brambilla, ad esempio quando afferma: «Il "mondo", quando si riferisce ai modi con cui l'uomo d'oggi desidera, soffre, lotta, sogna, ama e spera, è l'alfabeto dell'annuncio del Vangelo».

L'eco di una Chiesa che abita più criticamente e insieme più profondamente e profeticamente il mondo lo si può vedere in una doppia attenzione rinvenibile nel discorso di Benedetto XVI. Da una parte il Papa ha voluto presentare la testimonianza della Chiesa attuale nell'ottica del *sì*. Il cristianesimo è «aperto a tutto ciò che di giusto, vero e puro vi è nelle culture e nelle civiltà, a ciò che allieta, consola e fortifica la nostra esistenza»; ciò significa che nella testimonianza ecclesiale deve emergere «quel grande "sì" che in Gesù Cristo Dio ha detto all'uomo e alla sua vita, all'amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza»; deve emergere «come, pertanto, la fede nel Dio dal volto umano porti la gioia nel mondo». D'altra parte il discorso del Papa è stato un invito (critico) alla nostra cultura occidentale ad allargare gli orizzonti della ragione, a non mortificare la dimensione religiosa e l'apertura alla trascendenza, a non disdegnare le sue radici cristiane. Solo una ragione aperta alla ricerca della verità e al confronto con la fede, e quindi non autolimitantesi, può interpretare l'autenticamente umano. Il contributo ecclesiale ad allargare gli orizzonti della ragione e dell'umano è anche condizione necessaria perché la fede ritrovi pienamente il suo diritto di cittadinanza nella cultura attuale.

È emersa una Chiesa che abita più profeticamente il mondo.

A ciò si collega la forte riproposizione della *questione antropologica*, nella consapevolezza che il dialogo e le possibilità di cammino con tutti sono sul terreno dell'uomo, dei suoi bisogni più radicali, della sua più autentica vocazione, delle sue speranze più vere. Il card. D. Tettamanzi ha prospettato una seconda fase del progetto culturale, caratterizzata dal compito di elaborare una rinnovata figura antropologica nel segno della speranza; gli ha fatto eco il card. Ruini che, nell'intervento conclusivo, raccogliendo diverse sollecitazioni del convegno, ha evidenziato come la questione antropologica si propone oggi su diversi versanti: quello scientifico e tecnologico, educativo, etico e bioetico, quello dell'interpretazione della sofferenza e della morte, del senso della vita. I lavori dei cinque àmbiti d'altra parte possono essere interpretati come una particolareggiata declinazione e della sfida antropologica e della risposta ad essa che l'attuale prassi ecclesiale cerca di dare.

Ma la questione antropologica è alla fine riconducibile proprio alla questione dell'identità. La Chiesa avverte il compito di dare il suo apporto per elaborare una figura di umanità e di identità meno centrate sul primato assoluto della libertà e del-

la progettualità e più riconciliate con le dimensioni della fragilità, della relazione costitutiva con l'altro, della responsabilità sociale e della cittadinanza, dell'essere figli di una storia, di una tradizione. Proprio nell'àmbito della tradizione, quello che più ampiamente ha trattato di catechesi, è emersa più forte la necessità di situare la soggettività su un *già* dato, liberandola da pretese di autosufficienza e come da una sospensione nel vuoto (v. relazione di C. Esposito). L'apertura è su un'identità pensata come creaturalità e come riceventesi dono, a partire da una grazia ricevuta.

4. L'ORIZZONTE ECCLESIALE-PASTORALE: UNA PASTORALE MISSIONARIA E INTEGRATA... A SERVIZIO DELLA PERSONA

La Chiesa italiana dunque comprende la sua pastorale come articolazione della testimonianza di Gesù risorto ma, proprio per questo, capace di essere segno di speranza e di interpretare le aspirazioni più profonde dell'uomo. La pastorale è pertanto pastorale aperta e missionaria e la comunità cristiana emerge non ripiegata su se stessa ma piegata sulla vita di tutti e capace di relazioni con tutti. Il card. Ruini lo ha affermato in modo forte: «Dal nostro Convegno emerge chiara l'esigenza di superare le tentazioni dell'autoreferenzialità e del ripiegamento su di sé, che pure non mancano, come anche di non puntare su un'organizzazione sempre più complessa, per imboccare invece con maggiore risolutezza la strada dell'attenzione alle persone e alle famiglie, dedicando tempo e spazio all'ascolto e alle relazioni interpersonali, con particolare cura per la confessione sacramentale e la direzione spirituale». Una Chiesa dunque che sappia assumere «un preciso orientamento dinamico»: «non basta cioè "attendere" la gente, ma occorre "andare" a loro e soprattutto "entrare" nella loro vita concreta e quotidiana, comprese le case in cui abitano, i luoghi in cui lavorano, i linguaggi che adoperano, l'atmosfera culturale che respirano».

Viene così pienamente confermato l'orientamento di questi anni per una *conversione pastorale* delle nostre comunità come anche vengono confermate le attenzioni al primo annuncio, all'iniziazione cristiana e all'impegno educativo e di trasmissione della fede in modo particolare nei confronti delle giovani generazioni. La conversione pastorale implica evidentemente un rinnovato impegno sul piano sociale. E in questo senso la Chiesa difende la dimensione pubblica della fede e si sente impegnata a creare luoghi di discernimento sul sociale e ad operare per un ethos sociale che si ispiri alla dottrina sociale della Chiesa e che costituisca un punto di riferimento fondamentale per i cristiani impegnati in politica.

«Non basta "attendere" la gente, ma occorre "andare" a loro e soprattutto "entrare" nella loro vita concreta».

Questa dinamicità e articolazione della pastorale trova la sua unità nella comunione ecclesiale che è alla radice della *pastorale integrata* e di tutto l'orientamento missionario della Chiesa. La pastorale integrata «punta quindi a mettere in rete tutte le

molteplici risorse umane, spirituali, pastorali, culturali, professionali non solo delle parrocchie ma di ciascuna realtà ecclesiale e persona credente, al fine della testimonianza e della comunicazione della fede in questa Italia che sta cambiando sotto i nostri occhi» (card. Ruini).

Integrazione della pastorale significa anche superamento della dicotomia tra la pastorale più ordinaria delle comunità parrocchiali e la pastorale più decentrata sul sociale. Da una parte la pastorale ordinaria (catechesi parrocchiale, celebrazione eucaristica...) deve farsi interprete di umanità e deve esprimere che la parrocchia abita pienamente la città; d'altra parte tutte le attività sociali vanno *ricondotte* al senso più autentico dell'evangelizzazione. Queste preoccupazioni hanno attraversato il lavoro degli àmbiti. Ma la stessa scelta dei temi degli àmbiti era nel senso di superare la mentalità dei settori pastorali e di favorire piuttosto l'integrazione pastorale.

Ma c'è di più: la formulazione delle tematiche degli àmbiti (*vita affettiva, lavoro e festa, fragilità, tradizione, cittadinanza*) ha in realtà aiutato a pensare la pastorale a servizio della persona, orientata a formare le coscienze e chiamata a interagire con le dimensioni costitutive della vita umana. In questo senso c'è una suggestione forte a pensare la *conversione pastorale* anche nel senso di una pastorale non centrata su se stessa ma che si pensa più autenticamente *semplicemente* come mediazione, a servizio di ogni persona e di ciò che Dio opera in essa. Il card. Ruini ha evidenziato quest'aspetto come importante punto di svolta rispetto al precedente Convegno ecclesiale: «Per parte mia vorrei solo confermare che il nostro Convegno, con la sua articolazione in cinque àmbiti di esercizio della testimonianza, ognuno dei quali assai rilevante nell'esperienza umana e tutti insieme confluenti nell'unità della persona e della sua coscienza, ci ha offerto un'impostazione della vita e della pastorale della Chiesa particolarmente favorevole al lavoro educativo e formativo. Si tratta di un notevole passo in avanti rispetto all'impostazione prevalente ancora al Convegno di Palermo, che a sua volta puntava sull'unità della pastorale ma era meno in grado di ricondurla all'unità della persona perché si concentrava solo sul legame, pur giusto e prezioso, tra i tre compiti o uffici della Chiesa: l'annunzio e l'insegnamento della parola di Dio, la preghiera e la liturgia, la testimonianza della carità».

5. CONCLUSIONE: GLI INTERROGATIVI PER LA CATECHESI E LA CATECHETICA

Mi limito, in conclusione, ad evidenziare alcuni interrogativi pensando la catechesi in rapporto ai temi di fondo del convegno e all'incrocio dei tre orizzonti sopra evidenziati. Ne vengono fuori delle piste di riflessione che – a mio modo di vedere – provocano la catechetica a (ri)verificare le sue questioni fondamentali e a ricomprendere il senso stesso della catechesi.

– *In rapporto all'orizzonte spirituale* e al primato della vita nello Spirito, si (ri)propongono le seguenti domande: riesce davvero la catechesi a educare alla vita nello Spirito? E, più radicalmente, può farlo? La catechesi infatti ha a che fare con la comprensione della fede, mentre la vita nello Spirito dice un *di più* rispetto alla com-

prensione. Non bisognerebbe piuttosto pensare la catechesi, in quanto momento di comprensione o presa di coscienza della fede, a partire da un *già* di vita nello Spirito? Non andrebbero ripensate le relazioni della catechesi con la preghiera, con la liturgia, con la carità? Non è vero che la catechesi andrebbe pensata come *atto secondo* rispetto alla liturgia e anche rispetto alla carità, luoghi forse privilegiati di contatto col mistero (di Dio e dell'uomo) e già di decentramento dell'uomo, di riconoscimento della grazia e di ospitalità? E non è vero che la catechesi ha bisogno di nutrirsi di questo riconoscimento e di questa ospitalità? Non andrebbe ripensato il rapporto stesso con la fede? Non è vero che la catechesi è troppo ingabbiata in un orizzonte di comprensione (se pur, negli anni recenti, pensata come comprensione esistenziale, coinvolgente tutta la persona) e che spesso rimane prigioniera della mentalità per cui prima si conosce e poi si mette in pratica? Ma una catechesi troppo chiusa nell'orizzonte del primato del comprendere non è in definitiva una catechesi chiusa nell'orizzonte dell'autoprogetto e del primato della libertà? E infine: questa catechesi che valorizza categorie quali *progetto di vita, integrazione* della fede nella vita, *scelta* di fede, ecc., è all'altezza dell'identità cristiana, che è identità alterata, attraversata dalla dinamica (pasquale) del sentirsi già situati in un evento di grazia, già incorporati in Cristo, del perdersi e del ritrovarsi per dono più che per conquista personale? Se è vero che emerge l'istanza di pensare l'identità cristiana come identità pasquale, donataci per la grazia del battesimo, forse la dinamica pasquale dovrà entrare radicalmente nei processi stessi della catechesi, senza lasciarsi catturare da orizzonti che in realtà rischiano di negarla già in partenza.

Riesce davvero la catechesi a educare alla vita nello Spirito? E, più radicalmente, può farlo?

– *In rapporto all'orizzonte culturale* e ad una evangelizzazione che si fa *custode della differenza* (la differenza del Vangelo) e che, proprio per questo, interpreta le istanze più vere di umanità, emergono interrogativi su quanto la catechesi attuale sia segnata dalla *differenza* evangelica e su quanto sia capace di una lettura profetica della nostra cultura. La questione fondamentale riguarda il modo stesso di mediare il rapporto fede-cultura. Tale mediazione è stata intesa in questi anni come aiuto a favorire l'integrazione fede-vita, come preoccupazione di mostrare la significatività del messaggio cristiano rispetto all'esperienza, cioè la sua capacità di interagire con i bisogni e le attese dell'uomo. Ma questo tipo di mediazione è ancora all'altezza dei tempi attuali? Ed è all'altezza del Vangelo? Non bisognerà lavorare più su categorie che dicono la *differenza* piuttosto che l'incontro? O, più esattamente, non bisognerà scommettere che l'incontro si fa più possibile mantenendo la differenza? A volte il mantenere una separazione (che non significa estraneità) tra le esigenze del Vangelo e la vita quotidiana, tra il linguaggio biblico o liturgico e i linguaggi ordinari, può favorire di più il salto dell'atto di fede. Come assumere d'altra parte la provocazione del convegno di Verona a tenere vivo il primato della santità e a tener alta la misura della proposta cristiana? Non bisognerà pensare, anche qui, la mediazione in un orizzonte che va al di là dell'orizzonte della comprensione? A volte il mantenimento della distanza sul piano della comprensione, intrecciato con delle mediazioni cercate più sul piano della qualità delle relazioni, della fiducia e sul piano di un reale riconoscimento della grazia di Dio all'opera in ogni uomo, permette di più un ve-

ro incontro con la fede; dà luogo inoltre a una catechesi che, proprio perché più attraversata dalla differenza, si fa più profondamente interprete delle attese del cuore dell'uomo. Non è forse vero che abbiamo bisogno oggi di parole *altre* (*differenti*) che ci aiutino a dar voce ai desideri più sommersi che rischiano di rimanere nel silenzio, tacitati da tante voci superficiali e da noi stessi? Non abbiamo forse bisogno di una catechesi che si faccia eco di una chiamata che è nel cuore dell'identità e che è allo stesso tempo chiamata di alterazione dell'identità, di perdita dell'identità nel rischio di ritrovarla, ricevendola in dono? Anche su questo orizzonte si ripropone la domanda sull'identità: la catechesi attuale è all'altezza di una identità nel segno della Pasqua?

– *In rapporto all'orizzonte ecclesiale-pastorale*, la catechesi è chiamata a (ri)verificare la sua dimensione ecclesiale e la sua contestualizzazione nella prassi ecclesiale. L'ottica della conversione pastorale e di una comunità cristiana decentrata e missionaria provoca a superare la mentalità che la catechesi sia un fatto intra-ecclesiale. Una dimensione formativa-catechetica dovrà attraversare tutte le attività che esprimono la presenza ecclesiale nel sociale. Tale dimensione si esprimerà a volte più a partire da istanze umane che dalla preoccupazione di presentare i contenuti della proposta cristiana. Ma, su un piano più fondamentale, la dimensione catechetica della prassi ecclesiale si esprime come capacità di *riconducimento* dei percorsi non tanto (o non solo) ai contenuti espliciti della proposta cristiana quanto soprattutto (o prima di tutto) all'azione di Dio che interpella le coscienze e al richiamo di umanità vera, a volte tacitato dalla coscienza. La catechesi più ordinaria dovrà d'altra parte aiutare tutta la comunità cristiana ad abitare la città, a sentirsi *esperta* di vera umanità. E, perché ciò avvenga, non dovrà la catechesi pensarsi di più non come fatto isolato o settore della pastorale ma in rapporto a tutta la prassi e nella prospettiva della rete e della pastorale integrata? Non dovrà aiutare il formarsi di una coscienza ecclesiale-missionaria più forte? Non dovrà tener vivo il carattere di formazione della coscienza e di mediazione dell'azione di Dio nei confronti di ogni persona, carattere che è proprio di ogni azione pastorale? Non dovrà farsi carico della questione antropologica e di quella educativa, elaborando, verificando e promuovendo quell'antropologia della speranza cristiana, invocata dal convegno di Verona?

La catechesi dovrà aiutare la comunità ad abitare la città, a sentirsi esperta di vera umanità.

Alcuni di questi compiti fanno già parte del contributo che la catechetica ha saputo dare in questi anni al rinnovamento di tutta la prassi ecclesiale. Ma è pure vero che si profilano anche dei compiti che sanno di novità. La catechetica, nel solco del cammino già fatto dopo il Concilio, è forse chiamata oggi a un nuovo slancio per essere all'altezza di una situazione culturale ed ecclesiale che sembra presentare interrogativi e sfide non riconducibili ai percorsi già fatti.

il tema I

RELIGIOSITÀ POPOLARE E CATECHESI

Tra il 31 maggio e il 5 giugno 2006 si è tenuto a Graz l'abituale incontro biennale che raduna i catecheti raccolti nell'EEC (*Équipe Europea di Catechesi*), un organismo "privato" nato all'indomani del primo Congresso Catechistico Internazionale tenutosi a Roma nel contesto dell'Anno Santo 1950. A Graz gli esperti hanno trattato di *religiosità popolare e catechesi.*
Di questo incontro presentiamo anzitutto la relazione teologica, svolta dal catecheta fr. ***Enzo Biemmi***, che offre una esauriente chiave di lettura teologico-pastorale del fenomeno "religiosità" popolare.
Riportiamo poi il contributo di ***Pierre Jaquet***, sacerdote della diocesi di Losanna-Ginevra-Friburgo, membro della Commissione Romanda di Catechesi. I ricorrenti interrogativi che costellano l'intervento possono offrire utili stimoli alla riflessione, magari di gruppo, a quanti intendono offrire un servizio catechistico in reale sintonia con la situazione esistenziale dell'uomo europeo di oggi.

LA RELIGIOSITÀ POPOLARE. Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalle aspirazioni religiose di oggi. Una lettura teologica

Enzo Biemmi

0. L'OGGETTO, GLI OBIETTIVI E I LIMITI DI QUESTA RIFLESSIONE

Quando mi è stato chiesto, all'interno del comitato dell'EEC (Équipe Europea di Catechesi), di incaricarmi di una riflessione teologica sulla religiosità popolare, non ho potuto fare a meno di ricordare quanto mi diceva recentemente un vescovo di una diocesi del sud d'Italia. Avendo visto in una chiesa un uomo pregare davanti a un crocifisso e avendogli chiesto spiegazioni sulla sua preghiera, si era sentito dire: «Prego il Crocifisso perché convinca Padre Pio a farmi la grazia».[1]

La diffidenza teologica nei riguardi della religiosità popolare trova qui degli ottimi argomenti, mettendo in rilievo la posta in gioco del nostro tema.

Prima di affrontare la riflessione, premetto alcune precisazioni necessarie.

a) La riflessione ha come oggetto le implicazioni teologiche di quella che chiamiamo "religiosità popolare". I due termini "religiosità" e "popolare" ci immettono in una realtà non facilmente circoscrivibile, complessa e magmatica, suscettibile di una grande varietà di interpretazioni. Essa può andare dalle manifestazioni tradizionali di devozione e pietà popolare, alle forme di religiosità post-moderna che comprendono la New Age e le svariate espressioni "religiose" di matrice naturalistica o psicologica.

Non a caso la ricerca sulla religiosità popolare aveva avuto, sia in Italia che in Francia e in Spagna, una ripresa negli anni '70-'80 (come è confermato dal numero di convegni e dalla documentazione bibliografica), mentre è poi caduta in una specie di cono d'ombra dovuto al fatto che la riflessione è stata quasi totalmente sequestrata dalla nuove forme di religiosità, le cosiddette forme "post-moderne".

b) Una restrizione di campo, dunque, si impone.

Restringiamo la nozione di religiosità popolare all'insieme di "credenze, pratiche e riti" paralleli ma legati a chiese e istituzioni caratterizzate dalla produzione di testi canonici e da corpi sacerdotali che

ne garantiscono l'interpretazione corretta in termini di contenuto e di vissuto.

Ancora più precisamente parleremo della religiosità popolare come forma espressiva di fede all'interno del cristianesimo.[2]

Non intendiamo tuttavia ridurre l'osservazione ai "pii esercizi",[3] cioè alle pratiche di pietà o devozioni che da essa scaturiscono. Eliminiamo sia un approccio troppo ampio, e quindi non gestibile, sia un approccio troppo ristretto (riducendo la religiosità popolare alle sue oggettivazioni o espressioni esterne, quali processioni, visite ai santuari, devozioni, novene, giornate mondiali della gioventù... che sono peraltro oggetto di osservazione in questo convegno).

Rispetto alla religiosità popolare, ci troviamo di fronte a una molteplicità di prospettive e di criteri.

La nostra riflessione si colloca dunque al livello di una particolare modalità di vivere e interpretare la fede, ad una sua inculturazione "popolare". Infatti la religiosità popolare, come avremo modo di dire, non è un settore del cristianesimo, un suo aspetto marginale, ma è una versione complessiva della fede in una particolare modalità e tonalità.

c) Il titolo, oltre all'oggetto, dice anche l'obiettivo: affrontare il tema in maniera critica. Tale criticità è duplice e viene espressa dentro una reciprocità: evangelizzare e lasciarsi evangelizzare. Si tratta quindi di un approccio che intende prima di tutto verificare se e come la religiosità popolare è manifestazione della fede cristiana. Per questo motivo evitiamo di parlare di "fede popolare", perché vorrebbe dire dare per acquisito ciò che non lo è affatto. D'altra parte l'approccio critico va portato con onestà anche verso le forme di religiosità cristiana che teologicamente e istituzionalmente riteniamo garantite rispetto alla fede. "Lasciarsi evangelizzare" significa quindi riconoscere che anche le forme istituzionali e dotte possono essere portatrici di ambiguità e che la religiosità popolare può provocare le forme garantite e istituzionali a una più grande coerenza sul piano teologico e ad una maggiore pertinenza sul piano culturale.

d) Infine, non essendo specialista in teologia sistematica, affronto questa riflessione con l'intenzione di offrire una mappa e un'ipotesi interpretativa, sulla base della quale il gruppo dei catecheti presenti possa reagire, integrare, correggere, riformulare o contestare. Si tratta quindi di un modesto contributo per il lavoro di équipe.

1. LA RELIGIOSITÀ POPOLARE: UNA LETTURA SOCIOLOGICA E FENOMENOLOGICA

Dobbiamo prendere atto che, rispetto alla religiosità popolare, ci troviamo di fronte a una molteplicità di prospettive e di criteri che rendono praticamente impossibile procedere tenendo conto di un punto di vista condiviso.[4]

In questa prima parte ci proponiamo allora di darci una mappa terminologica

e descrittiva e di fornire alcune chiavi di lettura, tra le tante possibili,[5] necessarie per una successiva valutazione teologica dell'oggetto in questione.

1.1. Un tentativo di descrizione

Descrivendo la religiosità popolare, è ormai condivisa la convinzione che ci si debba allontanare dalla contrapposizione classica tra religiosità popolare come propria di classi subalterne ed oppresse e una supposta religiosità di élite propria di ceti dominanti ed egemoni.[6]

Certo, anche nel cristianesimo, come in ogni religione del Libro, si manifestano storicamente due livelli di esperienza religiosa, ciascuno in qualche modo associato a uno strato sociale.

Il riconoscimento di questi due livelli, però, va di pari passo con un'altra constatazione: il "religioso popolare" è trasversale, popolare e non-popolare ad un tempo. Ciò che un tempo era popolare in senso sociologico oggi può risalire la piramide dei ceti sociali e radicare superstizioni, sincretismi, mode e comportamenti "irrazionali" anche in ambienti sociali che più fruiscono e praticano la razionalità formale del sistema.[7]

Ad esempio è frequente constatare come, anche nelle società moderne e fra strati sociali medio-alti, al manifestarsi di una malattia ritenuta incurabile dalla medicina ufficiale si orienti la propria speranza verso gesti e simboli tipici dell'universo popolare.[8] Non è raro vedere nelle stesse persone, anche di alta cultura, convivere senza conflitto un doppio livello: quello critico molto sviluppato e quello popolare o acritico. «Esiste dunque un 'popolare' al di là del 'popolare', un 'metapopolare' non definibile in termini di stratificazione sociale, ma in termini di *funzione*»,[9] cioè di copertura di spazi e bisogni della vita rispetto ai quali il razionale si manifesta inefficace.

Quanto detto ci porta a individuare una prima caratteristica della religiosità popolare: la sua dimensione acritica o precritica.[10] Tale connotazione non è però valutativa, né dal punto di vista sociologico né da quello prettamente teologico. Una religiosità acritica può essere più o meno sana, come può esserlo una religiosità razionale ed elaborata.

Occorre dunque affrontare l'analisi della dimensione popolare non in termini di opposizione, ma di polarità. Eviteremo una valutazione dicotomica, sia essa negativa (popolare = superstizioso, razionale = vero) sia essa positiva nella linea di una lettura romantica (popolare = autentico, ufficiale = artefatto). Terremo conto invece di una duplice polarità: quella tra "religione popolare" e "religione dotta"; e quella tra "religione popolare" e "religione ufficiale". I soggetti implicati sono dunque tre, interagenti tra di loro: il popolare, il dotto, l'istituzionale/ufficiale.[11]

Occorre affrontare l'analisi della dimensione popolare non in termini di opposizione.

All'interno di tradizioni religiose caratterizzate da testi canonici e da un corpo sacerdotale che ne detiene la retta interpretazione, si formano dunque nel tempo un filone teologico-rituale esplicito, o ufficiale, e un filone generalmente non strutturato, implicito, di comportamenti, riti, simboli, credenze e, al limite, escrescenze magiche. Questo filone popolare manifesta una relativa autonomia rispetto all'altro, ma interagisce con esso, sia in forza di scambi reciproci e di forme compromissorie, sia, più di rado, in forma conflittuale.[12]

1.2. Alcune caratteristiche della religiosità popolare

Il fenomeno religioso popolare appare sempre come una reazione di compensazione. Sorge spontaneamente come risposta a dei bisogni (in gran parte "affettivi") non soddisfatti da una religione ufficiale percepita come troppo formale o "fredda".

La religiosità popolare privilegia l'approccio relazionale a quello razionale. Il concetto distingue, serve a "definire", cioè a porre i confini delle cose. La relazione esprime l'unione e la comunione.

Seguendo l'interpretazione di Michel Meslin, possiamo concordare sul fatto che le religioni popolari rispondono al bisogno di stabilire con il divino una relazione caratterizzata da semplicità, immediatezza ed utilità.[13]

– Innanzitutto relazioni *più semplici*. Infatti i codici teologici istituzionali risultano aridi per la maggioranza dei credenti, a causa di linguaggi concettuali astratti e accessibili solo a un numero limitato di specialisti.[14] L'esigenza di semplicità viene dal bisogno di stabilire un contatto immediato tra l'esistenza con i suoi problemi e la religione.

– In secondo luogo relazioni *più dirette* con il mondo della divinità. Per relazioni più dirette intendiamo da una parte relazioni con il divino non filtrate da un intermediario inamovibile, quel corpo sacerdotale solo competente a collegare i soggetti con Dio. Ma più in profondità l'esigenza di immediatezza dice il bisogno di stabilire una connessione diretta tra la vita con i suoi problemi e il mondo del divino.

– Infine *relazioni più utili*, e quindi immediatamente redditizie. Si tratta di un rapporto con il religioso che procuri una risposta concreta a bisogni di ogni tipo: salute, problemi economici e sentimentali, stati di angoscia e di frustrazione.

Questa caratterizzazione del religioso popolare, come si può ben vedere, diventa una pista fruttuosa per coglierne a livello interpretativo sia la positività che i limiti. Queste tre esigenze di *semplicità, immediatezza* e *utilità* veicolano dimensioni sane della religiosità umana (il bisogno di salvezza ancorato nell'orizzonte della vita quotidiana), e nello stesso tempo rivelano le radici di una possibile deriva antiintellettuale (non solo acritica), magica e strumentale.

Michel Meslin vede nella religiosità popolare il tentativo di umanizzare la divinità, per percepirla più prossima e rendersela favorevole, fino a formulare l'ipotesi secondo cui «la religione popolare è soprattutto un'antropologia».

1.3. La radice profonda della religiosità popolare

Tale fisionomia del religioso popolare può essere meglio compresa se collocata dentro la sua esigenza intrinseca e traversale: la ricerca di una «sintesi ultima semplice e datrice di senso» di fronte alla complessità culturale e alla differenziazione della vita[15].

La persistenza della religiosità popolare, che ha smentito tutte le previsioni di eclissi del religioso, viene interpretata come una risposta paradossalmente moderna alle emergenze del negativo

quotidiano, ma soprattutto come una reazione a quella "perdita del centro" che costituisce l'esito estremo della modernità.

Per questo motivo la religiosità popolare privilegia l'approccio relazionale a quello *razionale*. Il concetto distingue, serve a "definire", cioè a porre i confini delle cose. La relazione esprime l'unione e la comunione. Essa costituisce altresì una finestra aperta sul mistero. Il linguaggio relazionale, proprio della religiosità popolare, coinvolge l'uomo in tutte le sue dimensioni intellettuale ed emotiva, individuale e sociale.

Gramsci, nella sua analisi del fenomeno religioso popolare in Italia, si esprimeva così: «L'elemento popolare sente ma non sempre comprende e sa; l'elemento intellettuale sa, ma non sempre comprende e specialmente sente».[16]

La religiosità popolare, per questo motivo, tende a esprimere la fede nella sua *globalità*. Essa è interessata per sua natura ad un coinvolgimento globale dell'umano in tutte le sue dimensioni, a partire dalle espressione corporee. Così ad esempio la corporeità e la femminilità, in genere guardate con diffidenza dalla religione dotta e ufficiale, nella religione popolare trovano invece la loro piena legittimazione.

Più precisamente ancora, l'approccio globale della religiosità popolare si manifesta nel fatto che essa interpreta la fede non come una particolare dimensione della vita umana posta accanto ad altre, ma come il fattore di unità e identità personale e collettiva. Da questo punto di vista alcuni autori parlano di «simbolismo integrale della religiosità popolare»,[17] in quanto essa considera l'esistenza umana come interamente intrisa di divino.

Sta forse a questo livello la caratterizzazione ultima della religiosità popolare: la sua funzione unificatrice di senso sia a livello di identità individuale che sociale.

Questo comporta anche che la dimensione affettiva ed emotiva le siano particolarmente legate, non tanto come sua esclusiva,[18] ma come conseguenza del suo approccio globale all'esistenza e della sua valenza unificante.

1.4. Religiosità popolare tradizionale e religiosità popolare post-moderna

Quanto fin qui espresso connota bene quella che possiamo definire la religiosità popolare tradizionale, quella forma di vissuto religioso che è sopravvissuta senza sostanziali mutamenti fino agli anni '60-'70, soprattutto in contesti rurali. In un'epoca in cui la modernità ha secolarizzato in modo irreversibile le istituzioni pubbliche, il vissuto privato tradizionale mantiene relativamente la propria vitalità in un quadro pluralistico nel quale sono emerse le più diverse offerte di senso. Patroni e santuari, pellegri-

Alcuni autori parlano di «simbolismo integrale della religiosità popolare», in quanto essa considera l'esistenza umana come interamente intrisa di divino.

naggi e apparizioni, lungi dal manifestarsi come fenomeni residuali, hanno trovato nella tarda modernità sia le ragioni della propria continuità, sia le occasioni di nuovi rilanci.

D'altra parte va riconosciuta l'esplosione di una effervescenza religiosa

post-moderna, che si esprime in modalità diversissime tra di loro, che vanno dai movimenti religiosi del nuovo protestantesimo evangelico e pentecostale, ai gruppi di matrice orientale e a quelli a sfondo esoterico (tra cui emerge New Age).

Tra religiosità popolare tradizionale e questo supermercato religioso popolare post-moderno ci sono elementi di *continuità* e di *rottura*.

La *continuità* è data da diversi aspetti: la devozione mariana e per i santi, le richieste di grazie, la ricerca di apparizioni... rispondono a bisogni immediati di senso, ai problemi della malattia e dell'angoscia e soprattutto all'aridità di una società ove i fattori strumentali prevalgono su quelli di comunione e di relazione. E queste esigenze sono in gran parte le stesse prese a carico dalla religiosità popolare post-moderna.

La modernità si presenta come "distruttrice" e come "costruttrice" di religioni: in questa prospettiva si collocano le più recenti forme di religione popolare.

La *differenza* fondamentale sta forse nel fatto che la religiosità popolare tradizionale è sempre caratterizzata da una ricerca di salvezza dall'alto, mentre quella post-moderna è affascinata da una prospettiva neo-gnostica di salvezza dal basso, da un divino immanente, da una specie di moderna autogestione antropocentrica della salvezza.[19]

Così la religiosità popolare tradizionale si presenta ormai differenziata al suo interno, con un sincretismo tra forme e devozioni tradizionali ed elementi extracristiani e pseudoreligiosi. Dobbiamo quindi parlare di molteplici religioni popolari.

La modernità si presenta in questo senso come 'distruttrice' e come 'costruttrice' di religioni: in questa prospettiva si collocano le più recenti forme di religione popolare.[20]

1.5. Una provocazione dalla lettura fenomenologica della religiosità popolare

Questa lettura fenomenologica della religiosità popolare tradizionale e post-moderna ci pare utile ai fini della nostra riflessione.

Noi non conosciamo il futuro delle religioni popolari: esso appare anzi molto problematico. Possiamo pensare che la religiosità popolare continuerà a giocare ruoli polivalenti: di copertura psicologica di fronte alle situazioni negative, private o collettive; di evasione ludico-mistica di fronte a vissuti sociali che non offrono qualità di vita umana; di ricupero di identità dentro la crisi di un mondo senza figura.

Ma potrà anche fungere, in un contesto di cambiamento e di crisi, da stimolo critico nei riguardi delle forme istituzionali e dotte della religione, sperimentate assai sovente come incapaci di interpretare la realtà concreta delle persone. Il popolare religioso, tradizionale e nuovo, si pone alla ricerca, per lo più inconscia, di un equilibrio nuovo, di una ricomposizione nuova tra i due poli razionale e non razionale dell'esperienza umana. Il che costituirebbe, secondo Prandi, l'invito alla ricerca di un nuovo statuto della razionalità.[21]

Senza fare sconti alle ambiguità di cui la religiosità popolare è carica non si dovrà quindi scartare l'ipotesi che essa sia portatrice di una provocazione in grado di reinterrogare le forme ufficiali della proposta religiosa.

2. LA RELIGIOSITÀ POPOLARE: UNA LETTURA TEOLOGICA

2.1. Una convivenza difficile

Il fenomeno della religiosità popolare all'interno del cristianesimo è sempre stato presente, ma la storia registra una certa difficoltà di convivenza tra la religiosità del popolo e quella ufficiale e dotta.

La gerarchia ha in genere difeso la religiosità popolare e le sue manifestazioni, ma ne ha anche sempre temuto le esagerazioni e le devianze. L'atteggiamento prevalente è stato quello del compromesso, nel tentativo di giungere a una "religiosità popolare regolata".[22]

Anche i teologi si sono mostrati critici nei confronti della religiosità popolare. Come affermano alcuni autori, il sospetto teologico nei confronti della religiosità popolare sarebbe debitore dell'impostazione protestante del problema, e in particolare dell'opposizione tra fede e religione di Barth e della teologia dialettica. La religiosità popolare sarebbe connivente con la superstizione, tende a oscurare il primato di Dio, della grazia e della fede ed è viziata di antropocentrismo. Essa avrebbe in sé la tendenza a ridurre la fede a religione (agire dell'uomo) e la religione ad antropologia (proiezione umana).[23]

La gerarchia ha in genere difeso la religiosità popolare, ma ne ha anche temuto le esagerazioni e le devianze.

La rivalutazione ecclesiale della religiosità popolare è piuttosto recente. Maldonado[24] sottolinea come essa sia stata primariamente pastorale e debba essere attribuita agli iniziatori della teologia della liberazione e in genere alla Chiesa latinoamericana. Questa riabilitazione è particolarmente evidente nelle assemblee del CELAM a Meddelín (1968), e a Puebla (1979). Quest'ultima dichiara: «Nella sua forma culturale più caratteristica, la religione del popolo latinoamericano è espressione della fede cattolica. È un cattolicesimo popolare».[25]

La Chiesa latinoamericana dona quindi un valore altamente positivo alla nozione di "popolare", sottolineando come «il popolo non ha una razionalità né scientifica né "illuminista", ma possiede invece una profonda razionalità vitale, che consiste in una semplice coscienza vissuta, coscienza primaria e diretta dell'esistenza umana, un'esperienza della vita da cui fluisce un'intuizione dei valori, una conoscenza vitale della realtà. Il suo carattere è di vera e propria sapienza. Perché il popolo ha sentito il sapore della vita, della sofferenza, della morte, della giustizia o dell'ingiustizia, della guerra e della pace...».[26]

La prospettiva di Medellín ha avuto un influsso diretto sull'Esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi* (EN), che al n. 48 definisce la religiosità popolare «così ricca e insieme vulnerabile», e afferma:

«Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza,

senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione. A motivo di questi aspetti noi la chiamiamo volentieri pietà popolare, cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità... Ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più, per la nostra gente, un vero incontro con Dio in Gesù Cristo».

Il Direttorio su pietà popolare e liturgia[27] si pone nella stessa linea di EN e conferma un'attitudine ecclesiale di discernimento più positivo nei riguardi della religiosità popolare.

2.2. Il criterio teologico fondamentale

Il criterio fondamentale che orienta il discernimento critico della teologia rispetto alla religiosità popolare sta nel suo riferimento al fondamento della fede cristiana, vale a dire alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo tramite lo Spirito. Tale riferimento cristologico trinitario è criterio di verifica non solo per la religiosità popolare, ma per tutte le forme di vita cristiana. Paolo ci offre questo criterio quando dice alla comunità dei Corinzi: «Nessuno può dire: "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1 Cor 12,3).

La domanda per il discernimento allora è questa: la religiosità popolare è professione autentica di fede in Gesù Signore? E come si connota tale professione di fede?

Rispetto a questa domanda il compito più facile è quello di smascherare le inconsistenze della religiosità popolare.[28] Le sue tre caratteristiche già segnalate (semplicità, immediatezza e utilità) manifestano subito come essa possa veicolare bisogni e attese che non riguardano il centro della fede cristiana. La ricerca di sicurezza che la caratterizza può renderla spesso "figlia della cultura dell'impotenza"; l'attaccamento alla tradizione può portarla ad una ripetizione abitudinaria di comportamenti e di rituali, facendo prevalere aspetti magici o folkloristici; la sua ricerca di salvezza dentro le situazioni ordinarie può generare forme di miracolismo, accentuando la voglia di apparizioni, di fatti prodigiosi, di statue della Madonna che piangono. Una certa religiosità popolare può generare anche rassegnazione e passività, appoggiandosi su un provvidenzialismo deresponsabilizzante e alienando dalla complessità e dagli impegni della storia;[29] l'accentuazione della spontaneità, dell'affettività e dell'emozionalità, sia nella religiosità tradizionale che in quella post-moderna, sono continuamente denunciati. Infine il limite più evidente sta nel far dipendere direttamente da figure mediatrici (santi, Madonna) la propria salvezza.

Ben orientata, questa religiosità popolare può essere sempre più un vero incontro con Dio in Gesù Cristo.

Al di là di questa denuncia, dobbiamo prendere atto dell'assenza di una vera riflessione di teologia sistematica sul religioso popolare.[30] Le riflessioni disponibili sono prevalentemente fenomenologiche e pastorali.

Analizzeremo dunque la religiosità popolare prima di tutto all'interno della teologia fondamentale; poi alla luce della cristologia; va in seguito analizzato il rapporto, quanto mai rivelatore, che essa intrattiene con la liturgia; infine il suo rapporto con la dimensione intellettiva della fede.

Queste quattro angolature ci forniranno anche quattro criteri di evange-

lizzazione della religiosità popolare e allo stesso tempo quattro criteri per lasciarci da essa evangelizzare.

2.3. Religiosità popolare e fede cristiana

Nella prospettiva della teologia fondamentale la religiosità popolare diviene una specie di lente di ingrandimento che ci permette di meglio vedere e misurare alcune dimensioni della fede cristiana.[31]

Ne segnaliamo tre.

a) Il polo oggettivo e soggettivo della fede

La fede cristiana è un fatto relazionale: il donarsi di Dio a noi che suscita una risposta libera. Entrambi i poli sono essenziali, quello di Dio che chiama e quello del soggetto umano che risponde. Teologi e pastori preferiscono dare evidenza all'iniziativa di Dio. È il polo primario e il più facile da definire. In un certo senso è il più "oggettivabile". Ma può anche risultare il più astratto e generico. Esso lascia in ombra l'articolarsi della fede nei soggetti, nelle singole persone, nelle singole culture. La religiosità popolare sottolinea maggiormente le esigenze dell'implicazione soggettiva, le dimensioni personali della fede.

Si colloca qui una prima tensione insita alla fede, quella tra dimensione oggettiva e sua implicazione soggettiva.

b) Il "già" e il "non ancora" della salvezza

Nel suo bisogno di concretezza, la religiosità popolare dà molto risalto alla tangibilità degli effetti di Dio nella storia. Vuole "vedere" Dio, sperimentarne l'agire salvifico. Da qui il suo interesse sempre vivo per i "miracoli". La teologia da parte sua approfondisce il riferimento agli eventi generatori della fede, quelli conclusi una volta per tutte nella Rivelazione di Dio in Cristo Gesù. Essa dunque ha buon gioco nel sottolineare l'imperfezione della fede nei miracoli e nel diffidare della sete sempre attuale di miracoli.

La religiosità popolare vive una fede che si trova a suo agio con la convinzione che Dio è tuttora e sempre all'opera nella storia, non solo in quella "grande", ma nella "piccola storia" di ciascuno. Sottolinea volentieri, nelle novità della natura e della storia, il significato di "miracolo continuo".

Ci troviamo così di fronte a una seconda tensione, tra una fede che valorizza il "già avvenuto" di Dio e una fede che preferisce vivere di nuovi e continui interventi salvifici di Dio.

La religiosità popolare vive una fede che si trova a suo agio con la convinzione che Dio è tuttora e sempre all'opera nella storia.

c) Il coinvolgimento globale della persona umana nella fede

Si pone a questo livello una terza tensione, tra l'aspetto razionale della fede (la fede è ragionevole e chiede di essere capita) e il coinvolgimento di tutto l'umano, particolarmente nelle sue dimensioni corporee, psicologiche, affettive. Teologi e pastori mettono volentieri in risalto la parte razionale dell'uomo; la religiosità popolare, invece, rivendica (spesso in maniera univoca) un'esistenza tutta intera coinvolta nella fede e il bisogno che essa interessi tutta la corporeità, l'affettività e l'emozione.

Questa triplice tensione interna ad ogni atto di fede va opportunamente salvaguardata e può aiutare a interpretare

correttamente l'esigenza di "evangelizzare" la religiosità popolare, permettendo però che anche essa "evangelizzi" la forma religiosa pensata e strutturata da teologi e pastori.

Questa semplice analisi della religiosità popolare nell'orizzonte della teologia fondamentale ci invita a non dimenticare, nel discernimento sulle forme di fede cristiana, che ogni atto autenticamente religioso o di fede, per quanto imperfetto, tende a un "agere" che è anche un "pati", un agire ma per ricevere. Il sospetto nei riguardi della religiosità popolare come forma di agire utilitaristico se non magico (che oscura la trascendenza di Dio e ne fa una proiezione dei propri bisogni) dovrebbe essere verificato a partire dalla considerazione che l'agire religioso popolare ha spesso, pur nei suoi limiti e nelle sue contaminazioni, il significato di un fare per essere "agiti" da Dio.[32] Se fosse così, questo sarebbe un segno di fede cristiana autentica.

2.4. Religiosità popolare e cristologia

Un secondo punto di vista essenziale per una valutazione critica della religiosità popolare è indubbiamente il rapporto che essa intrattiene o meno nei confronti del Signore Gesù. Si tratta dunque del criterio cristologico, che trova il suo centro nella Pasqua di morte e risurrezione del Signore.

Partiamo dalla constatazione che il popolare cristiano ha sempre sviluppato una sua propria cristologia. Mentre per la teologia e la liturgia la festa centrale è da sempre la Pasqua, per la religiosità popolare le feste più sentite sono ovunque il Natale e il Venerdì Santo. Nel Natale il popolo riconosce la vicinanza di Gesù e la sua umanità, la "condiscendentia Dei": pensiamo all'influsso determinante del presepio francescano. E il Venerdì Santo, perché il popolo si riconosce nel Gesù povero e sofferente, immagine e riscatto della gente semplice. Proprio la passione di Gesù ha sviluppato la maggior parte delle devozioni proprie della religiosità popolare: le croci collocate in diversi punti dei villaggi; le raffigurazioni dell'«Ecce Homo», della deposizione dalla croce; i cosiddetti "Calvari", località che diventano luoghi di pellegrinaggio e di intense emozioni.

Insieme alla sofferenza di Cristo il religioso popolare associa sempre la sofferenza della Madre.

Insieme alla sofferenza di Cristo il religioso popolare associa sempre la sofferenza della Madre, che vive la tragicità della morte del Figlio. Così avviene che il popolo si identifica al dolore di Cristo vivendo quello della Madre, che in fondo è il dolore di ogni donna.[33]

È abbastanza facile riconoscere i limiti di questa "cristologia incompleta". Senza la risurrezione la fede perde il suo dinamismo e porta ad un atteggiamento passivo della vita. In una logica di imitazione passiva la fede non manifesta la sua forza ultima di liberazione.[34]

Nello stesso tempo occorre ricordare che il Risorto è sempre il Crocifisso e porta i segni nelle mani e nel costato della sua passione. Come dice il messaggero divino alle donne: «Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui» (Mc 16,6). Colui che è nato da Maria (nazareno), che ha sofferto la morte (il crocifisso) e il risorto sono lo stesso Signore Gesù Cristo. La religiosità popolare *esplicitamente* si sente in sintonia con il nazareno e il crocifisso, senza riferirsi al ri-

sorto. Ma la sua sintonia con il Cristo sofferente e con il dolore della Madre non esclude la sua risurrezione e si tratta di vedere se, *implicitamente*, non la professa. Come osserva Moltmann: «La fede che si acquista in questa mistica della croce, nella contemplazione del Dio sofferente e crocifisso, impedisce lo sprofondamento nella miseria, la rinuncia a se stessi, la disperazione. Potremmo quindi qualificare questa... mistica della croce... come protesta che continuamente sale dalla situazione di miseria».[35]

2.5. Pietà popolare e liturgia

La religiosità popolare e la ritualità che essa sviluppa hanno un rapporto diretto con la liturgia. Parliamo qui di "pietà popolare", termine che Paolo VI nella EN preferisce a quello di religiosità e che il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* fa proprio.

Possiamo avere una pietà parallela alla liturgia ufficiale, alternativa ad essa, ma più sovente compresente con essa.[36] Questo rapporto tra liturgia e pietà popolare costituisce un terzo criterio di interpretazione critica, forse il più fecondo.

Nel tentativo di precisare lo statuto della pietà popolare rispetto alla liturgia,[37] vediamo che la liturgia esprime e mantiene ciò che è centrale nella vita cristiana, evidenzia celebrandolo il fondamento sorgivo della fede: il mistero pasquale. La pietà popolare, invece, cerca di esprimere la fede all'interno delle varie circostanze concrete della vita e attraverso i sentimenti che esse suscitano. Il mistero di Cristo che la liturgia celebra, infatti, eccede ogni espressione. Esso irradia di luce tutti i frammenti della vita umana, nelle sue esperienze personali e collettive. La vita umana, nei suoi grandi momenti e nelle sue esperienze (nascite, morti, matrimoni, sofferenza, affetti, lavoro, salute...) ha bisogno di ricuperare significato e di sperimentare la salvezza che viene dalla fede. Allora possiamo dire che, di per sé, la pietà popolare non ha un contenuto diverso dalla liturgia: è sempre il mistero pasquale, ma cercato nei suoi effetti salvifici dentro l'orizzonte quotidiano. Tale accentuazione può prendere strade parallele quando la liturgia non le fa alcuno spazio, richiudendosi nei suoi riti formalistici lontani dalla vita. Allora la pietà popolare, lasciata a se stessa, può divenire autonoma e ridursi a una specie di "religione civile", oppure a una proiezione del bisogno di rassicurazione e di legittimazione del vissuto personale o di un gruppo.

Possiamo delineare, allora, due vie di reciproca evangelizzazione.

a) Da una parte, ciò che si esprime come pietà popolare merita ascolto, chiede attenzione, perché contiene istanze che salgono dal vissuto delle persone. La pietà popolare è appello alla via dell'incarnazione, all'inculturazione della fede. Si può ascoltare questo appello e accoglierlo come un invito dello Spirito, lasciando che evangelizzi le tentazioni di astrazione e idealizzazione della fede.

La religiosità popolare e la ritualità che essa sviluppa hanno un rapporto diretto con la liturgia.

b) D'altra parte ogni bisogno umano chiede di mettersi all'ascolto della Parola, per potersi comprendere e dire nell'orizzonte della fede. Qui si apre la via dell'evangelizzazione della pietà popolare, non quindi nella logica di una "battaglia" a ogni singola pratica, ma nel proposito

di nutrire e far crescere la fede, già in essa presente malgrado tutte le sue ambiguità. Il contatto con la Parola e con il fondamento che la liturgia custodisce e celebra è la strada dell'evangelizzazione della pietà popolare. Curare il rapporto tra *lectio e devotio*, tra Parola e pietà popolare può divenire il modo più adeguato per assicurarle una buona qualità di fede.

Questo vuol dire, di fatto, che pietà popolare e liturgia non si escludono, ma si completano, creando un dialogo tra il vissuto quotidiano concreto con la ricerca dei suoi significati e il vissuto nella fede in Gesù Signore.

Tale rapporto genera quella che possiamo chiamare la *"pietà teologale"*, cioè un esprimersi religioso a densa qualità dialogica, frutto dell'ascolto di ciò che nasce dall'uomo e nell'uomo (per l'azione interiore dello Spirito) e di ciò che viene da Dio mediante Gesù Cristo (interiorizzato sempre grazie allo Spirito). È lo Spirito quindi l'anima della pietà teologale e questa è necessaria sia alla liturgia che alle devozioni.

Il criterio pneumatologico della "pietà teologale" (che ci fa integrare il solo criterio cristologico) ci permette di dire che le condizioni per la pertinenza della pietà popolare rispetto alla fede cristiana sono le stesse che permettono una partecipazione retta e fruttuosa alla liturgia.

Ci autorizza anche a dire che, come la liturgia non è solo per i dotti, così la pietà popolare non è solo per gli indotti, per i piccoli, ma per tutti, perché tutti siamo coinvolti nelle pieghe dell'esistenza quotidiana e nella ricerca dei suoi significati.

Sottolineiamo infine che gli aspetti emotivi ed affettivi che la pietà popolare sviluppa diventano un dono anche per la liturgia. La liturgia può assumere ed educare le emozioni e gli affetti, grazie alla sua sobrietà. Prendendo in considerazione le aspirazioni della pietà popolare, la liturgia permetterà ad essa di non prendere la deriva verso quella che abbiamo sopra definito come «religione civile», riducendo la fede ad antropologia.

Ciò che si esprime come pietà popolare merita ascolto, chiede attenzione, perché contiene istanze che salgono dal vissuto delle persone.

Si tratta di ritrovare l'originalità dell'*affectus fidei* come proprio dell'*actus fidei*. La pietà popolare invita la liturgia a ricuperare tutta la dimensione affettiva del celebrare, vale a dire di far sperimentare il sentimento di essere "affetti" da Dio, raggiunti perennemente dalla sua grazia. La liturgia non celebra le emozioni, ma il mistero pasquale che ci "emoziona". In questo modo essa educa la pietà popolare a non ridursi a un effimero sentire privo di contenuto.[38]

2.6. Religiosità popolare ed intelligenza della fede

Ci resta un'ultima dimensione da segnalare, che ci interessa in particolare come catecheti, e che offre un ulteriore criterio di valutazione critica: il rapporto tra religiosità popolare e intelligenza della fede. In fondo, solo in unità con l'*intellectus fidei* anche l'*affectus fidei* matura come autentico *actus fidei*. Lo esprimeva in maniera mirabile Agostino, quando affermava: «Chi è che amo quando amo il mio Dio? (Conf. X,7,11); ho desiderato vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto» (Tr. XV,28,51).

Dicevamo che la religiosità popolare è per sua natura acritica, o precritica. Privilegia i registri del sentire rispetto a quelli dell'intelligenza e della consapevolezza. In questo la pietà popolare ricorda alla teologia che il "sentire Dio", vale a dire il cogliere Dio come Dio, nella sua alterità come nella sua vicinanza «anticipa, nutre e compenetra il "sapere su Dio"».[39] Questo è il contributo fondamentale di evangelizzazione della pietà popolare nei confronti della religione dotta e ufficiale.

D'altra parte la religiosità non raggiunge la sua figura adulta se non diviene, oltre a una fede vissuta, anche una "fede pensata". I vescovi italiani, nel loro progetto pastorale per il decennio 2001-2010, chiedono che «la comunità sia coraggiosamente aiutata a maturare *una fede adulta, "pensata",* capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo. Solo così i cristiani saranno capaci di vivere nel quotidiano, nel feriale – fatto di famiglia, lavoro, studio, tempo libero – la sequela del Signore, fino a *rendere conto della speranza* che li abita (cf. 1 Pt 3,15)».[40]

Il richiamo alla prima lettera di Pietro con l'imperativo di «saper rendere ragione della speranza» cristiana ci ricorda che non si può vivere da credenti senza cercare la ragionevolezza del proprio credere. André Fossion ci ha più volte richiamato la posta in gioco di questo impegno a rendere la nostra fede credibile e per questo desiderabile.

«L'uomo è un essere ragionevole. Siamo chiamati, oltre ogni oscurantismo, a spingere la ragione il più lontano possibile, come testimonia il Vangelo. Certo, la fede cristiana non si riduce a un semplice percorso razionale; implica sempre un salto nella fiducia. Ma questa fiducia, che va oltre la ragione, non può fare a meno dell'appoggio della ragione. Evangelizzare è dunque necessariamente fare appello all'intelligenza, rivolgersi ad essa sottolineando le ragioni che possono indurre a credere. La fede, naturalmente, non è riservata ai dotti. La questione non è di mirare a delle prodezze intellettuali. Si tratta di mostrare a tutti, qualunque siano le loro capacità intellettuali, che la fede è ragionevole, ha una sua coerenza che la rende credibile».[41]

Il pensare la fede appartiene alla responsabilità di custodire la verità dell'esperienza di Dio che fa nascere e vivere la fede stessa.

Ci possiamo chiedere se la religiosità popolare, per sua natura, sia suscettibile di questa "educazione intellettuale" essenziale alla fede. Possiamo a ragione dubitarne, ma possiamo anche affermare che una fede pensata è una fede popolare, a condizione che sia pensata a partire dalle ragioni dell'esistenza, dai bisogni di vita delle persone, aiutando a cogliere come il Vangelo è una bella notizia per la vita di ciascuno. Tale *"intelligentia fidei"* intesa come sapienza consapevole aiuta la religiosità popolare ad acquisire la sua statura adulta, mantenendo il collegamento dei propri bisogni con le fonti della salvezza cristiana.

Il *pensare la fede* appartiene dunque alla responsabilità di custodire la verità dell'esperienza di Dio che fa nascere e vivere la fede stessa.

3. UNA SINTESI IN FORMA DI IPOTESI

Vorrei terminare questa riflessione con una *sintesi* che serva da *ipotesi* di lavoro.

Essa parte da un'icona evangelica, che potrebbe essere definita un'icona della religiosità popolare: il testo che presenta l'incontro di una donna, affetta da un'emorragia, e Gesù (Mc 5,24-34). Di questa donna non conosciamo nulla se non la sua storia di dodici anni di sofferenza, al punto che identifichiamo il suo nome con la sua malattia: l'emorroissa. È una donna "povera", emarginata dal punto di vista sociale e religioso.[42] Essa vuole "toccare Gesù", anzi, il suo mantello. Diremmo oggi: giunta all'ultima spiaggia, non essendo serviti a nulla i medici, tenta l'ultima carta, quella del guaritore. Noi siamo portati a pensare che non si tratti di fede, ma di un rapporto magico con un oggetto magico. Ma c'è una sfumatura, nel testo, che ci smentisce. La donna non dice: «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, *sarò guarita*», ma dice «sarò *salvata*» (sotésomai). Confusamente, intuitivamente essa non chiede a Gesù quello che chiedeva ai medici (la guarigione), ma la salvezza della propria vita.

Come si pone Gesù nei riguardi della donna? Come "evangelizza" la sua religiosità popolare? La sua domanda, «chi mi ha toccato?», è un appello personale, che tende a generare una risposta personale e consapevole. Gesù, con la parola e con lo sguardo, invita un "tu" a svelarsi e a mostrarsi. Inizia così il cammino di apertura della donna, la quale giungerà a dire «tutta la verità». Dire tutta la verità è "confessare", nel senso forte di confessione di fede, è uscire dall'anonimato e accedere ad una relazione personale, in cui ci si impegna con la propria parola di fronte all'altro. Colei che aveva "conosciuto" di essere guarita, "riconosce" ora chi l'ha salvata. Le parole di Gesù, «figlia, la tua fede ti ha salvata», certificano il cammino di questa donna, che da una fede germinale e implicita si lascia condurre fino all'apertura libera e cosciente nei riguardi di Gesù, riconoscendolo come il suo salvatore. Gesù è l'evangelizzatore di questa donna perché non la disprezza, ne accoglie il bisogno, e la conduce al rapporto personale con lui.

Ma faremmo un grave torto al testo evangelico se non ci soffermassimo a vedere anche come questa donna povera "evangelizza" Gesù e come Gesù da essa si lascia "evangelizzare".

Il testo dice che Gesù, "toccato" dalla donna, "subito" avverte "la potenza uscita da lui". Sorprende questa passività di Gesù. Questa forza uscita da lui suo malgrado non può essere intesa come una sorta di fluido magico che si trasmette per contatto fisico. È chiaro infatti che non è il contatto fisico che risveglia la coscienza di Gesù. I discepoli lo mettono bene in risalto, quando gli fanno ironicamente notare che tutta la folla lo tocca. Non è il contatto fisico della folla anonima, ma il contatto personalizzato di questa donna, carico di intenzionalità e di attese: è questo che ha liberato in lui

La prassi cristiana e il patrimonio etico assumano la sfida dell'inculturazione, affinché il Vangelo e le sue forme espressive diventino davvero la buona notizia per la vita.

una potenza divina, cioè che ha permesso che Dio agisse in lui a favore di questa donna. Così, paradossalmente, la fede popolare della donna fa sì che Gesù a sua volta sperimenti l'azione di Dio su di lui e per mezzo di lui, ne sia "toccato", cioè che sperimenti di essere salvatore. Gesù aiuta la donna a sentirsi figlia di Dio salvata e la donna in un certo senso aiuta Gesù a sperimentare e a prendere coscienza della sua identità di Figlio del Padre e Salvatore.

Ci viene qui presentato il processo di inculturazione popolare della fede, il processo attraverso cui il Verbo eterno entra nella storia umana segnata dal limite, dal bisogno e dal peccato, riceve da questa storia e da questa cultura la sua "carne", la sua umanità. E questa Parola umana quando viene accolta dai poveri si rivela per la loro vita bella notizia e salvezza.

Possiamo ora riprendere l'ipotesi abbozzata alla fine della descrizione fenomenologica della religiosità popolare.

Le ambiguità della religiosità popolare, sia quella tradizionale cristiana, sia quella più diffusa culturalmente che chiamiamo religiosità post-moderna, sono evidenti. È evidente che essa va evangelizzata.

La religiosità popolare si presenta come una riserva di umanità e contiene una "dimensione profetica silente" nei confronti della religione dotta ed ufficiale.

Essa è *evangelizzata* quando esprime la coscienza che la vita, nelle sue necessità e domande, cerca un senso e trova nel Vangelo una risposta di grazia, «nell'ordine dell'eccesso gratuito, e tuttavia determinante»[43], non una risposta puntuale ai bisogni puntuali, né una risposta che aliena dalla vita con le sue complessità, ma un'offerta di grazia che permette di vivere la vita nei suoi aspetti gioiosi come nei suoi aspetti tragici e dolorosi come manifestazione della paternità di Dio e della sua salvezza.

Essa *non è sufficientemente evangelizzata* quando nelle sue forme espressive diventa una modalità di sfuggire alla vita e alla sua complessità, trovando risposte affrettate e magiche. Non è evangelizzata quando fa della religione e dei suoi riti un semplice serbatoio di sicurezza e riduce la religione al proprio bisogno affettivo ed emozionale.

Nello stesso tempo lasciarsi evangelizzare da una tale religiosità significa per il cristianesimo vegliare perché le sue forme controllate e ufficiali di vivere la fede (credenze, riti e norme) non solo non si scolleghino dall'evento cristiano e dalle sue fonti, ma non si cristallizzino e si sleghino dalla vita dalla quale e in vista della quale sono nate. Significa vegliare perché non diventino accessibili solo a un'élite, a una classe sociale o a una cultura particolare. Di conseguenza questo significa rinunciare a fissare definitivamente le forme storiche e canoniche della fede e accettare che la dottrina e la catechesi, la liturgia e tutte le modalità celebrative, la prassi cristiana e il patrimonio etico, assumano la sfida dell'inculturazione, affinché il Vangelo e le sue forme espressive diventino davvero la buona notizia per la vita.

In questo senso la lettura teologica raggiunge la lettura sociologica e fenomenologica della religiosità popolare, abbozzata nella prima parte.

Senza sottovalutarne i limiti e le ambiguità, la religiosità popolare si presenta come una riserva di umanità e contie-

ne una *"dimensione profetica silente"* nei confronti della religione dotta ed ufficiale.

Solo una fede cristiana inculturata potrà continuare ad essere vivibile da chi si apre al dono dello Spirito.

È un appello all'inculturazione della fede ad opera delle persone semplici e per loro. Che questa provocazione silenziosa venga dalla religiosità dei poveri, e talvolta da una povera religiosità, alla luce del testo evangelico sopra evocato non stupisce. Gesù stesso ne prende atto quando, esultando come un povero nello Spirito Santo, rende lode al Padre suo «perché hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così a te è piaciuto» (Lc 10,21), che possiamo tradurre così: «Sì Padre, perché tu sei fatto così, perché questa è la tua identità».

La religiosità dei piccoli e dei poveri, confusamente, intuitivamente domanda non solo un "nuovo statuto della razionalità" (che integri razionale/non razionale) ma un "cristianesimo popolare", nel quale i tre soggetti (popolare, dotto, istituzionale) entrino in un rapporto di reciprocità, si ascoltino a vicenda e si aiutino a restare contemporaneamente legati alle fonti della fede cristiana e alle esperienze concrete della vita, la vita delle donne e degli uomini nelle differenti culture.[44]

Senza questo dinamismo di inculturazione popolare il cristianesimo rischia di essere ridotto alla condizione di setta,[45] considerato come uno dei tanti prodotti nello scaffale del supermercato religioso.[46] Un cristianesimo popolare che permetta a tutti di poter vivere una fede cristiana culturalmente abitabile, esistenzialmente vitale, pensabile e quindi desiderabile. Un cristianesimo popolare, dunque, necessariamente anche diversificato e non omologato.

Solo una fede cristiana così inculturata potrà continuare ad essere vivibile da chi si apre al dono dello Spirito, perché «una fede che non diventa cultura non è pienamente accolta, interamente pensata e fedelmente vissuta».[47]

[1] Padre Pio da Pietrelcina (1887-1968), cappuccino, beatificato nel 1999 e canonizzato nel 2002 da Giovanni Paolo II.

[2] Tra religiosità popolare culturalmente diffusa (legata alle varie religioni ed espressioni culturali) e quella specifica cristiana c'è un rapporto, ma quest'ultima ha anche una sua specificità.

[3] *Sacrosanctum Concilium*, 13.

[4] «Non disponiamo ancora, per quanto riguarda la dinamica popolare del fatto cristiano, di una visione dialettica e al tempo stesso integrata» P. ZUPPA, *Cristianesimo «popolare»: tra persistenza e chance* in A. SABATELLI e P. ZUPPA (edd.), *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità – rischio o chance?*, Quaderni della Rivista di Scienze Religiose 5, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Istituto Teologico Pugliese di Molfetta, Edizioni Vivere in, Roma – Monopoli, 2004, 181.

[5] Né la descrizione, né l'interpretazione intendono essere esaustive. Sono un modo per fornirsi di un quadro interpretativo di base.

[6] Per una visione complessiva delle varie interpretazioni date al senso e al valore di "popolare", si veda: G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Edizioni Messaggero, Padova, 1996, 14-25. L'autore presenta dapprima le interpretazioni più critiche: la lettura illuministica e quella neo-marxista; segnala poi quelle più "positive": la lettura romantica, alcune letture sociologiche, la lettura storico-religiosa, psicodinamica e fenomenologica.

[7] C. PRANDI, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Queriniana, Brescia, 2002, 21.

[8] I. SCHINELLA, *Il "cattolicesimo" popolare oggi: una possibile descrizione*, in *Il cristianesimo popolare oggi*, 38.

[9] C. PRANDI, *La religione popolare*, 21.

[10] Nella presentazione fenomenologica della pietà popolare, la distinzione tra critico/non critico, razionale/non razionale, risponde a categorie che a loro volta sono delle costruzioni formulate

a partire dalle prospettive "dotte". Avremo modo di mostrare più avanti che esse rischiano di non vedere che ci sono anche delle razionalità specifiche nelle pratiche popolari, degli aspetti di "razionalità critica" di altro tipo. Non diamo dunque all'espressione "acritico" il senso di "contrario alla ragione", ma di "una razionalità diversa", una razionalità vitale di cui espliciteremo l'originalità e i contenuti.

[11] La religione dotta/ufficiale potrebbe essere definita come la formulazione di un sistema religioso da parte di un'élite formata da leader autorevoli: teologi che hanno contribuito al sistematico sviluppo delle dottrine, funzionari religiosi che hanno elaborato i contenuti dogmatici, i riti, le norme giuridiche, le sanzioni, i livelli di potere. "Religione popolare", invece, può essere definita come l'insieme di concezioni e di credenze religiose della maggioranza dei fedeli, che sviluppa una propria tradizione senza che essi si rendano conto se e in quale misura vada d'accordo con ciò che viene considerato come sostanziale dalla religione ufficiale. È la fede semplice dei fedeli, non professionalmente esperti in campo teologico e liturgico.

[12] Possiamo dunque fare nostra, come ipotesi di partenza, la definizione di Carlo Prandi, docente di storia delle religioni e di sociologia della religione, il quale presenta la religione popolare come «l'insieme delle credenze e dei comportamenti religiosi di quegli strati sociali che, quale che sia la loro collocazione, usufruiscono di messaggi provenienti dalle chiese e dalle istituzioni religiose senza essere in grado di controllarli criticamente o di elaborare autonomi sistemi teologici affidati alla tradizione scritta, pur essendo in grado talora di esprimere credenze e riti dotati di una relativa autonomia» (C. PRANDI, *La religione popolare*, 87-88).

[13] Questa descrizione delle tre caratteristiche della religiosità popolare è di M. MESLIN, *Le phénomène religieux populaire*, in B. LACROIX - P. BOGLIONI (edd.), *Les religions populaires*. Colloque International 1970, Presses de l'Université Laval, Québec, 1972, 5-15. Luis Maldonado offre a sua volta una descrizione del religioso popolare connotandolo di 9 caratteristiche: il magico inteso positivamente come sovra-razionale, il simbolico e l'immaginifico, il mistico, il festivo e teatrale, il comunitario e il politico (L. MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985; ID., *Para comprender el catolicismo popular*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1990).

[14] Si veda a questo proposito l'analisi di Bourdieu, secondo il quale la distinzione tra specialisti e non-specialisti, se da un lato è naturale, dall'altro è frutto di una strategia di potere, mirante a stabilire un "campo religioso" che lasci fuori dal potere coloro che sono considerati laici o profani: P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, in *Revue Française de Sociologie* 12 (1971) 304-305.

[15] M. KEHL, *Dove va la chiesa*, Queriniana, Brescia, 1998, 56-57.

[16] Antonio Gramsci (1891-1937) è la figura più importante del marxismo italiano. La citazione è tratta dai *Quaderni del carcere*, da lui scritti nel lungo periodo di carcere dal 1926 al 1937, anno della morte.

[17] A. RUSSO, *Uno spaccato teologico sul vissuto religioso popolare*, in *Il cristianesimo popolare oggi*, 133. Di fatto anche la religione ufficiale e dotta utilizzano una ricca simbologia. Per indicare la differenza tra la religiosità dotta e ufficiale e quella popolare, è meglio dunque preferire la distinzione concettuale/relazionale (oppure teorico/narrativo) piuttosto che la distinzione razionale/simbolico. Ciò che fa la differenza non è l'appello o meno al simbolo, ma l'accesso o meno a un dispositivo dotto appreso a scuola.

[18] Sono del parere che la dimensione emotiva ed affettiva, frustrate in forme di religiosità più intellettuale o ufficiale, non costituiscano la specificità della religiosità popolare. Certo, tale religiosità ne è carica, ma anche la forma ufficiale, sia nella dottrina che nei riti, può comportare un'adesione affettiva. Non basterà quindi immettere più affettività nelle forme istituzionali per risolvere il problema.

[19] G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare*, 109.

[20] C. PRANDI, *La religione popolare*, 157-158.

[21] Ibidem, 79.

[22] Due esempi significativi di questa "regolazione" ecclesiale sono costituiti dalla pratica del rosario e dalla devozione del Sacro Cuore nel XIX secolo. Nel primo caso l'esigenza di una preghiera mariana, semplice e ripetitiva, viene ancorata alla meditazione dei misteri centrali della fede; nel secondo caso il bisogno di affettività e emotività viene convogliato direttamente verso l'aspetto umano e compassionevole della persona di Gesù.

[23] Il problema viene espresso anche in un altro modo: la religiosità popolare tende ad accentuare il primato dell'esperienza, che chiude l'uomo e lo avvita su se stesso, manda in secondo piano la trascendenza e rischia di fare di Dio una proiezione dei bisogni individuali e collettivi dell'uomo.

[24] L. MALDONADO, *Religiosità popolare*, in *Concetti fondamentali del cristianesimo*, a cura di C. Floristán e J.-J. Tamayo, vol. 3, Borla, Roma, 1998, 1097-1107.

[25] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CELAM, Bogotá, 1979, n. 444, p. 130.

[26] L. Maldonado, *Religiosità popolare*, 1098.

[27] Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002.

[28] Ci limitiamo a segnalarne alcuni, senza approfondirli, non tanto perché non vadano presi sul serio, ma per il fatto che sono piuttosto noti.

[29] Una smentita significativa a questa tendenza rassegnata e deresponsabilizzante ci viene dalla religiosità popolare latinoamericana, che ha invece stimolato nel popolo l'impegno per il cambiamento delle situazioni sociali di ingiustizia e violenza.

[30] La nutrita rassegna bibliografica sul tema della religiosità popolare ad opera della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale fa notare come non ci siano a tutt'oggi testi che affrontino la problematica della religiosità popolare riconoscendone l'aspetto fondamentale, cioè il carattere propriamente pratico. La letteratura sulla religiosità popolare è da una parte prevalentemente fenomenologica (ricerche di ogni genere sulle sue differenti forme e sul loro permanere dentro e oltre la modernità) oppure pastorale (come utilizzare sapientemente le forme popolari di religione): G. Trabucco, *Religiosità popolare*, in Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, *Orientamenti bibliografici* n. 22, Milano, 2002.

[31] Per questa parte seguo le suggestioni di L. Sartori, *Criteri per una valutazione teologico-fondamentale*, in *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla religiosità popolare*, a cura di G. Panteghini, Edizioni Messaggero, Padova, 1996, 89-110.

[32] Così si esprime Sartori: «Il teologo, il credente dotto, frena, trattiene, dosa le proprie espressioni religiose esteriori e privilegia l'agire interiore... in modo da dare maggiore evidenza al primato della grazia. Ma forse non arriva a chiedersi se il suo agire tutto "spirituale" non sia esso pure esposto al rischio di ambiguità e contaminazioni che oscurano o soffocano il *pati* divino, tanto quanto (e forse più) dell'agire espresso dai "poveri" della religiosità popolare» (L. Sartori, *Criteri per una valutazione*, 102).

[33] G. Panteghini, *La religiosità popolare*, 177, 192.

[34] V. Orlando, *Religione del popolo e pastorale popolare*, Elledici, Torino-Leumann, 1986, 88.

[35] J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia, 1973, 66.

[36] Quando la liturgia era in latino la religiosità popolare si esprimeva dentro di essa ma in modo parallelo. Io stesso ricordo come mia madre mi invitasse a dire il rosario durante la messa in latino, mentre lassù, sull'altare, si svolgeva quel rito solenne in quella lingua misteriosa.

[37] Per questa parte seguo fondamentalmente l'ottima analisi di G. Laiti, *La pietà popolare*, in *Evangelizzare* 33 (2003-2004) 538-541.

[38] Un contributo particolarmente curato e acuto sul rapporto tra affettività e liturgia ci viene offerto da L. Girardi, *Sacramenti, azione ed emozioni*, relazione tenuta nel corso di aggiornamento per docenti di teologia promosso dall'ATI (Associazione Teologi Italiani), Roma 27-29 dicembre 2005; testo di prossima pubblicazione.

[39] L. Girardi, *Sacramenti, azione ed emozioni*.

[40] Conferenza Episcopale Italiana, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 50.

[41] A. Fossion, *Ri-cominciare a credere. Venti itinerari di Vangelo*, EDB, Bologna, 2004, 71.

[42] Essa non può partecipare al culto a causa della sua malattia sessuale.

[43] A. Fossion, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1997, 91.

[44] «Alla evangelizzazione della pietà popolare va unita la popolarizzazione della vita cristiana nelle sue dimensioni o articolazioni di "martyria/profezia/, liturgia, diakonia, koinonia"» (C. Sarnataro, *Cristianesimo popolare oggi: riflessioni e prospettive progettuali*, in *Il cristianesimo popolare oggi*, 174).

[45] L. Maldonado, *Religiosità popolare: dimensioni, piani, tipi*, in *Concilium* 22 (1986) 493-503.

[46] «Il cristianesimo del presente e del futuro se non sarà popolare, forse non ci sarà affatto»: A. Sabatelli, cit. da P. Zuppa nel suo, *Cristianesimo «popolare»: tra persistenza e chance*, 185.

[47] Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Meic* (16.1.1982), n. 2, in *Insegnamenti e discorsi*, vol. V/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, 131.

COME LA CATECHESI PUÒ FAVORIRE UN CRISTIANESIMO POPOLARE E MODERNO?

Pierre Jaquet

Il comitato dell'*Équipe Europea di Catechesi* ci ha posto il seguente interrogativo: «In che modo la catechesi può favorire un cristianesimo popolare e moderno?».

Il discorso che ci si attende è dunque chiaramente catechetico.

Vorrei subito soffermarmi su questo problema iniziale perché esso suscita a sua volta una domanda: la catechesi ha la capacità di favorire un cristianesimo di questo o quel tipo? È nella sua natura? Si deve dire della catechesi che essa è di un determinato tempo, di una determinata epoca, di un contesto, di una cultura, di una scuola o di un congresso?

Se cerco di cogliere la questione di partenza: «In che modo la catechesi può favorire un cristianesimo popolare e moderno?», la vedo scivolare via e, alla fin fine, sfuggire come un pesce che vorrei afferrare nell'acqua e che scivola velocemente fuori delle mani.

1. LA CATECHESI: UNA STRUTTURA DI FONDO DELLA VITA CRISTIANA

Perché questo interrogativo, apparentemente così semplice, legittimo e pertinente si defila al mio sguardo? La ragione è data – credo – dal fatto che la catechesi, come dice il *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC), è anzitutto una «struttura di fondo della vita cristiana».[1] In quanto struttura di fondo della vita cristiana, la catechesi non può che essere fondamentalmente concomitante ai tempi e al contesto che segnano e condizionano l'esistenza dei credenti e delle comunità. Ma, allo stesso tempo, la simultaneità e sintonia della catechesi con il tempo in cui è svolta passa necessariamente attraverso una duplice interfaccia: il kerygma e la vita dei credenti e delle comunità. Il kerygma costituisce

la prima interfaccia; i credenti e le comunità la seconda. Il loro legame non può che esistere nell'oggi della Chiesa, nel mondo di questo tempo.[2] Struttura di fondo della vita cristiana, la catechesi non ha, allora, davanti a sé prima di tutto un generico contesto socio-religioso, bensì il kerygma connesso e vissuto nel presente dell'esistenza dei credenti, delle comunità, della Chiesa.

Ecco allora la questione importante che – a mio avviso – si pone qui: per dei credenti e delle comunità che vivono in un contesto socioculturale di modernità e di religiosità popolare, che ne è oggi della presenza del kerygma e di quel fondamento della vita cristiana che è la catechesi? La catechesi oggi è veramente presente ai credenti e alle comunità come fondamento della loro vita? Essa è anche presente al kerygma? Se sì, com'è? Se no, perché? Occorre interrogarsi.

2. ALCUNI TRATTI CHE CARATTERIZZANO LA SOCIETÀ EUROPEA CONTEMPORANEA

Per dare un po' di vivacità a questo nostro interrogarci che può apparire un po' astratto, vorrei evocare alcuni aspetti che in un modo o nell'altro caratterizzano la vita delle nostre società europee. Queste caratteristiche le richiamo attraverso alcuni esempi che attingo dalle informazioni sulla vita odierna in Svizzera. Si sa che la Svizzera non fa ancora parte della Comunità Europea. È però vero che la Confederazione Elvetica non è un'isola in mezzo all'Europa. Le correnti che attraversano la Svizzera passano pure attraverso gli altri paesi, sia pure con sfumature e differenze che si possono cogliere facilmente.

– *Il 90% degli Svizzeri pregano*: l'eccellente studio condotto da Roland Campiche: «i due volti della religione: fascinazione e disincantamento»,[3] mostra chiaramente che la religione continua ad affascinare la maggioranza della popolazione svizzera. Per esempio, il 90% delle persone intervistate afferma di credere nella preghiera (nel senso più generale del termine). Ecco qui un tratto della "religiosità popolare".

Per la nostra riflessione a proposito della catechesi si pone subito l'interrogativo seguente: «In che modo la catechesi – in quanto struttura di fondo della vita – è presente nell'esistenza della maggioranza di questi "oranti" svizzeri?».

La catechesi oggi è veramente presente ai credenti e alle comunità come fondamento della loro vita?

– *12.000 ragazzi toccati ogni anno, in Svizzera, dal divorzio dei loro genitori.* Oggi più di 12.000 ragazzi, in Svizzera, sono toccati ogni anno dal divorzio dei loro genitori e 9.000 di essi hanno tra i 5 e i 14 anni.[4] Gli psicologi attestano che il giovane ha delle risorse per comprendere la situazione e superare la separazione, ma mettono pure in evidenza l'abisso di sofferenze che può essere colto in questi ragazzi. In 10 anni si tratta di

quasi 100.000 ragazzi tra i 5 e i 14 anni che devono confrontarsi con questa sofferenza.

In che modo la catechesi, come struttura di fondo della vita di parecchi di questi ragazzi e di queste famiglie, è presente in questa situazione? E come si fa carico delle loro sofferenze?

Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il Vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità.

– *Assistenza al suicidio.* Un sorprendente articolo del Codice penale svizzero[5] datato 1930 prevede che chi aiuta una persona a suicidarsi non sia punito, purché non agisca per un motivo di ordine egoistico. Questo articolo ha aperto una breccia, perché nel corso dell'ultimo decennio, varie decine di persone, ogni anno, si sono messe d'accordo e aiutate per una assistenza ad una sorta di suicidio organizzato.

In che termini la catechesi, come struttura di fondo, è oggi presente in quel tempo della vita che è l'invecchiamento? E in che modo può farsi carico di questo aspetto della modernità che è il grande invecchiamento e la situazione di depressione che spesso l'accompagna?

– *La fatica di essere se stessi.* Il giornale *L'Hebdo* informa che oggi, in Svizzera, il 5% della popolazione, ossia più di 300.000 persone, è in trattamento da uno psichiatra o da uno psicoterapeuta.[6] E questa cifra da qualche anno è in costante aumento. Uno studio mostra inoltre che circa il 50% della popolazione attraversa, almeno una volta nella vita, una seria crisi che necessiterebbe di un intervento curativo professionale. E su un piano somatico, secondo Gérard le Gouès,[7] la richiesta di chirurgia plastica è sovente collegata ad una crisi di ordine psichico. Le domande di intervento si concentrano in momenti molto precisi dell'esistenza: l'uscita dall'adolescenza, i fallimenti amorosi, la menopausa e l'inizio della vecchiaia. L'insieme di questi aspetti della modernità può essere racchiuso in questa formula espressiva del sociologo Alain Ehrenberg che parla di «fatica di essere sé».

In che modo la catechesi è presente in questi periodi cruciali della vita, in questi momenti di crisi? In che modo si fa sentire quando sopravviene questa «fatica di essere sé»?

Osservando questi fatti vengono in mente due versetti del Vangelo di Matteo, collocati nel cuore di una bella catechesi della prima comunità cristiana: «Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il Vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità. Vedendo le folle ne sentì compassione perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore».[8]

Vorrei ancora menzionare due tratti della vita della società svizzera.

– *I tifosi del calcio.* Uno studio sui tifosi di calcio[9] rivela che il tifo per il calcio favorisce contemporaneamente una adesione e una espressione identitaria. L'analisi mostra l'importanza del livello emozionale. Ciò che piace nel calcio è il fatto che esso è soggetto di spettacolari capovolgimenti di situazione: lo scenario non è mai predeterminato.

Che ne è della catechesi? In che modo assume questo tratto della modernità che lega l'emozione, il bisogno di adesione e di espressione identitaria, il gu-

sto per scenari suscettibili di capovolgimenti radicali? «Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il Vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità».[10]

– *Dualizzazione della religione.* Per l'ultimo tratto ritorno allo studio di R. Campiche. Si constata, in Svizzera, un importante fenomeno di dualizzazione della religione.[11] Convivono simultaneamente due tipi di religiosità: una religiosità istituzionale che si inscrive nella tradizione religiosa cristiana e una religiosità universale che il cambiamento socioculturale in atto a partire dagli anni Sessanta viene modellando. Mentre oggi questa religiosità universale si sviluppa, la religiosità tradizionale diventa sempre più fragile. Le istituzioni religiose, ivi comprese le Chiese, agli occhi di un sempre maggior numero di persone appaiono sempre più illeggibili e insignificanti. Lo stesso avviene per il linguaggio delle Chiese che, al di là delle buone intenzioni, non si radica nella vita quotidiana. «Vedendo le folle ne sentì compassione perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore».[12]

3. MODERNITÀ, RELIGIOSITÀ POPOLARE E CATECHESI INTESA COME PROCESSO DI CONVERSIONE PERMANENTE

3.1. Modernità

Le società europee si trasformano e favoriscono la metamorfosi dei cittadini in direzione di una maggiore *autonomia*. I nostri contemporanei diventano sempre di più *"autodeterminati"*. E le numerose possibilità di realizzare la propria "autocostituzione" umana li attirano. Queste nuove potenzialità di realizzazione di sé suppongono numerose mediazioni: sul piano politico, la democrazia; sul piano economico, un livello elevato di indici di crescita; sul piano culturale e religioso, la libertà. Nel corso del tempo, il cittadino si mostra sempre più indipendente da qualsiasi "eterodeterminazione", sia naturale, sociale, politica o religiosa. E l'individuo definisce sempre più, egli stesso, il contenuto della propria azione. È così che, a grossi tratti, può essere abbozzato un ritratto della "modernità".[13]

Il dono della fede si presenta come un «processo» che si sviluppa nel cuore dei credenti e dura tutta la vita.

3.2. Religiosità popolare

Nel nostro contesto la religiosità popolare può essere brevemente presentata attraverso molteplici tratti che la compongono: per illustrarla ne citerò quattro, a titolo descrittivo e senza pretesa scientifica.

– Un primo tratto lo troviamo nella religione intesa nel senso più universale: l'essere un *«valore del cuore»*.[14] Così è,

per esempio, della credenza molto diffusa oggi in una potenza superiore e nella preghiera,[15] indipendentemente da qualsiasi frontiera religiosa.

– Il secondo tratto ha come centro *la vita privata del credente* che è senza legami comunitari particolari. Il soggetto può ricollegarsi a una Tradizione o a molte o a nessuna, o – ancora – combinare egli stesso gli ingredienti di una propria spiritualità.

– Il terzo tratto si sviluppa in un *quadro più istituzionale e tradizionale*, il più delle volte in presenza di una assemblea, come è nel caso della partecipazione ai riti, delle pratiche di devozione, o nella pietà popolare.

– L'ultimo tratto si esprime attraverso *l'emergenza di nuovi gruppi*, comunità e assemblee, che vanno dalla comunità di base alla setta più effervescente.

Il processo di conversione permanente non si compie dunque in modo estrinseco o eteronomo, né senza il soggetto, né malgrado lui.

3.3. Catechesi intesa come processo di conversione permanente

È dinnanzi a queste realtà di modernità e di religiosità popolare che vorrei aprire il DGC in particolare là dove sottolinea, da un punto di vista teologico, i quattro momenti essenziali del processo di fede e di conversione:[16] il primo momento è quello dell'«*interesse per il Vangelo*»; è il tempo in cui nasce una attrazione per la Buona Notizia. Viene poi «*la conversione*»: questo momento si presenta come «un tempo di ricerca per potersi trasformare in un'opzione salda». Segue il tempo della «*professione di fede*» nella quale il «desiderio» del credente prende forma: questo desiderio è quello di «conoscerlo più profondamente [il Cristo] e d'identificarsi con Lui». Il quarto momento è quello del «*cammino verso la perfezione*» dove il battezzato «cerca di far suo il desiderio di Cristo: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48)».

Il *dono della fede* si presenta così come un «*processo*» che si sviluppa nel cuore dei credenti e dura tutta la vita. «Chi accede alla fede è come un bambino appena nato, il quale, a poco a poco, crescerà e si convertirà in un essere adulto che tende allo "stato uomo perfetto", alla maturità della pienezza di Cristo».

Il DGC precisa bene che il «ministero della Parola» e l'«omelia» sono al servizio di questo processo di piena conversione; con la catechesi che «dona un fondamento alla conversione e una struttura di fondo alla vita cristiana».

Accostando le tre realtà della modernità, della religiosità popolare e della catechesi intesa come processo di conversione permanente, colpisce il constatare *la prevalenza* del soggetto umano. Ogni volta è nella persona che ciascuna di queste tre realtà si trova ad essere "insediata". Senza il sostrato umano concreto non ci sarebbero né modernità, né religiosità popolare, né catechesi.

Un altro punto merita di essere rilevato: *il processo nel quale prende forma il dono della fede è largamente sostenuto dall'autodeterminazione del soggetto.* Le espressioni seguenti lo confermano: «l'interesse per il Vangelo», «un tempo di ricerca», «il desiderio di meglio conoscere», ecc. Il processo di conversione permanente non si compie dunque in modo estrin-

seco o eteronomo, né senza il soggetto, né malgrado lui. Si realizza invece, in ciascuna delle tappe, secondo un *continuum* di autodeterminazione che suppone nella persona una motivazione intrinseca.[17] Come dice ancora il DGC, è «facendo assegnamento sull'attitudine interiore di "chi crederà" [che] la catechesi propriamente detta potrà sviluppare il suo compito specifico di educazione della fede».[18] «Rivolgendosi a lui, Gesù gli disse: "Che vuoi che io ti faccia?". E il cieco a lui: "Rabbunì, che io riabbia la vista!"».[19]

Se riprendo l'interrogativo di partenza «In che modo la catechesi può favorire un cristianesimo popolare e moderno?», a questo punto si prospetta una prima pista di lavoro: *la catechesi incoraggia, stimola, sostiene l'emergere di un cristianesimo popolare e moderno se essa diventa un «fondamento», una «struttura di fondo» nella vita del soggetto, in particolare nei momenti teologici della sua esistenza*: quando il Vangelo suscita interesse, quando la persona è alla ricerca di senso spirituale e di adesione, quando desidera conoscere meglio il Cristo identificarsi con Lui, quando essa desidera diventare perfetta «come è perfetto il Padre celeste». In questo senso si può dire che più la catechesi è presente all'appuntamento di queste ore dell'esistenza, più essa favorisce un cristianesimo moderno. E più grande è il numero di coloro per i quali la catechesi diventa una struttura di fondo della loro vita, più la catechesi favorisce un cristianesimo popolare.

Più grande è il numero di coloro per i quali la catechesi diventa una struttura di fondo della loro vita, più la catechesi favorisce un cristianesimo popolare.

4. RINNOVAMENTO DELLA PASTORALE CATECHISTICA

Questi due assiomi pongono allora una questione fondamentale alla pastorale: in che modo, nella società europea, essere oggi presenti al posto giusto, per il maggior numero possibile di persone, e nei favorevoli momenti teologici della loro esistenza?

Da 40 anni, ormai, i recinti dei diversi terreni della catechesi si vanno aprendo: i recinti della didattica e della pedagogia, il recinto dell'età, il recinto della famiglia, della parrocchia e della scuola. Senza dimenticare il valore e le realtà specifiche di questi differenti àmbiti, le pratiche catechistiche evolvono. Svariati termini possono illustrarne il dinamismo. Ne cito alcuni, tra i più diffusi in area francofona:[20] «catecumenato», «ricominciamenti», «catechesi degli adulti», «maturazione della fede cristiana e delle comunità», «iniziazione», «catechesi di cammino», «catechesi liberata», «catechesi di generazione», ecc. Queste evoluzioni integrano nuovi parametri sociali ed ecclesiali, quali la presa d'atto dei nuovi dati socioculturali, la riappropriazione – nella Chiesa locale – delle dimensioni pastorale e comunitaria, le nuove proposte di accompagnamento, di cammino, di formazione, sempre più aperte a tutti, ecc.

Considerato a distanza e in prospettiva, il rinnovamento colpisce per l'omogeneità della sua convergenza verso parecchi elementi chiave dell'intelaiatura della catechesi.

– Anzitutto *c'è il soggetto umano*. Quali che siano la sua età, il suo "statuto" e le sue preferenze culturali e religiose, si tratta di accoglierlo, di incontrarlo e di camminare con lui.

– In seguito *c'è la comunità locale*, in particolare le parrocchie o le zone pastorali. Si tratta, per queste realtà, di diventare un "luogo" e un "legame" sempre più significativo. Come ha osservato M. Donzé durante il Colloquio europeo delle parrocchie nel 2003,[21] la parrocchia è anzitutto «un luogo di incontro, di informazione, di celebrazione offerto alle persone del territorio, in dialogo con esse, per trovare una propria configurazione originale e appropriata». Essa è pure «legame comunitario, anche sottile, tra tutti coloro che la frequentano regolarmente».

– Poi è la volta del *ministero della parola*. Si tratta di dargli vita riscoprendo e mettendo in opera le diverse forme della catechesi che lo esplicitano. Tra queste forme si possono ricordare quelle enunciate dal DGC.[22] C'è lo studio e l'approfondimento della Sacra Scrittura, la lettura cristiana degli avvenimenti, la catechesi liturgica, la catechesi occasionale che aiuta a interpretare e a vivere in una visione di fede certe circostanze della vita, ecc. Vi ritornerò tra breve.

Il profilo che evidenzia l'attuale rinnovamento della pastorale catechistica è quello di un percorso di evangelizzazione. E anche se non è alla catechesi che, di per sé, tocca il compito del «primo annuncio»,[23] è pur vero che oggi la catechesi si muove molto vicina a questo annuncio e talvolta ne prende persino il posto.

Le tensioni, i sospetti, le insoddisfazioni che possono comparire ai giorni nostri in rapporto al rinnovamento della catechesi, mi sembrano derivare principalmente dalla transizione che si è compiuta nel corso degli ultimi decenni: cioè *il passaggio da un percorso di perfezionamento a un percorso di evangelizzazione*. La catechesi "di perfezionamento", orientata principalmente sull'insegnamento teologico e l'approfondimento sistematico del messaggio cristiano,[24] a motivo dei mutamenti socio-culturali si è orientata poco alla volta verso un altro dei suoi fondamenti: il momento della «prima adesione».[25] Sarebbe evidentemente vano il contrapporre questi due elementi costitutivi della catechesi, perché essi sono complementari. Ma occorre differenziarli. Nella catechesi "di perfezionamento" il soggetto c'è; nella catechesi orientata verso la «prima adesione», il soggetto deve prima essere incontrato e accolto. Il "perfezionamento" suppone un soggetto stabile, maturo e in crescita. Da parte sua la «prima adesione» può talvolta avvenire spontaneamente, ma il più delle volte suppone un cammino, dei progressi e degli arretramenti. Il "perfezionamento" si inscrive nel quarto momento teologico del processo di fede – come abbiamo appena visto –, e precisamente in quel «cammino di perfezione» in cui il battezzato cerca di fare suo il desiderio del Cristo di essere perfetto come è perfetto il Padre. La «prima adesione», invece, si articola anzitutto attorno ai tre altri mo-

Il profilo che evidenzia l'attuale rinnovamento della pastorale catechistica è quello di un percorso di evangelizzazione.

menti: «l'interesse per il Vangelo», la «conversione» e la «professione di fede». Ancora una volta, questi differenti momenti formano un tutto e sono complementari. Non ha nessun senso contrapporli.

Può tuttavia risultare utile accostare a questi due poli del perfezionamento e della prima adesione alcuni tratti della società attuale che ho evocato sopra e che riguardano molti nostri contemporanei. Li ricordo brevemente: c'è il credito religioso concesso ancora dalla maggioranza alla preghiera; ci sono le sofferenze dei ragazzi e delle famiglie davanti al divorzio; la domanda crescente di assistenza al suicidio; i bisogni pressanti di adesione e di espressione identitaria; lo sviluppo crescente di una religiosità universale. Quale dei due percorsi catechistici (di perfezionamento e di prima adesione) richiede questa situazione? Senza alcun dubbio, tutti e due. Ma è anche chiaro che li reclama nel loro ordine: anzitutto sollecitando la catechesi ad un cammino di evangelizzazione, principalmente perché i soggetti inizialmente si tengono a distanza. Poi, certo, viene la catechesi per un itinerario di perfezionamento, soprattutto perché non si darebbe una vera, prima adesione se poi questa non si prolungasse in un cammino di perfezione.

Nella catechesi "di perfezionamento" il soggetto c'è; nella catechesi orientata verso la «prima adesione», il soggetto deve prima essere incontrato e accolto.

Se a questo punto torno all'interrogativo da cui siamo partiti, sono ora in grado di dire che la catechesi potrebbe favorire un cristianesimo moderno e popolare soltanto se si presenta agli uomini di oggi come una struttura di fondo che permette loro di maturare liberamente una prima adesione al Vangelo e che li invita pure a impegnarsi in un cammino di perfezione.

5. «VA' IN PACE E IL DIO DI ISRAELE ASCOLTI LA DOMANDA CHE GLI HAI FATTO»[26]

Mi piacerebbe ora collocare quanto sono venuto dicendo sotto la luce di un passo dell'Antico Testamento. Si tratta del primo capitolo del primo libro di Samuele. Il passo narra la nascita di Samuele. Anna è sterile e suo marito ha preso un'altra sposa, Peninna, al fine di garantirsi una discendenza. Tra le due mogli si stabilisce una profonda rivalità e Peninna non manca di umiliare la sua rivale. Nel corso di un pellegrinaggio a Silo, Anna domanda al Signore di darle un figlio. In cambio ella lo consacrerà al Signore. La sua preghiera è esaudita e Anna mette al mondo Samuele.

Verso il 1110 a.C., il santuario di Silo è il più importante luogo di culto di Israele. Esso ospita, tra l'altro, l'Arca dell'Alleanza e un clero permanente e stabile. Eli è il gran sacerdote. Al momento della vendemmia il tempio accoglie una grande festa di pellegrinaggio. Israele si trova in una fase critica della propria storia. In particolare, l'Arca dell'Alleanza sarà presa dai Filistei e il tempio sarà distrutto.

Benché più di 3000 anni ci separino da questo racconto, varie similitudini lo apparentano con l'epoca contemporanea. Come Israele, anche noi viviamo, in Europa, una fase critica della nostra storia e un momento pieno di sconvolgimenti. Per restare nell'àmbito religioso: molti dei nostri simboli istituzionali sono radicalmente messi in questione. Malgrado i cambiamenti sussiste anche presso di noi una religiosità popolare paragonabile a quella del pellegrinaggio a Silo.

Nel racconto del primo libro di Samuele, ciò che colpisce è una certa "modernità" della figura di Anna. Costei potrebbe facilmente essere una delle nostre contemporanee: vive una relazione di coppia difficile e passa attraverso una forte crisi di identità; la sterilità le fa soffrire una profonda fatica esistenziale; ella, insomma, attraversa un momento cruciale della vita.

Quali luci ci può recare questo racconto? Eccone alcune.

Anzitutto la narrazione rivela chiaramente chi è, di fatto, il *personaggio principale*: è Yahvé, il Dio di Israele. In effetti, mentre il nome di Anna è ricordato 12 volte e quello di Eli, il sommo sacerdote, 7 volte, il nome di Yahvé percorre 24 volte tutta la trama del racconto, scritto nella forma dell'inclusione. Una sola volta, e precisamente al cuore dell'inclusione nel versetto centrale, non è il nome di Yahvé che appare, ma – un'unica volta – «il Dio d'Israele»: «Eli le rispose: "Va' in pace e che il Dio d'Israele ascolti la domanda che gli hai fatto"».[27] Il messaggio chiave si trova proprio qui: «Va' in pace e il Dio d'Israele ascolti la domanda che gli hai fatto». Il versetto seguente descrive la trasformazione di Anna che testimonia la propria fiducia ad Eli: «Possa la tua serva trovare grazia ai tuoi occhi». Ed ella riprende vita: «La donna se ne andò per la sua via, mangiò e il suo volto non fu come prima».

Tuttavia, un po' prima, il passo racconta un incidente tra Anna e il grande sacerdote Eli. Questo "scontro" merita di essere ricordato. Eli, dice il racconto, «stava sul sedile davanti a uno stipite del tempio del Signore». Poiché «Anna prolungava la preghiera davanti al Signore», «Eli stava osservando la sua bocca». «Anna pregava in cuor suo e si muovevano soltanto le labbra, ma la voce non si udiva; perciò Eli la ritenne ubriaca. Le disse Eli: "Fino a quando rimarrai ubriaca? Liberati dal vino he hai bevuto!". Anna rispose: "No, mio signore, io sono una donna affranta e non ho bevuto né vino né altra bevanda inebriante, ma sto solo sfogandomi davanti al Signore. Non considerare la tua serva una donna iniqua, poiché finora mi ha fatto parlare l'eccesso del mio dolore e della mia amarezza"».[28]

Cinque aspetti meritano di essere sottolineati: la presenza di Dio; la sofferenza di Anna; la preghiera di Anna; il disprezzo di Eli; il pellegrinaggio a Silo. Mi soffermo brevemente su ciascuno di essi:

Molti dei nostri simboli istituzionali sono radicalmente messi in questione. Malgrado i cambiamenti sussiste anche presso di noi una religiosità popolare.

– *La presenza di Dio*. La narrazione rivela il protagonista principale: è Yahvé, il Dio di Israele. Dio ha la precedenza, ha la priorità. «... il Dio di Israele ascolti la domanda che gli hai fatto». L'azione determinante è quella di Dio. Una tale prospettiva interroga la nostra attuale riflessione sulla catechesi. In che modo essa

prende sul serio, dà spazio, testimonia la priorità dell'azione di Dio? In che modo i diversi attori dell'atto catechistico coltivano il senso dell'azione di Dio?

– *La sofferenza di Anna.* Il tormento, la pena, il dolore costituiscono una componente essenziale dell'atteggiamento religioso di questa donna. Non è forse una indicazione importante? In che modo la catechesi prende realmente in carico quella fatica esistenziale di essere se stessi che provano molti nostri contemporanei?

– *La preghiera di Anna.* Anna prolunga la sua preghiera dinanzi al Signore, si sfoga davanti a lui, parla tra sé. Come la catechesi è oggi attenta a questa dimensione antropologica dell'interiorità? Risveglia, favorisce presso i nostri contemporanei il «parlare tra sé davanti a Dio» che aiuta a dirsi in verità?

– *Il disprezzo di Eli.* Il gran sacerdote Eli sta sulla porta del tempio; è seduto. Il prolungarsi della preghiera di Anna attira la sua attenzione. Osserva la bocca di quest'ultima, vede il muoversi delle labbra. Pensa che quella donna sia ubriaca e le esprime esplicitamente il proprio giudizio: « Fino a quando rimarrai ubriaca? Liberati dal vino che hai bevuto!». Anna replica, Eli l'ascolta; è allora che ella trova grazia agli occhi del gran sacerdote. In effetti, costui invita Anna ad andarsene in pace. Poi egli si rimette e rimette Anna all'azione decisiva di Dio: «...il Dio di Israele ascolti la domanda che gli hai fatto».

Questo episodio sottolinea un elemento importante per chiunque eserciti un ministero o una funzione istituzionale. Ed è l'imperativo di ascoltare veramente. Il ministero di Eli non consiste nello stare seduto, né di restare sulla porta all'ingresso del tempio. Non consiste nemmeno nell'osservare dall'esterno, né nel dare interpretazioni azzardate e, meno ancora, esprimere un giudizio sull'atteggiamento della gente. *Il ministero di Eli consiste nell'ascoltare e capire veramente quella donna; consiste nel rimettersi totalmente a Dio. Soprattutto, il suo ministero è quello di affidare all'azione decisiva di Dio le persone delle quali Egli conosce meglio di ogni altro il cuore.*

Un elemento importante per chiunque eserciti un ministero è l'imperativo di ascoltare veramente.

Questo ripensamento del ministero di Eli può dire qualcosa anche a noi, oggi, sul modo di vivere il ministero e di occupare un posto istituzionale nella Chiesa. Ci limitiamo ad una osservazione da troppa distanza, troppo esteriore? Sappiamo evitare la trappola delle false interpretazioni e dei giudizi sommari basati sulla sola nostra percezione? Pratichiamo un autentico ascolto di ciò che si vive e si dice nel cuore della gente? A quale pacificazione rinvia il nostro ministero catechistico? Ci rimettiamo a Dio? Rimettiamo alla sua azione decisiva le domande che vengono dal cuore della gente?

– *Il pellegrinaggio a Silo.* Le menzioni del luogo – il santuario di Silo – e della circostanza – il pellegrinaggio annuale – sottolineano l'importanza del quadro religioso. *Per svilupparsi, l'atteggiamento religioso ha bisogno di luogo, di ritmi e di persone concrete.* Mentre il racconto attesta l'importanza di un tale quadro, rivela anche qual è il suo ruolo principale: essere per Dio l'occasione di accordare ciò che i credenti gli chiedono dal fondo del loro cuore.

La catechesi dei nostri giorni offre un quadro adatto nei ritmi, nei luoghi e nel-

le persone concrete? Le impostazioni, le strutture della catechesi sono sufficientemente espressive del regime della "grazia"? Ciò che le persone sono e vivono in profondità, viene accolto nella catechesi nel segno del gratuito? Le persone sono ascoltate nelle loro fatiche, nelle loro sofferenze esistenziali?

In merito a questo passo biblico c'è ancora un punto sul quale vorrei soffermarmi. Si tratta del voto di Anna di cedere al Signore il bambino che lei gli domanda e che le viene accordato. L'ebraico utilizza il medesimo verbo (shā'al) per dire che Anna "domanda" (au Qal) a Dio, poi che ella "cede" (Hifil) al Signore il bambino che le è concesso: «il Signore mi ha concesso la grazia che gli ho chiesto. Perciò anch'io lo dò in cambio al Signore...».[29] *La narrazione suggerisce che si tratta di un medesimo movimento quello con il quale Anna domanda e cede, a sua volta, quello che ha domandato.*

La catechesi dei nostri giorni offre un quadro adatto nei ritmi, nei luoghi e nelle persone concrete?

In che modo la catechesi propone, attraverso l'educazione della domanda, l'indispensabile cessione a Dio di ciò che Egli accorda? In che modo fa crescere questo atteggiamento di reciprocità tra il credente e Dio: quando Dio accorda e dona il supplicante cede e consacra a Lui? «Siate perfetti come il Padre vostro celeste è perfetto!». Ciò che Dio fa per noi, in che modo lo facciamo noi come risposta a Lui? Non è forse in questo atteggiamento di "mutualità" che si esprimono la maturità di fede e il cammino di perfezione?

6. LA CATECHESI: UNA REALTÀ DI NATURA ECCLESIALE

La lunga lista di interrogativi catechetici che è stata appena stilata può forse suscitare impazienza. Parecchi potranno chiedersi: dove portano queste riflessioni? A quali proposte concrete danno vita? Accenniamo ad un tentativo di risposta.

Le proposizioni fin qui avanzate mostrano con una certa forza che la catechesi è essenzialmente una realtà di «natura ecclesiale».[30] È con l'intero corpo ecclesiale che la catechesi deve essere messa in moto. Perché la catechesi possa favorire un cristianesimo moderno e popolare, è necessario non soltanto che si muova dalla sua nicchia e si rivolga all'intero corpo ecclesiale, ma anche e soprattutto che scuota lo stesso corpo ecclesiale a proposito di ciò che essa è veramente: cioè «una struttura di fondo della vita cristiana». Può svolgere questa missione di sentinella e di risveglio se interroga e interpella, anche con un certo vigore, i suoi diversi *partners* ecclesiali, come pure se accoglie le domande che questi le rivolgono. Personalmente vedo sei di questi luoghi, legami, articolazioni o *partners* che occorre considerare con maggiore attenzione. Anzitutto li enumero, per poi commentare brevemente ciascuno di essi.

- Il legame con l'azione decisiva di Dio.
- Il legame con la fatica esistenziale dei nostri contemporanei.

- Il legame con una pastorale di evangelizzazione e di proposta.
- Il legame con la comunità, parrocchia o zona pastorale.
- Il legame con un dispositivo catechistico segnato dalla "grazia", accessibile a tutti e accogliente.
- Il legame con le differenti forme della catechesi.

6.1. Il legame con l'azione di Dio

In tutta la catechesi Dio è il protagonista principale. La sua azione è determinante. In che modo i differenti attori della catechesi coltivano in se stessi e nelle loro attività il senso dell'azione decisiva di Dio? Quando questo riconoscimento esiste, passa attraverso atteggiamenti, gesti e parole molto semplici; si traduce in momenti di qualità attorno alla preghiera, all'ascolto della Parola, all'azione di grazie o alla preghiera di domanda, o alla liturgia, ecc.

Risvegliare il senso della presenza di Dio e della sua azione richiede sensibilità spirituale, tatto nella comunicazione, una fiducia, una apertura del cuore e della intelligenza alla vita, alla preghiera, alla Scrittura, alla liturgia, alla mistagogia. La cosa più complicata in questo campo è certamente l'essere semplici.

Un simile saper fare suppone anche un saper essere, al riparo dal caporalismo spirituale, dal rigorismo sulle forme, da uno sguardo portato dall'esterno o dall'alto.

6.2. Il legame con la fatica esistenziale dei nostri contemporanei

Colpisce il constatare quanto siano numerosi gli adulti che vivono riferendosi alla catechesi quando quest'ultima li raggiunge nella loro vita vissuta, nella loro realtà esistenziale, nei loro combattimenti e fatiche. Personalmente sono sempre meravigliato dalle numerose testimonianze che ben descrivono questa simbiosi catechesi-vita. Penso, ad esempio, a quella parrocchia in cui 120 famiglie, adulti e bambini, camminano insieme da ormai quattro anni. I genitori hanno trovato lì il luogo dove dirsi, ove parlare, un ambiente che risponde ad un bisogno esistenziale. I padri sono ben rappresentati. Uno di essi diceva: «Questi incontri sono veramente un punto di riferimento per la mia vita!». Questa affermazione evoca con esattezza ciò che è la catechesi: «una struttura di fondo della vita». E nella nostra società europea sono numerosi coloro per i quali la catechesi è un qualcosa di atteso. In effetti, se è associata soltanto all'infanzia o a una foto-ricordo, la catechesi passa accanto a molti di loro. Lo stesso avviene se è troppo insistita o lamentosa, troppo dottrinale o moralistica, troppo superficiale o dipendente dal conformismo dell'ambiente. La catechesi passa accanto alla gente anche quando prende paura di fronte alle persone divorziate, alle famiglie monoparentali o ricostituite, alle minoranze, agli stranieri, ai malati, agli emarginati o agli intellettuali, ricercatori scientifici e responsabili politici. La catechesi passa accanto all'uomo d'oggi quando si spaventa davanti alle questioni etiche, di giustizia sociale, di diritti umani, di sanità pubblica, di ascesi, conversione, spiritualità, pluralismo religioso, ecc.

In tutta la catechesi
Dio è il protagonista principale.
La sua azione è determinante.

6.3. Il legame con una pastorale di evangelizzazione e di proposta

Nell'autunno del 2005, uno dei temi principali affrontati dall'Assemblea plenaria del Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE), è stato quello dell'evangelizzazione e della fede in Europa.[31] Dieci anni dopo la *Lettera ai cattolici di Francia*,[32] le Chiese cattoliche europee sottolineano tutte insieme la necessità di sviluppare una pastorale di evangelizzazione.

Lo si comprende facilmente: *la catechesi deve inscriversi, oggi, in un cammino di "proposta della fede"*. E questa scelta ha delle conseguenze. Ieri l'ordine religioso inglobava, rinserrava da tutte le parti la città medioevale. Oggi ciascuno è responsabile di diventare oppure no un fruitore della religione e di diventare, forse, un fedele. *Oggi l'istanza che unifica e ingloba non è più la religione o l'istituzione, ma è il soggetto individuale. Ed è lui, nelle e con tutte le sue fluttuazioni esistenziali, che la pastorale deve incontrare e accogliere. Una volta incontrato e accolto il soggetto, se la catechesi vuole diventare una struttura di fondo dell'esistenza, è indispensabile che entri in dialogo con lui. Che scopra la sua logica di soggetto, in particolare quella della sua sovranità individuale, della sua autonomia, della sua autodeterminazione*. Se nella società moderna è il soggetto che dà valore alle cose, è importante incontrare quest'ultimo non sul terreno di una conformità istituzionale alla quale egli dovrebbe corrispondere, ma invece sul terreno della sua autenticità di soggetto. È possibile camminare con lui alla sola condizione che ciascuno dei suoi passi porti il marchio "io". Sia ieri, sia ancor più oggi, non esistono dei credenti chimicamente puri, cioè non marcati e non fortemente impregnati dalla cultura del loro tempo. Il fedele credente del Medio Evo non era certo culturalmente più puro di quanto non lo sia l'uomo moderno d'oggi.

Se la fede è un processo che si sviluppa nel cuore del credente e dura tutta la vita, importa che la catechesi si offra a lui, oggi, in permanenza in tutti i momenti e istanti significativi della sua vita. Perché è in questi momenti di autenticità esistenziale che l'individuo credente può approfondire ciò che è e diviene. Perché una tale catechesi possa esistere, è necessario che si sviluppi una pastorale attenta ad incontrare le persone sul terreno della loro sovranità individuale. Questa sovranità d'altra parte non è temibile perché ben spesso porta in sé il segno di una fatica esistenziale. E in questa fatica, in queste domande di senso e d'amore che una tale fatica rivela, è già presente qualcosa della Chiesa e del Vangelo, in profondità e in attesa di dispiegarsi. «Gesù andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il vangelo del regno e curando ogni malattia e infermità».[33]

La presa in conto dell'uomo moderno nella sua realtà concreta di soggetto è un punto imprescindibile. *Passare ai margini dell'uomo moderno significa passare ai margini di un cristianesimo moderno e popolare*. Se la Chiesa passa ai margini dell'uomo moderno, se si spaventa di lui, se lo giudica, significa che passa anche ai margini di se stessa, che ha paura di se stessa, che giudica se stessa. Chiamata

La catechesi passa accanto all'uomo d'oggi quando si spaventa davanti alle questioni etiche, di giustizia sociale, di diritti umani.

ad offrire una struttura di fondo per l'esistenza del credente, la catechesi chiede oggi all'intero corpo ecclesiale, anche con una certa forza, che esso non passi ai margini, che non manchi il suo incontro con l'uomo moderno, l'uomo contemporaneo.

Se questo incontro viene realizzato, una catechesi attenta alla «prima adesione» può allora sviluppare le proprie risorse per sostenere e accompagnare i soggetti nell'interesse che essi mostrano per il Vangelo e durante il tempo della ricerca e della maturazione che è necessario finché prenda forma il desiderio di identificarsi con il Cristo. La pastorale dei "ricominciantì", la catechesi degli adulti, la catechesi di cammino, d'iniziazione, il catecumenato, ecc. sono altrettante pratiche di adeguamento per un incontro autentico con l'uomo moderno. Ed è il caso di incoraggiare il loro sviluppo.

6.4. Il legame con la comunità, parrocchia o zona pastorale

La comunità parrocchiale o la zona pastorale sono i luoghi principali in cui vive la catechesi. È indispensabile che esista un legame forte fra il ministero catechistico e il gruppo di animazione pastorale. Il lavoro di riorganizzazione della pastorale locale non può essere fatto senza che la catechesi vi sia integrata. Si può constatare, in diversi ambienti, come il rinnovamento della pastorale locale sia anche il frutto di una relazione ritrovata con la catechesi. Mi spiego con qualche esempio.

Dopo aver avuto un tempo di riflessione, di scambi e di programmazione, una certa parrocchia vive, ogni anno, un momento forte di una giornata al momento dell'inizio dell'anno pastorale in autunno. Sono invitati tutti gli animatori dei vari servizi pastorali, tra cui la catechesi, così come tutti i destinatari, tra cui adulti, giovani, bambini e famiglie che hanno a che fare con la catechesi. In quell'occasione si vivono momenti festivi di convivialità e di scambio. L'Eucaristia, mediante il "mandato" ad animatori ed animatrici, sottolinea l'importanza dei ministeri al servizio dell'insieme comunitario. Un tale raduno diventa veramente un segno forte per ognuno, ed esprime bene la presenza dell'intero corpo della Chiesa locale.

È necessario che si sviluppi una pastorale attenta ad incontrare le persone sul terreno della loro sovranità individuale.

Un'altra comunità mette in opera un cammino preparatorio alla festa della Prima Comunione. Per tutto un anno i genitori sono coinvolti con i loro figli nella partecipazione all'Eucaristia domenicale. Ed ogni volta viene sottolineato, sobriamente, ciascuno degli aspetti importanti del sacramento (l'azione di grazie, il perdono, la Parola, l'offerta, la condivisione, l'invio missionario, la comunità). Ogni celebrazione risulta un richiamo a tradurre nella vita di tutti i giorni il sacramento stesso. La festa dell'Eucaristia diventa quella di tutta la comunità.

Un ultimo esempio: una zona pastorale che raccoglie quattro parrocchie si è proposta di ridare vita alla domenica intesa come tempo di rinnovamento spirituale e fraterno. Quattro volte nel corso dell'anno, in ciascuna delle parrocchie, ha luogo la giornata delle comunità. Un tale momento risulta veramente apprezzato.

6.5. Il legame con un dispositivo catechistico segnato dalla gentilezza, accessibile a tutti e accogliente

Risento l'esclamazione di una madre: «Ho quattro figli e per ciascuno di essi vengono organizzati tempi forti in momenti ed ambienti diversi. Ci si esaurisce! Nei week-end c'è il desiderio di ritrovare la propria famiglia e non di correre ovunque. Pensate a noi, siate più semplici, più vicini a noi in ciò che organizzate!». Penso a quell'altro adulto di una parrocchia assai piccola dove non c'è che una sola Messa, alla domenica. La sua partecipazione all'Eucaristia è un tempo forte per l'approfondimento della sua fede. Il suo orario di lavoro molto stretto gli permette proprio solo di prendere parte alla celebrazione. Ma c'è stato un cambiamento di sacerdote nella parrocchia. Il nuovo celebrante tiene una lunga omelia, canta numerose strofe degli inni, ... e non si interroga nemmeno sull'uscita – discreta! – di questo fedele dalla chiesa al momento dell'offertorio e talvolta prima.

È importante che il dispositivo catechistico sia "aggraziato", vale a dire che la gente lo trovi gradevole. È indispensabile che sia accogliente nei loro confronti e accessibile a tutti. Ciò suppone una relazione di prossimità con le persone di cui sovente, invece, si conoscono male i ritmi e le fatiche. Faccio un altro esempio: una parrocchia si è interrogata sulla tensione che si crea sovente in prossimità della Prima Comunione: quasi ogni volta, qualche mese prima della celebrazione si presentano, per accedere al sacramento, bambini sconosciuti e talvolta non battezzati. La risposta pastorale è stata la seguente: puntare sulla prevenzione mettendo in atto una reale relazione di prossimità. Praticamente, più di un centinaio di famiglie che hanno bambini tra i cinque e i sette anni vengono visitate ogni anno. È un'occasione per fare conoscenza, cogliere gli slanci e le difficoltà, per presentare la parrocchia e informare sui percorsi catechistici proposti. Anche i nuovi arrivati nel territorio parrocchiale vengono raggiunti nel corso dell'anno. Dopo alcuni anni, le tensioni che si manifestavano al momento della Prima Comunione sono scomparse quasi del tutto. Una migliore informazione e una migliore conoscenza delle persone hanno prodotto un vero rafforzamento della vita parrocchiale e della catechesi.

È importante che il dispositivo catechistico sia "aggraziato", vale a dire che la gente lo trovi gradevole.

6.6. Il legame con le diverse forme di catechesi

Ho già ricordato sopra le varie forme della catechesi di cui parla il DGC.[34] Qui vorrei soltanto riprenderle brevemente.

– Lo studio e *l'approfondimento della Sacra Scrittura,* letta non soltanto nella Chiesa ma con la Chiesa; penso qui ai numerosi gruppi che si ritrovano intorno alla Parola.

La lettura cristiana degli *avvenimenti,* che reclama la vocazione missionaria della comunità cristiana; vedo qui coloro che si mobilitano attorno agli avvenimenti e le possibilità date dalla attualità.

– La *catechesi liturgica* che prepara ai sacramenti e favorisce una comprensione ed una esperienza più profonda della liturgia: quante possibilità della liturgia è il caso di esprimere e mettere in opera!

– La *catechesi occasionale* che aiuta a in-

terpretare e a vivere in una visione di fede certe *circostanze della vita personale, familiare e sociale*; penso in particolare a coloro che praticano la revisione di vita.

– Le iniziative di *formazione spirituale* che aprono a nuovi orizzonti e aiutano a perseverare nella preghiera e nel coinvolgimento alla «sequela Christi»; penso a tutti quei gruppi che vivono un approfondimento spirituale.

– L'approfondimento sistematico del messaggio cristiano attraverso un *insegnamento teologico* che educa veramente la fede; vedo qui tutti i percorsi di formazione che offrono una scoperta e una comprensione della fede per l'oggi.

Questa diverse strutture devono, ai giorni nostri, ritrovare un pieno dispiegamento nella catechesi. E come dice il DGC, tutte queste diverse forme partecipano al «ministero della Parola» e attraverso di esso all'annuncio della Buona Notizia. Una attenzione particolare meriterebbe riservare all'insegnamento religioso nella scuola che intrattiene con la catechesi un rapporto di distinzione e di complementarità.[35]

Se si guarda alla pastorale catechistica di oggi, risulta chiaramente che essa già racchiude in sé i principali germi di rinnovamento che ci si attende da essa. Non è dall'esterno che può avvenire questo rinnovamento. Un po' come la pelle che si rigenera grazie ai pigmenti che ne costituiscono la trama, in particolare nel momento di una ferita o di una scalfittura, la catechesi ridona vita, restaura oggi, grazie al suo processo di rinnovamento, il tessuto umano ed ecclesiale affaticato, frusto, intaccato da attriti, tensioni e slanci o, ancora, dagli sconvolgimenti legati alla "modernità" e alla trasformazione della nostra società europea.

La catechesi restaura oggi, grazie al suo processo di rinnovamento, il tessuto umano ed ecclesiale affaticato.

Ciò che noi cerchiamo per la catechesi oggi c'è già. Il rinnovamento delle pratiche catechistiche sta a dimostrarlo. Come non rendere grazie per la moltitudine di uomini e donne che vivificano la catechesi oggi, e attraverso cui lo Spirito suscita e reca già ciò che è necessario al nostro tempo! Questo riconoscimento riguarda anche la dimensione ecumenica attraverso cui le differenti forme della catechesi possono esplicitarsi.

7. CONCLUSIONE

È giunto il momento di concludere. «Come la catechesi può favorire un catechismo popolare e moderno?». Diventando quella che è, cioè una struttura di fondo per i nostri contemporanei. Questo fondamento dell'esistenza può realizzarsi soprattutto se le pratiche catechistiche sono attente ad approfondire i loro legami con l'azione decisiva di Dio; se si fanno carico della «fatica di essere sé» dei nostri simili, in tutte le età della loro vita; se le prassi catechistiche

si inscrivono in una pastorale di evangelizzazione e della proposta della fede; se esse recano evidente il marchio comunitario della parrocchia o della zona; se si presentano con un dispositivo "gradevole", accessibile a tutti ed accogliente; se – infine – si propongono attraverso tutte le diverse loro forme.

«Va' in pace e che il Dio d'Israele ascolti la domanda che gli hai fatto»!

[1] DGC 57.
[2] *Gaudium et Spes* 7.
[3] R. CAMPICHE, *Les deux visages de la religion: fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides 2004.
[4] Cf il giornale *Coopération* del 10 novembre 2004, n. 46.
[5] Art. 115.
[6] 23 settembre 2004.
[7] *Le Figaro*, 9 maggio 2004.
[8] Mt 9,35-36.
[9] *Coopération*, 9 novembre 2005, n. 45.
[10] Mt 9,35.
[11] R. CAMPICHE, *Les deux visages de la religion*, p. 273s.
[12] Mt 9,36.
[13] Cf P. JAQUET, *Deuil narcissique et décrochement de la catéchèse chez des adolescents en Occident*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel (Tesi di dottorato) 2001, pp. 103-105.
[14] Cf il documento preparatorio a questo Congresso dell'EEC: *La catéchèse dans un contexte de religion populaire: réflexions préliminaires pour situer la question*.
[15] R. CAMPICHE, *Les deux visage de la religion*, p. 277.
[16] DGC 56.
[17] Cf P. JAQUET, *Deuil narcissique et décrochement de la catéchèse*, p. 150s.
[18] DGC 62.
[19] Cf Mc 10,51.
[20] Ecco alcuni autori sotto il cui nome si possono trovare le opere di riferimento: Aerens Luc, Alberich Emilio, Bourgeois Henri, Derroitte Henri, Fossion André, Routhier Gilles, Villepelet Denis, ecc.
[21] Cf *Evangile et mission*, n. 17/2003, 817.
[22] Cf DGC 71.
[23] Cf DGC 61-62.
[24] Cf DGC 71.
[25] Cf DGC 63.
[26] 1 Sam 1,17.
[27] 1 Sam 1,17.
[28] 1 Sam 1,12-16.
[29] 1 Sam 27-28.
[30] Cf DGC 78.
[31] Cf *Evangile et mission*, n. 20.
[32] Cf 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.
[33] Mt 9,35.
[34] Cf DGC 71.
[35] Cf DGC 73.

NOVITÀ

Gesualdo Nosengo

L'ARTE EDUCATIVA DI GESÙ

Gesù modello dei catechisti, degli insegnanti e degli educatori

Gesualdo Nosengo (1906-1968) fu docente di Pedagogia e instancabile promotore di iniziative e convegni ad alto livello sui problemi della scuola e della didattica. È considerato una delle figure più originali del Movimento Cattolico Italiano. Il modello cui ha ispirato la sua vita di docente e di credente è Gesù Cristo, di cui ha approfondito le straordinarie attitudini educative e che presenta in queste pagine come modello al quale ispirarsi. Le proposte operative didattiche che ne scaturiscono sono ancora oggi proponibili a chi desidera imparare a essere un insegnante-educatore valido.

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10098 CASCINE VICA (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

il tema II

INIZIAZIONE CRISTIANA DEI RAGAZZI

Al tema del giorno della catechesi italiana (ma non solo), cioè l'iniziazione cristiana dei ragazzi, ha dedicato la sua attenzione il 6° *Forum Catechetico* organizzato dall'Istituto di Catechetica dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 23-25 giugno 2006).
In questo contesto il catecheta d. ***Ubaldo Montisci*** ha sviluppato un'ampia disanima – qui riproposta in forma rielaborata – di tutta la problematica, evidenziandone i punti ormai acquisiti sia sul piano della riflessione teologico-pastorale, sia a livello di prassi catechistica, ma cogliendone soprattutto gli aspetti ancora problematici, meritevoli perciò di approfondimento.
Dal canto suo, il liturgista d. ***Gianfranco Venturi***, alla luce dei documenti ecclesiali, ha indicato nell'*itinerario* la forma tipica dell'iniziazione, e di esso ha evidenziato gli elementi costitutivi. Pure questo intervento, ricco di puntuali interrogativi come quello di P. Jaquet, offre abbondante materia per un utile studio del tema, anche a livello di gruppo di catchisti.
Ad un livello più operativo, d. ***Andrea Fontana***, direttore dell'UCD della diocesi di Torino, ha presentato in dettaglio un articolato progetto di iniziazione cristiana che vede la luce in questi mesi (il *Progetto Emmaus*), frutto non solo di pratica spicciola ma anche di attenta riflessione catechetica.

L'INIZIAZIONE CRISTIANA IN ITALIA IN UN TEMPO DI TRANSIZIONE

Ubaldo Montisci

Vorrei cominciare da una considerazione in generale: per quanto riguarda l'iniziazione cristiana (IC), una difficoltà di fondo sta nel fatto che oggi, in Occidente, si è poco propensi a "iniziare".[1] Accade per il cristianesimo, ma anche per le conoscenze e i valori che si trasmettono all'interno della società: sono in crisi le strutture di iniziazione.[2] E tuttavia un'attesa "iniziatica", più o meno diffusa, attraversa la nostra cultura: il gusto per i lunghi viaggi, le avventure pericolose, le tecniche che promettono l'estasi, ... si trova strettamente legato a questa attesa indefinita.

Anche a livello ecclesiale è sempre più avvertito il fatto che viviamo un tempo di transizione nel quale risultano sempre meno efficaci i classici dispositivi di trasmissione della fede e i vescovi chiedono alle nostre comunità un cambio di mentalità e un soprassalto di entusiasmo.[3]

Siamo invitati a configurare tutta la pastorale secondo il modello della iniziazione cristiana.

All'interno di questo panorama, il tema dell'iniziazione in questi ultimi anni ha assunto sempre maggiore rilevanza nella comunità ecclesiale italiana, fino ad arrivare alla scelta da parte dei vescovi di «configurare la pastorale secondo *il modello della iniziazione cristiana*».[4]

Siamo invitati a configurare tutta la pastorale secondo il modello della iniziazione cristiana.

L'argomento è complesso e le prospettive e valutazioni espresse dagli autori non sono sempre convergenti. La mia riflessione si concentra qui sulla IC dei fanciulli e dei ragazzi (7-14 anni), su quel percorso formativo cioè che, attraverso un itinerario educativo e la ricezione dei sacramenti, inserisce nella Chiesa e consente a ciascuno di rispondere nel modo il più possibile consapevole, libero e responsabile al progetto che Dio ha su di lui.

Una difficoltà di fondo sta nel fatto che oggi, in Occidente, si è poco propensi a "iniziare".

Il percorso, pensato in prospettiva pastorale, prevede la descrizione dei cambiamenti in atto nella prassi di IC, con

alcune delle principali problematiche ad essi connesse e l'indicazione di alcuni orientamenti per la loro soluzione. È mio convincimento personale che – per un miglioramento dei processi di comunicazione della fede – sia indispensabile e possibile una integrazione tra le prospettive teoriche con cui si riflette sull'IC; che sia da privilegiarsi una concezione "stretta" di IC; che si presti ancora maggiore attenzione al contesto in cui oggi si opera e al primato del soggetto.

1. ESIGENZA DI NUOVI MODI DI TRASMETTERE LA FEDE

È un dato generalmente avvertito che si è di fronte a una crisi acuta e non passeggera nella trasmissione intergenerazionale della fede.[5] Viviamo un tempo di transizione in cui è forse sufficientemente chiaro ciò da cui bisogna prendere le distanze ma non altrettanto verso dove dirigersi: sempre più frequentemente e da più parti si denuncia l'inadeguatezza del modello tridentino mentre la definizione dei nuovi paradigmi rimane ancora da perfezionare.[6]

1.1. Presa di distanza dal modello tridentino

Veniamo da una cultura di cristianità, nella quale il processo di trasmissione della fede aveva un carattere di stabilità e si realizzava attraverso un percorso pressoché identico per tutti, in una parrocchia intesa come "cura delle anime", attraverso un impianto iniziatico puerocentrico e sacramentalizzato, una catechesi dottrinale e cognitiva in vista del sapere bene ciò in cui si crede.[7]

Tale modello di formazione alla vita cristiana ereditato negli ultimi secoli si è progressivamente sfaldato, fino a diventare inefficace, a tal punto che nella società contemporanea sembra essersi spezzato il "patto religioso" tra le generazioni: «È venuta meno, infatti, la naturalità del processo di trasmissione della fede non solo nella famiglia, ma anche nella scuola, nei luoghi della festa, del lavoro».[8] E, con accorate parole, Giovanni Paolo II attestava che «è ormai tramontata, anche nei Paesi di antica evangelizzazione, la situazione di una "società cristiana", che, pur tra le tante debolezze che sempre segnano l'umano, si rifaceva esplicitamente ai valori evangelici».[9]

All'attuale inefficacia del modello hanno contribuito sicuramente i mutamenti culturali che hanno coinvolto anche la realtà italiana, come pure la riflessione teologica e pastorale favorita dal Vaticano II, che ha aperto nuove prospettive per l'attività evangelizzatrice delle comunità ecclesiali; il limite più evidente, tuttavia, sta nel fatto che il dispositivo iniziatico perviene ad un esito di semplice "socializzazione religiosa",[10] in cui l'iniziazione «non appare più come un ingresso nella vita cristiana adulta, ma solo come un'uscita dall'infanzia».[11]

È venuta meno, la naturalità del processo di trasmissione della fede.

1.2. I tentativi di soluzione in due progetti

La Chiesa italiana nel post-Concilio, per offrire una risposta adeguata ai crescenti problemi in àmbito pastorale, ha elaborato un progetto catechistico centrato sul *Documento Base*,[12] frutto della riflessione e sperimentazione ad opera del movimento di rinnovamento catechistico, che ha avuto il merito di indicare le linee-guida che hanno inciso maggiormente sulla evangelizzazione e sulla catechesi della Chiesa italiana.[13]

Tuttavia il documento manifesta dei limiti, evidenziati dai cambiamenti socioculturali avvenuti rispetto alla situazione iniziale. I "ritardi" o le inadempienze più vistose sono state rilevate già dalla *Lettera di riconsegna del RdC* del 1988.[14] Gli "esiti" di questo modello che – lo si noti – pur nella sua precarietà garantisce tuttora un'ampia partecipazione della gente alla chiesa, manifestano dei limiti preoccupanti: mancanza di appartenenza e di collocazione ecclesiale; carenza di interiorizzazione e permanere della dissociazione fede-vita; socializzazione religiosa molto bassa e protrarsi anche in età adulta dell'interpretazione antropomorfa e ingenua dell'immagine di Dio; poco sviluppo della abilitazione a vivere la vita cristiana.[15]

E così, all'indomani del completamento dell'edizione definitiva del *Catechismo per la vita cristiana* (1991-1997),[16] i vescovi sentono l'esigenza di promuovere una riflessione sulla iniziazione cristiana, cui fa seguito l'avvio di una sperimentazione in alcune diocesi italiane.[17]

A promuovere il processo provvedono tre *Note* pastorali[18] che indicano contenuti, finalità e modalità di un itinerario di IC che conduca alla maturità di fede e che raccolgono, per così dire, il "testimone" del *RdC* per portarlo più avanti in spirito di continuità e insieme di rinnovamento,[19] in modo da far fronte in maniera adeguata alle sfide e agli stimoli provenienti dal tempo presente.

Tre Note pastorali indicano contenuti, finalità e modalità di un itinerario di IC che conduca alla maturità di fede.

2. SITUAZIONI PROBLEMATICHE NELLA IC IN ETÀ EVOLUTIVA

Le questioni che devono affrontare i catecheti quando riflettono sulla IC in generale sono numerose e rilevanti: va individuata, ad esempio, l'immagine storico-concreta di Chiesa da mettere in rapporto con la prassi di IC e vanno precisati gli aspetti che contribuiscono a comporla;[20] va spiegato il senso con cui si può parlare di "educabilità" della fede;[21] va attentamente valutata la bontà delle metodologie adoperate;[22] va chiarita la relazione tra la celebrazione sacramentale e il processo educativo che intende condurre il catecumeno ad una piena risposta di fede.

Ora, le esigenze che spingono a ripensare la pastorale di iniziazione in generale si acuiscono quando si tratta di riflettere sulla IC dei soggetti in età evolutiva: i problemi teorici e pratici non sono di semplice soluzione.

2.1. Difficoltà esistenti nella riflessione teorica

C'è un problema previo che interpella gli esperti e mette in discussione una prassi inveterata della Chiesa: non solo il modello attuale appare inefficace, ma ci si chiede se sia possibile parlare di reale IC per questa specifica fascia di destinatari, in quanto le esigenze di maturità, libertà e responsabilità richieste dal percorso, difficilmente si ritrovano compiutamente a tale età.

Nel momento in cui si afferma il primato dell'evangelizzazione nella vita della Chiesa e del cristiano, si sente l'urgenza del primo annuncio, di per sé distinto dalla catechesi, ma che mantiene un legame stretto con il cammino di IC. È importante relazionare meglio questi momenti fondamentali per la trasmissione della fede, salvaguardando l'identità di ciascuno. Si ha l'impressione che sulla catechesi ricadano responsabilità e attese sproporzionate.[23]

L'IC, inoltre, è un modello formativo che risente della sua precisa collocazione nel tempo.[24] L'IC con i minori rischia di risultare oggi un'istituzione culturale datata, che smarrisce i suoi reali destinatari – gli adulti – e a cui viene a mancare l'elemento di discontinuità e di rottura con la vita precedente dell'iniziato e con la cultura dominante, tipici dell'ambiente culturale del catecumenato personale. Prevale, invece, attualmente, l'idea di "progressività".[25]

Vanno armonizzate le esigenze di "trasmissione" della fede e quelle di "iniziazione".

In quest'epoca, in un contesto culturale che non solo non sorregge più ma spesso si contrappone ai valori cristiani, non sembra più pensabile che la catechesi possa "accontentarsi" di insegnare e di fare imparare dei contenuti, senza un legame comunitario ed esistenziale. Vanno armonizzate le esigenze di "trasmissione" della fede da una generazione alle successive e quelle di "iniziazione". Collegata a ciò è l'annosa polemica sul modo di intendere il rapporto tra le verità da credere e la loro memorizzazione.

Appare una certa convergenza sulla necessità di prestare, oggi più che nel passato, una maggiore attenzione all'istanza dottrinale della catechesi; ma i pareri sono alquanto discordi per quanto riguarda le modalità concrete con cui realizzare tale sollecitazione. Da un lato, viene difeso il primato delle conoscenze e la centralità di un catechismo universale;[26] dall'altro, c'è chi insiste sull'importanza di proporre i contenuti della fede con un linguaggio nuovo e significativo, senza dimenticare che l'approccio alla verità di Dio va realizzato con attenzione e rispetto del contesto concreto della vita della persona.

Tra le prospettive da approfondire, l'interesse si porta sull'unità e ordine dei sacramenti dell'IC, che oggi appaiono compromessi nel caso dei fanciulli e ragazzi.[27] Meno vivace che in passato il dibattito sul battesimo dei bambini,[28] l'attenzione si sposta sui sacramenti che completano l'iniziazione. L'Eucaristia, infatti, non rappresenta più nella prassi pastorale l'obiettivo primario dell'IC ma, da sacramento della pienezza e della maturità, è diventata fase di passaggio, e sulla Confermazione si concentrano alla fine aspettative eccessive.[29] Problematica appare anche la collocazione del sacramento della riconciliazione, specie della "prima confessione".[30]

Anche sull'età più adatta per ricevere il sacramento della confermazione ci sono dispute teoriche e una pluralità di scelte operative.[31]

2.2. Incoerenze e incertezze nella pratica

Ma ciò che appare evidente ai più è il distacco tra la riflessione teorica e le applicazioni concrete, per le quali è da denunciare un persistente immobilismo. Non si può generalizzare, perché sono in atto delle esperienze profetiche e promettenti; tuttavia, sembrano ancora troppo diffusi nella prassi quei percorsi catechistici in cui risulta del tutto assente il fattore "scelta" (cioè la richiesta formativa da parte dei destinatari e delle loro famiglie), orientati quasi esclusivamente alla preparazione ai sacramenti, con finalità istruttivo-informative e ispirati al modello scolastico, che si muovono essenzialmente sul piano della socializzazione religiosa, negli spazi intraecclesiali.[32]

La comunità cristiana deve operare in un mondo secolarizzato e non poche volte scristianizzato e, a prescindere dalla valutazione che si dà della situazione,[33] molto distanti comunque risultano le esigenze di chi, tra le nuove generazioni, percorre un cammino iniziatico e lo stile di vita che si va imponendo nel mondo globalizzato.[34]

A livello di comunità credente sembrano essere due le difficoltà più gravi: oltre la debole appartenenza ecclesiale, la fragilità educativa della famiglia che non riesce più a impartire un'educazione cristiana, ma continua a chiedere che i figli siano educati cristianamente; la latitanza della comunità ecclesiale che, a sua volta, delega la formazione cristiana ai soli catechisti.[35] Peraltro, nella Chiesa si avverte la difficoltà di reperire al suo interno delle figure adulte significative, capaci di trasmettere il patrimonio della fede; i formatori sono sfidati ad apprendere i nuovi linguaggi delle giovani generazioni,[36] e a utilizzare in modo non diffidente gli strumenti della comunicazione sociale. Ne consegue un cammino impoverito, a livello dei soggetti coinvolti, delle scelte di spazi e tempi di formazione e celebrazione che penalizzano la partecipazione e danno l'impressione di un cammino "privato", degli strumenti pedagogici sbilanciati più sulla trasmissione dei contenuti che sulla maturazione di una fede personale e responsabile.

A livello di comunità due le difficoltà più gravi: la debole appartenenza ecclesiale, la fragilità educativa della famiglia.

Non è esente da responsabilità pastorali il vuoto che, abitualmente oggi, si verifica tra il battesimo e il cammino di preparazione all'Eucaristia e che sembra perpetuare l'impostazione scolastica dell'attuale proposta di IC.[37] Dura a morire, inoltre, è la mentalità diffusa per cui l'IC è essenzialmente preparazione ai sacramenti a cui si affianca l'uso inappropriato del catechismo, talvolta considerato quasi come fine piuttosto che come strumento per la catechesi.[38]

Inoltre, la scelta preferenziale per gli adulti operata dalla Chiesa e il contesto di nuova evangelizzazione fanno dubitare della possibilità di instaurare un serio percorso catecumenale in età evolutiva.[39] In più, emerge la prospettiva di una catechesi "intergenerazionale" che mette in discussione la scelta privilegiata del gruppo di pari età per la formazione delle nuove generazioni.[40]

Un altro aspetto che appare inadeguato, è la carenza di sinergie con i diversi soggetti educativi. Fatta salva la centralità della parrocchia, che rimane il soggetto prioritario e privilegiato dell'IC,[41] vanno salvaguardate le prerogative e i

compiti dei diversi soggetti educativi: la famiglia, la scuola, le associazioni e i movimenti. Ma perché ciò si realizzi, c'è bisogno di una pastorale organica e dinamica, a servizio di tutte le funzioni ecclesiali, mentre invece l'attività catechistica pare seguire cammini paralleli, nella generale indifferenza.

3. LA SECONDA NOTA PER L'IC DELLA CEI (1999)

Al cospetto della vastità e complessità delle problematiche, la seconda Nota sull'IC dei fanciulli e dei ragazzi costituisce un riferimento importante perché in essa trovano spazio alcune delle esigenze più avvertite e un tentativo di risposta ad alcuni dei problemi più urgenti; tuttavia, il documento non è esente da ambiguità e lacune.

Sono presenti indubbiamente degli importanti elementi di novità e interessanti accentuazioni. Innanzitutto, l'orizzonte in cui consapevolmente si colloca la Nota è quello di una «pastorale di missione permanente» (Premessa), e la scelta per un percorso in stile "catecumenale" all'interno di una pastorale organica risulta netta e decisa (n. 18).[42] Si riconosce poi il fatto che lo stesso itinerario che conduce ai sacramenti, attraverso i quali i ragazzi sono pienamente iniziati, «partecipa di quella grazia preparandola, anticipandola, favorendola» (n. 22).

La proposta dovrebbe essere «più propriamente evangelizzatrice e kerigmatica».

Il documento recupera la centralità del soggetto quando afferma che i ragazzi, perché guidati dallo Spirito, sono considerati protagonisti del cammino (n. 24); che i tempi dell'itinerario vanno fissati non a priori ma in base alla reale maturazione dei candidati (nn. 47.50) e, per il fatto che essi intraprendono il percorso portando con sé la propria storia personale, non è possibile proporre un modello uniforme di itinerario (n. 25). L'attenzione alla singolarità del soggetto contribuisce a far venir meno l'organizzazione statica e omologante dell'itinerario (n. 47).[43] Particolare sensibilità è rivolta ai catecumeni disabili (n. 59).

Grande attenzione viene posta alle caratteristiche del gruppo, che può essere esistente o appositamente formato; ma che, comunque, deve essere «ben caratterizzato ecclesialmente, accogliente, catecumenale, esperienziale» (n. 27).

Viene anche recuperato il ruolo centrale della famiglia nella educazione alla fede dei propri figli (n. 29), in stretta collaborazione con gli educatori adulti nella comunità locale (n. 28).

La proposta dovrebbe essere «più propriamente evangelizzatrice e kerigmatica» (n. 27), e l'annuncio, più che a trasmettere nozioni e regole di comportamento, dovrebbe contribuire a portare il catecumeno ad un incontro con Cristo vivo e con una comunità in ascolto, e alla scoperta che egli stesso fa parte di una storia di salvezza.[44]

Enfasi viene posta sulle celebrazioni liturgiche, considerate una componente fondamentale dell'itinerario: non vanno collocate solo al termine del percorso, ma

devono accompagnare tutto il cammino (n. 36).

Sui tempi e le tappe, il documento fa riferimento al capitolo V del RICA.[45] Si insiste però sulla opportunità di un tempo sufficiente di *precatecumenato*, da iniziare con una celebrazione di accoglienza (n. 39) e sulla *mistagogia* si fa presente che «dovrebbe estendersi per tutto il tempo pasquale e per l'intero anno successivo e potrebbe concludersi con una solenne celebrazione dell'anniversario del battesimo» (n. 48).

Il *Catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi* (1991) è confermato come un autorevole punto di riferimento per una pastorale evangelizzatrice e un valido strumento di lavoro (n. 34), mentre si affida al Servizio nazionale per il catecumenato il compito di «predisporre un sussidio dettagliato per attuare in modo facile e ricco gli itinerari indicati» (n. 57).[46]

Come si accennava, il documento non è esente da limiti e ambiguità. Le maggiori critiche dei liturgisti, ma anche di coloro che non riscontrano nel progetto della *Nota* quella auspicata "evoluzione" necessaria a far fronte alla crisi del modello tridentino, si appuntano sui numeri 54-55 del documento, considerati una specie di "tradimento" delle intenzioni fino ad allora enunciate. In essi si fissa intorno ai quattro anni la durata approssimativa dell'itinerario e permane, almeno come possibilità di scelta, una celebrazione dei sacramenti che non tiene conto della loro unitarietà e del loro ordine.

4. ULTERIORI PISTE DI RICERCA

Ho fatto riferimento in precedenza a numerosi problemi e punti discussi sul tema dell'IC. Non li si può qui riprendere uno per uno, ma vorrei semplicemente accennare ad alcune piste di lavoro che mi sembrano particolarmente urgenti in questo momento per consentire agli itinerari formativi di esprimere al meglio le loro potenzialità.[47]

4.1. Sforzo di integrazione tra differenti prospettive teoriche

Per quanto riguarda l'IC esiste un dato di fatto che costituisce problema: essa, come tutte le iniziazioni,[48] avviene attraverso un processo "dialettico" che può essere riassunto nelle espressioni "*iniziarsi*" e "*essere iniziato*". La prima sottolinea maggiormente l'azione e la collaborazione personale all'itinerario di iniziazione; la seconda mette in luce in maniera privilegiata l'intervento della comunità ecclesiale.

«L'iniziazione "oggettiva" (ciò che è dato gratuitamente), e l'iniziazione "soggettiva" (ciò che è ricevuto attivamente), sono due aspetti complementari».

Le due prospettive sono state finora radicalizzate nelle loro differenze,[49] con delle ripercussioni negative anche a livello pratico. Invece, per evitare nocivi ridu-

zionismi, i due punti di vista vanno entrambi valorizzati per quel che dicono di autentico perché, in realtà, va precisato che «l'iniziazione "oggettiva" (ciò che è dato gratuitamente), e l'iniziazione "soggettiva" (ciò che è ricevuto attivamente), sono due aspetti complementari e integranti del medesimo processo».[50]

E forse, in un contesto in cui il grande dono della Parola di Dio viene rivalutato in ambito cattolico, è possibile presentare delle considerazioni che, valorizzando l'apporto della Parola, possono condurre al superamento della diatriba tra i difensori delle due prospettive,[51] e contemporaneamente individuare una formulazione più completa di IC: essa vuole designare *la trasformazione radicale del cristiano per la partecipazione al mistero pasquale di Cristo, compiuta con la mediazione della Parola che porta alla fede e mediante i sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia, con la conseguente aggregazione piena alla Chiesa e l'inizio di una nuova esistenza e il processo di formazione sufficientemente ampio nel tempo e adeguatamente articolato, indispensabile perché una persona possa partecipare liberamente e responsabilmente alla fede e alla vita cristiana.*

La differenza, il salto di qualità garantito dall'IC, è costituito dalla "divinizzazione" dell'uomo attraverso i sacramenti, realtà che diventa in lui sempre più cosciente attraverso il dispositivo educativo messo in atto dalla comunità credente.

4.2. Un concetto più stretto di IC

Va ricordato, innanzitutto, che il decreto conciliare *Ad Gentes* nel capitolo II chiarisce la dinamica del processo evangelizzatore,[52] in cui l'IC appare come un momento di un processo più ampio e, quindi, per evitare confusione e aspettative esagerate, è importante stabilire con attenzione le sue caratteristiche principali e i compiti che le sono riservati.

Una prima precisazione riguarda la *durata* del percorso iniziatico. In accordo con il Gevaert, ritengo che l'IC non possa essere estesa a tutta la durata della vita, né vada confusa con la crescita e la maturazione che accompagnano l'esistenza come tale; ma, distinguendosi così da altre forme di catechesi, essa prenda in considerazione solo l'itinerario attraverso il quale si diventa cristiani: «L'iniziazione cristiana riguarda il processo globale attraverso il quale *si diventa cristiani*: concerne perciò i soli processi di formazione cristiana – integrati dai sacramenti dell'iniziazione cristiana – che sono necessari e indispensabili perché si possa partecipare con sufficiente consapevolezza alla vita cristiana. Comprende quindi: una sufficiente evangelizzazione, la scelta personalizzata di Cristo (conversione), la capacità di partecipare alle principali espressioni della vita cristiana, l'inserimento sacramentale».[53]

«L'iniziazione cristiana riguarda il processo globale attraverso il quale si diventa cristiani».

Sull'inizio del processo di IC si è sufficientemente d'accordo nel ritenerlo successivo al primo annuncio, anche se nella pratica non è possibile stabilire delle distinzioni nette. Sulla conclusione, invece, non ci sono opinioni condivise e le esperienze in atto, talvolta di segno opposto, non consentono al momento di dire che una scelta è in assoluto la migliore.

Per quanto riguarda l'IC in età evolutiva, la sensibilità pedagogico-cate-

chetica orienta a privilegiare una dilazione temporale per ritenere terminato il cammino di IC. Infatti, per le note vicende storiche che hanno portato alla prassi del battesimo dei bambini, al momento l'apprendistato della fede e della vita cristiana non è più prerequisito all'inserimento sacramentale nella Chiesa; ciò non toglie tuttavia che l'appropriazione personale risulti un elemento «essenziale» all'interno dell'iniziazione cristiana.[54] Si sa che la catechesi dei fanciulli non perviene normalmente a soddisfare questa esigenza; invece, è esattamente nell'età giovanile, al termine di un articolato processo di formazione, attraverso i dinamismi psicologici globali tipici di questa tappa evolutiva, che il cristiano può ratificare coscientemente e liberamente gli impegni battesimali.[55]

Nel rispetto della dinamica della *traditio-redditio*, si potrebbe ipotizzare che sul versante del "dono" gratuito di Dio comunicato (i sacramenti) non sussistano problemi quanto al tempo della amministrazione (caso mai sull'ordine e l'unità); ma che la indispensabile "restituzione" (l'appropriazione personale del dono con le conseguenze esistenziali che esso comporta) necessiti di un tempo più lungo perché ciò possa avvenire realmente e compiutamente. E che la giovinezza, quindi, vada considerata il momento conclusivo dell'intero processo di iniziazione. Sulle forme concrete poi di ratifica comunitaria dell'avvenuto compimento del cammino si lascia il campo alla "creatività" degli esperti.[56]

Quanto alle sue *finalità*, l'iniziazione – lo si capisce facilmente – risulta fondamentale nella costruzione della identità cristiana della persona. Ma non solo; l'attività iniziatica è una occasione di identificazione fondamentale per la Chiesa stessa che, attraverso tutto il processo "si dice" ciò che è e ciò che vuol essere.[57]

Benché solo inizialmente, nella fascia di età che prendiamo in considerazione, i percorsi iniziatici intendono offrire la possibilità di maturare una fede capace di motivare e sostenere scelte di vita coerenti e di suscitare la disponibilità a ricevere la ricchezza di grazia che scaturisce dai misteri del Signore. In realtà, l'integrazione tra fede e vita non può essere considerata un dato già consolidato, ma rimane l'obiettivo di tutto il processo di iniziazione cristiana.[58]

L'iniziazione risulta fondamentale nella costruzione dell'identità cristiana della persona.

4.3. Analisi attenta dei fenomeni culturali contemporanei

Il Direttore dell'Ufficio Catechistico Nazionale, nella introduzione ai lavori del XXXIX Convegno nazionale dei Direttori UCD (Acireale, 20-23 giugno 2005), indicava nel «*profondo cambio culturale* da analizzare» il primo dei compiti che attendeva la Chiesa italiana.[59]

È realmente un compito urgente. La stessa pubblicazione della *Nota* sul *primo annuncio*,[60] fa almeno intuire che non si può più ignorare il fatto che nel quadro complessivo delle società occidentali sono in atto oggi mutamenti culturali significativi, dei cambiamenti profondi che interessano anche la trasmissione della fede e l'educazione cristiana.[61]

Non si può pensare di poter qualificare i percorsi iniziatici trascurando la realtà del progressivo affermarsi in Occidente, soprattutto a partire dagli anni Settanta, di *un nuovo modello culturale di*

uomo: «La fede cristiana, intesa sia sotto l'aspetto soggettivo (l'uomo in quanto credente), sia sotto l'aspetto oggettivo (l'insieme delle verità da credere, delle pratiche religiose e delle norme da osservare), ha di fronte a sé un uomo "nuovo", che pensa, sente, reagisce, si comporta in maniera radicalmente diversa dal passato».[62]

Il credente è caratterizzato dalla capacità di «narrare la propria esperienza di salvezza e di liberazione».

E occorre considerare in modo corretto le tendenze, le sfide e gli stimoli della cultura contemporanea che, proprio perché "nuove", hanno bisogno di criteri "nuovi" di valutazione, che tengano conto della complessità della realtà attuale.[63]

Di fronte alla vastità e profondità di tali cambiamenti, che non lasciano indenni le comunità cristiane, non si può davvero continuare a "fare come si è sempre fatto". La stessa esperienza del catecumenato antico, ad esempio, pur rimanendo punto di riferimento privilegiato, necessita di una indispensabile inculturazione per evitare il rischio di "archeologismo" e la formazione degli operatori pastorali va pensata per proporre la fede agli uomini e donne concreti di questo tempo.

5. CONCLUSIONE

Il periodo di transizione che stiamo vivendo ha bisogno di persone di speranza, capaci di discernimento e di operare delle scelte profetiche. Le esperienze in atto vanno incoraggiate e occorre qualificarle sempre di più; ma, in conclusione, va ricordato che la prima e insostituibile forma di evangelizzazione è la testimonianza della vita. La "misura alta della vita cristiana" (NMI, n. 31) va conseguita nella vita ordinaria della comunità ecclesiale.

[1] Cf A. PASQUIER, *Società iniziatica e società in ricerca di iniziazione*, in «Concilium» 15 (1979) 2, 211-229; M. DIANA, *Esperienza della prova e della maturità. Considerazioni psicologiche*, in «Catechesi» 75 (2005-2006) 4, 26-34.

[2] Non è corretto pensare che lo stato di crisi riguardi solo la catechesi; in realtà «questa crisi catechetica non è che un sintomo – almeno nelle società occidentali – di quel fenomeno ben più profondo e generalizzato che è la rottura-ricomposizione dei processi di trasmissione culturale»; F. PAJER, *Les Églises européennes et la crisi de la catéchèse paroissiale*, in «Lumen Vitae» 55 (2000) 3, 293-294; si veda anche J.-M. DONEGANI, *Dispersione delle identità e maturazione della fede*, in «La Rivista del Clero Italiano» 85 (2005) 5, 374-385.

[3] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000 (CVMC), n. 57, in «Il Regno-Documenti» 46 (2001) 13, 441-456.

[4] CVMC, n. 59.

[5] Al termine del XXXIX Convegno Nazionale dei Direttori UCD (Acireale, 20-23 giugno 2005), che rifletteva proprio su *Esperienze nuove di iniziazione cristiana*, nella relazione di sintesi si annotava: «Dai gruppi emerge una constatazione largamente sottolineata, che è una prima costante generale: sperimentiamo tutti la crisi del processo tradizionale di iniziazione cristiana; condividiamo il disagio rispetto alla sterilità delle nostre proposte catechistiche; siamo convinti della ne-

cessità e dell'urgenza di un progressivo cambiamento»; E. BIEMMI, *Lettura interpretativa e visione progettuale derivante dai lavori del Convegno*, in «Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale» 34 (2005) 3, 175-176.

[6] Un tentativo in tal senso è stato fatto nei Colloqui dell'ISPC (Parigi, 12-15 febbraio 2003): a comporre il nuovo paradigma sono state individuate quattro ipotesi, la terza delle quali fa riferimento ad una «catechesi iniziatica»; le altre sono una «catechesi della proposta», una «catechesi più liturgica», «verso una presentazione organica del mistero cristiano»; cf *Catéchèse en mutation I-II*, in «Catéchèse» (2003) nn. 172-173.

[7] Cf M. MIDALI, *Teologia pratica*, vol. 2. *Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, Roma, LAS, 2000[3], 87-113.

[8] *CEI – 51ª Assemblea generale. Comunicato finale*, in «Il Regno-Documenti» 48 (2003) 11, 337.

[9] Cf GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*. Lettera apostolica al termine del Grande Giubileo del 2000 (NMI), n. 40, in «Il Regno-Documenti» 46 (2001) 3, 73-85.

[10] Su tale concetto si veda, ad esempio, J. BAJZEK – G. MILANESI, *Sociologia della religione*, Torino-Leumann, Elledici, 2006, 67-83.

[11] M.-L. GONDAL, *L'iniziazione cristiana. Battesimo, cresima, eucaristia*, Brescia, Queriniana, 1992, 15.

[12] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Catechismo per la vita cristiana*, vol. 1. *Il rinnovamento della catechesi* (RdC), Roma, Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, 1970.

[13] Cfr. P. DAMU, *Appunti sul cammino della catechesi in Italia dal "Documento Base" alle "Note" sull'iniziazione cristiana. Istanze, problemi aperti e prospettive*, in «Catechesi» 73 (2004) 1, 8-15.

[14] Tra questi i più rilevanti possono essere considerati: la mancanza di ricezione "alla base" della responsabilità di tutta la comunità nello svolgimento della catechesi; l'insufficiente peso attribuito al problema oggi vitale del "primo annuncio" e, di conseguenza, l'eccessiva responsabilità di cui si è caricata la catechesi, costretta a portare tutto l'onere dell'evangelizzazione e della iniziazione cristiana; a livello di finalità della catechesi, la scelta di privilegiare la linea kerygmatica e l'istanza "veritativa" da cui deriva una catechesi pensata soprattutto come insegnamento; l'inadeguatezza a esprimere la pedagogia di Dio nella "traditio-redditio" che, in modo analogico, riflette la natura di "dono-risposta", propria della rivelazione divina; l'attenzione limitata alla realtà culturale in quanto "luogo" in cui Dio agisce e attraverso il quale si rivela; come pure è poco presente il tema della inculturazione del vangelo e insufficiente il rapporto tra messaggio cristiano e realtà sociale, politica ed economica; cf L. SORAVITO, *Il progetto catechistico italiano e i catechismi dell'iniziazione cristiana riletti alla luce delle nuove intuizioni emerse dalle ultime Assemblee dei vescovi*, in «Orientamenti Pastorali» 53 (2005) 5/6, 56-74.

[15] Cf L. MEDDI, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana dei ragazzi: i punti discussi*, in «Orientamenti Pastorali» 53 (2005) 5/6, 96-97.

[16] Le indicazioni per un corretto utilizzo dei testi rivolti ai fanciulli e ragazzi sono contenute in: UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE (UCN), *Il Catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*. Nota per l'accoglienza e l'utilizzazione del Catechismo dei fanciulli e dei ragazzi, Torino-Leumann, Elledici, 1991.

[17] Per un prima presentazione e bilancio delle nuove iniziative cf *Esperienze nuove di iniziazione cristiana*, in «Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale» 34 (2005) 3, 7-196. È ancora presto per una valutazione obiettiva e occorre essere prudenti: «È un movimento largo, diffuso, sotterraneo. Rispetto a questo movimento di cambiamento è difficile operare un discernimento, perché i dati sono ancora troppo frammentati e le esperienze troppo giovani»; E. BIEMMI, *L'iniziazione cristiana in Italia tra cambiamento e tradizione*, in «La Rivista del Clero Italiano» 86 (2005) 9, 611.

[18] CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana*. 1. *Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 30 marzo 1997; 2. *Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni. Nota pastorale*, 23 maggio 1999; 3. *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta*, 8 giugno 2003. Per una sintetica presentazione dei documenti si veda, ad esempio: G. BIANCARDI, *Per una carta d'identità delle tre "Note" della CEI sull'iniziazione cristiana*, in «Catechesi» 73 (2004) 1, 16-22; G. CRAVOTTA, *Come si diventa cristiani. Le tre note della CEI sulla iniziazione cristiana*, in «Itinerarium» 13 (2005) n. 29, 183-210.

[19] Sul rapporto tra i due progetti (sulla loro continuità/discontinuità; naturale evoluzione o "tradimento" delle istanze), esistono valutazioni di segno opposto. Sembrano condivisibili al proposito le riflessioni di C. SARNATARO, «L'iniziazione cristiana delle nuove generazioni. Dal Catechismo della CEI alla Guida per l'itinerario catecumenale», in: ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, a cura di L. Meddi, Roma, Urbaniana University Press, 2006, 157-175. L'A. difende la bontà delle istanze del progetto catechistico e, fondandosi anche sul parere di altri autorevoli studiosi, afferma che l'attuale situazione critica dipende fon-

damentalmente dalla parziale e imperfetta ricezione di quella impostazione; cf *ibidem*, 168. In prospettiva di continuità evolutiva tra i progetti sembra collocarsi anche il recente testo dell'UCN, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, del 4 giugno 2006, nel quale si legge – tra l'altro – che «il progetto catechistico italiano [...] trova pieno sviluppo nelle *tre note del Consiglio episcopale permanente* in attuazione del RICA» (n. 12), e che «la proposta è di proseguire il rinnovamento avviato negli anni post-conciliari ed espresso dal documento di base» (n. 11).

[20] Si veda, ad esempio, lo stimolante studio di G. ANGELINI ET ALII, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Torino-Leumann, Elledici, 1982. Coscientemente o inconsapevolmente, il modo con cui viene vissuta e pensata la Chiesa si ripercuote profondamente su tutto il processo catechistico.

[21] Sulla problematica cf E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici, 2001, 125-163.

[22] Non è remoto il rischio di "polarizzazioni" tra le diverse prospettive; cf G. BIANCARDI – A. BOZZOLO, *Epifania del Signore e cammino dei Magi. Spunti di riflessione sul metodo della catechesi*, in «Catechesi» 74 (2004-2005) 2, 17-27.

[23] Cf L. MEDDI, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, in «Euntes Docete» 55 (2002) 2, 113-141.

[24] Cf G. BONACCORSO, *Iniziazione cristiana e sensibilità postmoderna*, in «Rivista Liturgica» 91 (2004) 1, 59-72.

[25] Si veda al proposito la riflessione di V. LUCARINI, *Iniziazione: crisi di un processo sociale e ripercussioni sulle problematiche dei PA*, e M. DELPIANO, *Sfide, problemi, provocazioni dell'ic alla pastorale dei preadolescenti*, in «Note di Pastorale Giovanile» 35 (2001) 1, 23-29; 30-45; specialmente 32-33; cf P. DE CLERK, *L'initiation et l'ordre des sacrements*, in «Catéchèse» 37 (1997) n. 147, 37.

[26] È rimasta famosa e non priva di conseguenze, la conferenza dell'allora card. Ratzinger tenuta a Parigi e Lione il 15-16 gennaio 1983, nella quale il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ha perorato la causa della catechesi veritativa e dello strumento "catechismo"; la traduzione italiana del discorso è riportata in J. RATZINGER, *Trasmettere la fede oggi*, in «Sacra Doctrina» 28 (1983) 2, 130-153 e in ID., *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Casale M., Piemme, 1985. Tali accentuazioni sono state sostanzialmente ribadite, e a più voci, durante il IV Congresso Catechistico Internazionale (Roma, 8-10 ottobre 2002).

[27] Questa ambiguità è denunciata soprattutto, ma non solo, dai liturgisti. Si veda, ad esempio, P. CASPANI, *Unità e specificità dei sacramenti dell'iniziazione*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 38 (2000) 6, 19-33.

[28] Cf L.-M. CHAUVET, *Baptême des petits enfants et foi des parents*, in «La Maison-Dieu» (1996) 3, 9-28; 9. Per una attenta considerazione del dibattito cf B. SEVESO, «Il dibattito pastorale: momenti salienti», in: G. ANGELINI ET ALII, *Il battesimo dei bambini. Questioni teologiche e strategie pastorali*, Milano, Glossa, 1999, 31-70. Si veda anche: G. CANOBBIO, «Fede per il battesimo, fede dal battesimo», in: ID. – F. DALLA VECCHIA – R. TONONI (a cura di), *Iniziazione cristiana*, Brescia, Morcelliana, 2002, 29-59.

[29] Sono preoccupanti le ricadute pastorali: «Infatti con la Cresima, sacramento non reiterabile, inevitabilmente si provoca l'impressione che l'itinerario di fede sia finito; mentre con l'Eucaristia, che è il sacramento più reiterabile, l'itinerario sfocia sul cammino di fede che continua. Il catecumenato perciò non potrà essere "ad vitam", ma la formazione cristiana non può non essere permanente»; F. LAMBIASI, «Introduzione», in «Quaderni della Segreteria della CEI» 7 (2003) n. 25, 11. C'è chi parla di "schizofrenia" della pastorale attuale: «Da un lato, infatti, il battesimo degli infanti viene praticamente dato a tutti coloro che lo chiedono, senza particolari condizioni; dall'altro, poi, si tende a far confluire sulla confermazione tutto l'insieme di valori legati ad una scelta di fede libera, personale e consapevole, enfatizzando la presentazione della cresima come sacramento della "maturità", del "cristiano adulto"»; A. CAPRIOLI, *Iniziazione cristiana: tre domande*, in «Il Regno-Documenti» 48 (2003) 11, 331.

[30] R. TONONI, «L'iniziazione cristiana e il sacramento della riconciliazione. Una collocazione problematica», in: CANOBBIO – DALLA VECCHIA – ID. (a cura di), *Iniziazione cristiana*, 147-176.

[31] Cf C. BRESCIANI, «Maturità umana, maturità nella fede e ricezione del sacramento», e F. MARINI, «Il problema dell'età della cresima», in: CANOBBIO – DALLA VECCHIA – TONONI (a cura di), *Iniziazione cristiana*, 177-198; 199-220; E. RISATTI, *Processo di identificazione nei ragazzi, oggi, e iniziazione cristiana*, in «Catechesi» 71 (2002) 2, 34-38. Più in generale, P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, Montréal - Bruxelles, Novalis - Lumen Vitae, 2002. Su alcune scelte e le motivazioni soggiacenti, cfr. SARNATARO, «L'iniziazione cristiana delle nuove generazioni», 169-170.

[32] Si veda, ad esempio, l'analisi offerta da G. MORANTE, *Preadolescenti – Adolescenti e confermazione. Processi che favoriscono la crescita della fede nell'ini-*

ziazione cristiana ... e dopo! Sussidio per catechisti ed educatori cristiani di ragazzi e adolescenti, nei gruppi e nelle associazioni parrocchiali, Torino-Leumann, Elledici, 2002, 7-22. L'osservazione sembra confermata dai dati della recente indagine sui catechisti; cf ID. – V. ORLANDO, *Catechisti e catechesi all'inizio del terzo millennio. Indagine socio-religiosa nelle diocesi italiane*, Torino-Leumann, Elledici, 2004.

[33] Le valutazioni sulla progressiva marginalizzazione del cristianesimo in gran parte delle regioni di antica cristianità divergono notevolmente. «Noi, gli ultimi cristiani?», si chiede, ad esempio, un noto vescovo italiano; cf A. MAGGIOLINI, *Fine della nostra cristianità*, Casale M., Piemme, 2001, 21-26; di diverso avviso la Commissione presbiterale lombarda, la quale ritiene che si può anche «interpretare la fine della società cristiana in senso positivo, come possibile "segno dei tempi", sfida e opportunità che Dio ci affida»; cf COMMISSIONE PRESBITERALE LOMBARDA, *L'iniziazione cristiana*, in «La Rivista del Clero Italiano» 80 (1999) 12, 804.

[34] Così un noto pastoralista spagnolo sintetizza le difficoltà: nella nostra società domina l'apprendistato tecnico-pratico di un sapere produttivo, mentre l'iniziazione offre un apprendistato dottrinale e spirituale di un sapere evangelico; in questo mondo postmoderno la formazione parcellizza il sapere, mentre l'iniziazione richiede un apprendistato integrale, che tocchi tutta la persona; l'appartenenza a gruppi e istituzioni si realizza oggi in forma di volontariato e per un tempo libero, mentre l'iniziazione richiede una integrazione e appartenenza piena; i cambi sociali educano per il relativo e passeggero, mentre l'iniziazione per un impegno permanente, una fedeltà; la società enfatizza lo sfruttamento dell'immediato, mentre l'iniziazione introduce l'idea di una felicità attuale, che giunge però alla sua pienezza alla fine; la società desacralizzata domanda, in cambio, riti, mentre noi offriamo fede e processi "a fuoco lento"; la società esalta la libertà per mezzo dell'utilizzazione dei beni terreni, mentre l'iniziazione, in cambio, propone una libertà nuova relativizzando il materiale; la civiltà postmoderna ha perso il senso di appartenenza a un corpo sociale, mentre ciò che tentiamo di ottenere con l'iniziazione cristiana sono itinerari iniziatori in una comunità stabile; cfr. J. A. LÓPEZ CALVO, *La Iniciación cristiana: una problemática actual*, in «Teología y Catequesis» 18 (1999) n. 72, 7-16; 10 (traduzione nostra).

[35] Cfr. LAMBIASI, «Introduzione», 7-8. Data la limitata partecipazione dei giovani e degli adulti alla vita ecclesiale, le comunità cristiane si presentano poco vivaci e scarsamente credibili, denunciando una pericolosa carenza nella presentazione di modelli cristiani attraenti agli occhi delle nuove generazioni.

[36] Non va sottovalutata la particolare sensibilità delle nuove generazioni verso la dimensione emotiva-affettiva e una logica di apprendimento che tende a ispirarsi all'ipertesto, come mettono in luce studi recenti. Nell'ipertesto non si passa in modo lineare, unidirezionale, da un argomento ad un altro, con un punto fisso di arrivo come in un testo chiuso; al contrario: un'idea o realtà richiama un'altra, e un'altra ancora, indefinitamente. Il collegamento dipende dalla volontà del navigatore. Ogni finestra che si apre è un mondo nuovo; è un nuovo aspetto di vita, una tra le moltissime possibili situazioni. L'ipertesto è, soprattutto, non solo metodo, ma mentalità; cfr. A. C. RAMAL, *Educação na cibercultura. Hipertextualidade, leitura, escritura e aprendizagem*, Porto Alegre, Artmed, 2002.

[37] È ancora illuminante la riflessione contenuta in B. DREHER – A. EXELER – K. TILMANN, *La sterilità della catechesi infantile. Cause e rimedi*, Modena, Paoline, 1969.

[38] Sulla pluralità di prospettive riguardanti la funzione dello stesso "catechismo" si vedano: U. GIANETTO, *I catechismi nella storia: nascita e sviluppo del "genere" catechismo e sua attualità*, in «Credere Oggi» 26 (2006) 3, 7-20; qui 16-18; L. MEDDI, *Catechesi e pluralismo. La necessità di vie plurali nella comunicazione del messaggio*, in «Euntes Docete» 58 (2005) 1, 165-212.

[39] G. MORANTE, *L'iniziazione cristiana dei ragazzi oggi in Italia. Riflessioni in margine a documenti ufficiali e prassi ecclesiale*, in «Salesianum» 64 (2002) 3, 492. L'Autore si domanda: «È sufficiente un semplice adattamento del "catecumenato storico" degli adulti alle condizioni di vita dei fanciulli-ragazzi, se ogni passaggio di quel processo storico richiede una adesione personale e cosciente? Si può proporre lo stesso modo di fare i cristiani che è stato inventato nei primi secoli della storia della Chiesa in un contesto culturale di post-cristianesimo?»; *ibidem*. Il Meddi, facendo perno su argomenti psicopedagogici, giunge ad affermare che «l'iniziazione cristiana come descritta suppone una capacità di vita e di progettualità che non avviene prima dell'età giovanile e adulta»; L. MEDDI, *Iniziazione cristiana dei ragazzi: verso nuove proposte?*, in «Note di Pastorale Giovanile» 35 (2001) 3, 15.

[40] Cf A. J. HARKNESS, *Intergenerational Education for an Intergenerational Church?*, in «Religious Education» 93 (1998) 4, 431-447; H. DERROITTE, *La catechesi liberata. Fondamenti per un nuovo progetto catechistico*, Torino-Leumann, Elledici, 2002, 63-65;

G. VILLATA, *Catechesi intergenerazionale. Quale sfida per la nostra pastorale catechistica?*, in «Orientamenti Pastorali» 52 (2004) 2, 7-28.

[41] DGC, nn. 257-258. Per l'Italia la scelta è esplicita nel RICA (*Premesse*, 12), ed stata confermata negli *Orientamenti pastorali* per il primo decennio del 2000; cf CVMC, nn. 47-48.

[42] «L'iniziazione cristiana invita così ad una pastorale ecclesiale che sostenga: - la prima evangelizzazione, caratterizzata da una forte testimonianza degli adulti educatori per un iniziale incontro vitale con la realtà del vangelo; - la catechesi, modellata sull'apprendistato a divenire cristiani, in cui persone, segni e processi educativi costituiscono un privilegiato schema comunicativo di autentici valori e significati cristiani; - il coinvolgimento della comunità ecclesiale, la cui fede "visibile" viene consegnata (traditio) in modo progressivo, per essere riconsegnata (redditio) dai ragazzi, avendola interiorizzata con l'aiuto dei catechisti e degli adulti-educatori; - la partecipazione-assimilazione al mistero pasquale, che si compie nella celebrazione dei sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia» (n. 18).

[43] «La data di celebrazione dei sacramenti sarà stabilità tenendo presente: - l'idoneità del fanciullo a condurre una vita cristiana proporzionata alla sua età; - lo sviluppo dell'itinerario catechistico, che deve potersi svolgere in modo ordinato, senza essere condizionato da una data fissata precedentemente; - la necessità di prevedere dopo l'iniziazione cristiana un periodo sufficiente perché i neofiti facciano esperienza nella Chiesa della vita sacramentale; per questo è da sconsigliare la celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione a conclusione dell'anno scolastico; - l'opportunità di riunire insieme i fanciulli che devono ricevere l'iniziazione cristiana e i loro compagni che devono completare l'iniziazione cristiana con il sacramento della confermazione e con quello dell'eucaristia» (n. 47).

[44] Il contenuto dell'annuncio «ha come oggetto il racconto della storia della salvezza e in particolare della storia di Cristo. [...] L'anno liturgico risulta di fatto il contesto più opportuno per compiere questo annuncio narrativo e coinvolgente. Solo successivamente sarà possibile organizzare l'annuncio attorno ad alcune verità fondamentali contenute nel Credo» (n. 32). Gli atteggiamenti evangelici da conseguire sono: l'ascolto della parola di Dio, la assunzione di valori e comportamenti conformi al Vangelo (conversione), la partecipazione alla liturgia della Chiesa e ai suoi gesti, la collaborazione alle attività e ai servizi all'interno del gruppo e della comunità parrocchiale, l'espressione pubblica della fede nelle concrete situazioni di vita, l'annuncio e la testimonianza del Vangelo (n. 37).

[45] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1978, nn. 306-369.

[46] Frutto di questa decisione è il testo del SERVIZIO NAZIONALE PER IL CATECUMENATO, *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi*, Torino-Leumann, Elledici, 2001.

[47] Non mancano certamente elenchi più completi contenenti valutazioni e indicazioni operative. Tra i più interessanti e recenti, suggerisco la lettura del già citato MEDDI, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana dei ragazzi: i punti discussi*, specialmente 120-123; S. GIUSTI, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana: scelte condivise*, e D. SIGALINI, *Diventare cristiani: scelte da continuare*, in «Orientamenti Pastorali» 53 (2005) 5/6, 75-91; 124-127; G. MORANTE, *L'iniziazione cristiana dei ragazzi oggi in Italia*, 475-511.

[48] Una definizione valida per tutte le iniziazioni, compresa quella cristiana, è la seguente: «L'iniziazione è un'azione simbolica, personale e sociale, che fa passare uno o più individui ad una capacità e ad un'esistenza nuova. Più specificamente, l'iniziazione è costituita da *un percorso guidato, per mezzo del quale si realizza un passaggio che riorganizza un essere e lo inserisce nel gruppo, facendolo partecipare alla vita del gruppo e producendo su di lui e sul gruppo un effetto rigeneratore*»; GONDAL, *L'iniziazione cristiana*, 43.

[49] Punti di riferimento imprescindibili per ciascuna delle prospettive sono le definizioni proposte da R. Falsini e J. Gevaert. Per il primo: «[L'IC è] la trasformazione radicale del cristiano compiuta per la partecipazione al mistero pasquale di Cristo, mediante i tre sacramenti del battesimo, della cresima e dell'eucaristia e la sua adesione di fede, che implica l'aggregazione piena alla chiesa e l'inizio di una nuova esistenza»; R. FALSINI, *Iniziazione concetto da chiarire*, in «Settimana» 25 (1991) n. 36, 12. L'Autore ripropone in sintesi ciò che aveva più ampiamente esposto nel suo studio: ID., *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano, OR, 1986. Il secondo, in un famoso articolo, fornisce la seguente definizione: «Si propone pertanto di usare il termine "iniziazione cristiana" per indicare *il processo di formazione o di crescita, sufficientemente ampio nel tempo e debitamente articolato, costituito da elementi catechistici, liturgico-sacramentali, comunitari e comportamentali, che è indispensabile perché una persona possa partecipare con libera scelta e adeguata maturità alla fede e alla vita cristiana*»; J. GEVAERT, *Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi". Quadro dei problemi e chiarificazione terminologica*, in «Catechesi» 51 (1982) 15, 11.

[50] BOROBIO, *La iniciación cristiana*, 34. Egli aggiunge: «Pertanto, perché si giunga a darsi la piena iniziazione si richiede una qualche "sinergia" tra ciò che mi si offre da parte della Chiesa e ciò che obiettivamente accetto, tra l'azione della grazia e la risposta personale di conversione e fede, tra iniziativa salvatrice di Dio, mediazione ecclesiale attraverso la comunità, e accettazione personale del soggetto»; *ibidem* (traduzione nostra).

[51] Cf U. GIANETTO, «Le possibili nuove prospettive per la formazione del catechista», in: C. BISSOLI – J. GEVAERT, *La formazione dei catechisti. Problemi di oggi per la catechesi di domani*, Torino-Leumann, Elledici, 1998, 51-59.

[52] Il documento, di seguito, elenca: testimonianza cristiana, dialogo e presenza della carità (nn. 11-12); annuncio del Vangelo e chiamata alla conversione (n. 13); catecumenato e *iniziazione cristiana* (n. 14); formazione della comunità cristiana per mezzo dei sacramenti e dei ministeri (15-18).

[53] Cf GEVAERT, *Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi"*, 12. Anche il DGC distingue due tipi di servizio catechistico: uno per l'iniziazione cristiana (nn. 63-68) e uno per l'educazione permanente della fede (nn. 69-72); a questi si aggiunge l'insegnamento scolastico della religione (nn. 73-76). Reputo non funzionali alla chiarezza, da questo punto di vista, alcune affermazioni presentate durante l'Incontro dei Vescovi e Responsabili nazionali della catechesi in Europa (Roma, 8-11 maggio 2006) come, ad esempio: «L'iniziazione sta dentro il più ampio contesto ecclesiale e vitale del catecumenato [...]. Il fine è dunque lo stesso della catechesi: per la maturità della vita cristiana nella Chiesa e nel mondo»; C. NOSIGLIA, *Introduzione ai lavori*, in «Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale» 35 (2006) 5, 10; «Divenire cristiano è un processo che dura tutta la vita ed è segnato da diverse tappe di conversione [...] il processo dell'iniziazione è il processo del divenire – è attivo, permanente e molto specifico»; J. FOGASSY, *Quali sono gli (8) elementi essenziali normalmente presenti nel processo del divenire cristiano?*, in «Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale» 35 (2006) 5, 17.

[54] Cf GEVAERT, *Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi"*, 7.

[55] È stimolante la riflessione del Meddi su quali criteri di maturità adottare per verificare il livello di maturità del catecumeno. Egli individua cinque indicatori di maturità cristiana: lo sviluppo dell'atteggiamento di ascolto della parola, la decisione dell'appartenenza alla fraternità ecclesiale, la scoperta della propria ministerialità all'interno della comunità, lo sviluppo della capacità di collaborazione alla trasformazione del mondo, lo sviluppo dell'interiorità e spiritualità e tra questi privilegia il criterio dell'appartenenza come quello più significativo perché condizione di ogni possibile sviluppo nel cammino di fede; cfr. MEDDI, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana dei ragazzi: i punti discussi*, 112-115.

[56] Va anche aggiunto che le comunità non sembrano attribuire la giusta rilevanza a questo momento di crescita, che si rivela invece fondamentale nel processo di maturazione nella fede. Sicuramente, un'attenzione particolare va posta al modo in cui si svolge la catechesi con gli adolescenti. Da un lato questa va continuata perché a quest'età – lo si è visto – l'iniziazione cristiana non può essere considerata ancora conclusa; ma non può essere realizzata come quella fatta nelle età precedenti. Si dovrebbe tenere in considerazione che i ragazzi sono talmente cambiati, per via delle trasformazioni globali che avvengono in questa tappa evolutiva, che ci vorrebbe quasi una "nuova evangelizzazione" specifica per una età in cui in fondo si determinano quei tratti del credente che, normalmente, diverranno permanenti. E le comunità non sembrano al momento sufficientemente "attrezzate" per questo compito.

[57] Sotto questo profilo – lo accenno semplicemente – andrebbero studiate meglio le condizioni per rendere realmente "trasformante" il percorso iniziatico: vanno aiutati a maturare con fedeltà creativa i credenti del futuro, chiamati a vivere in modo inedito il rapporto con Dio nella comunità ecclesiale.

[58] Recentemente, un documento canadese afferma che il credente – un discepolo che fa la volontà del Padre – è caratterizzato dalla capacità di «narrare la propria esperienza di salvezza e di liberazione, di testimoniare, di leggere la Scrittura e di attualizzarla, di situare la propria esperienza religiosa in rapporto alla tradizione cristiana, di cercare le ragioni del credere e sviluppare l'intelligenza della fede, di condividere la sua fede e di renderne ragione, di prendere la parola all'interno della propria fede cristiana, di dialogare con differenti categorie di persone, di discernere i segni dei tempi»; ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, 33-34.

[59] Cf «Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale» 34 (2005) 3, 11. Gli altri due compiti menzionati sono: la valorizzazione dei catechismi per la vita cristiana come "catechismi per l'annuncio del vangelo e la proposta della fede"; la formazione per una competente ministerialità dei catechisti nell'ottica del modello "laboratorio".

[60] COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, *Questa è la no-*

stra fede. Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo, del 15 maggio 2005.

[61] Una rapida sintesi delle tendenze culturali emergenti e delle poderose sfide e stimoli che esse portano alla catechesi è contenuta nella relazione di M. G. PAU – U. MONTISCI, *La catechesi e le sensibilità culturali emergenti*, tenuta al recente Convegno dell'Associazione Italiana Catecheti (Lecceto, 24-26 settembre 2006) e riportata nel sito dell'AICa: www.catechetica.it

[62] *Un nuovo modello di uomo interpella la Chiesa. Fede cristiana e realtà italiana*, Editoriale de «La Civiltà Cattolica» 153 (2002) II, 525.

[63] La categoria "seconda modernità", di Ulrich Beck, appare particolarmente stimolante perché non individua soltanto un cambiamento strutturale, non sta solo a significare una crisi del "moderno", ma pretende un *cambiamento di metro di giudizio*. Si è al cospetto di una variazione così marcata che diventa necessario abbandonare quelle che il sociologo tedesco considera "categorie-zombie", modalità di analisi che si rivelano oggi inadeguate a definire correttamente i mutamenti socio-politici perché non tengono in considerazione il venir meno di tanti elementi di stabilità tipici della modernità e la situazione di rischio permanente in cui invece si trova a vivere il cittadino del terzo millennio; cfr. U. BECK, , *La società del rischio*. Verso una seconda modernità, Roma, Carocci, 2000.

I DOCUMENTI DELLA CATECHESI

LA FORMAZIONE DEI CATECHISTI

Il volume raccoglie tre documenti dell'Ufficio Catechistico Nazionale:

- **La formazione dei catechisti nella comunità cristiana** (1982). È un documento programmatico che delinea l'itinerario di formazione dei catechisti.
- **Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti** (1991). Offre il quadro teorico della formazione dei catechisti e la proposta di itinerari specifici per le diverse categorie di catechisti.
- **La formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi** (2006). Un testo che tiene conto del mutato contesto culturale in cui si esercita la responsabilità catechistica della Chiesa.

Pagine 160. € 12,00

L'INIZIAZIONE CRISTIANA

Documenti e orientamenti della Conferenza Episcopale Italiana.

- **Catecumenato degli adulti** (1997).
- **Catecumenato dei fanciulli e dei ragazzi** (1999).
- **Itinerari per il risveglio della fede cristiana** (2003).

Pagine 144. € 9,00

GUIDA PER L'ITINERARIO CATECUMENALE DEI RAGAZZI

La guida propone un itinerario che risponde all'esigenza di introdurre gradualmente nella vita cristiana i ragazzi da battezzare insieme con altri ragazzi già battezzati, coinvolgendo le loro famiglie, senza tener conto né dell'età né di scadenze precostituite, ma soltanto della maturazione che avviene nel gruppo catecumenale.

Pagine 224. € 11,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 • 10098 CASCINE VICA (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org

Gianfranco Venturi

PAROLA DI DIO, LITURGIA E CARITÀ. L'iniziazione come apprendistato alla vita cristiana

0. INTRODUZIONE: L'IC COME APPRENDISTATO ALLA VITA CRISTIANA

La presente relazione si colloca all'interno della prima in cui è stata formulata la base comune su cui fondare il discorso sull'IC.

Pertanto si dà per scontato questa idea comune di IC, l'apporto di una pluralità di persone o istituzioni ecclesiali che a vario titolo vengono coinvolte, la prospettiva della celebrazione unitaria dei sacramenti dell'IC.

Partendo da queste premesse fermiamo la nostra attenzione:

1. sulla forma che assume questo apprendistato (itinerario),
2. e sui fattori o dimensioni che lo costituiscono: parola, celebrazione, vita evangelica.

Tutto il discorso che andremo facendo riflettete l'adattamento dell'IC cristiana degli adulti al mondo dei ragazzi.

1. L'ITINERARIO FORMA DELL'IC

Il RICA *(Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti)* presenta l'IC come un complesso di riti disposti in una successione graduale. Al suo centro sta la celebrazione dei tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'Eucaristia, quale punto centrale, punto di arrivo (culmine) e insieme di partenza (fonte).

Tale complesso viene frequentemente designato nelle tre *Note* della CEI sull'IC come "itinerario", "cammino", "percorso", "processo": termini tutti che indicano movimento, successione, continuità, cambiamento, superamento; termini che suggeriscono non un evento puntuale e circoscritto, ma un fatto

che diviene nel tempo e nello spazio.

Riassumendoli tutti nel termine di itinerario, potremo dire che l'itinerario è la struttura fondamentale dell'IC; procedendo oltre, possiamo anche affermare che esso è il simbolo totale, il segno globale nel quale si realizza l'evento salvifico dell'IC.

1.1. L'IC è un cammino che ha come culmine e fonte la celebrazione dei tre sacramenti

Ai testi fin qui citati possiamo aggiungerne ancora alcuni del RICA e del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

«Il Rito dell'iniziazione si adatta all'itinerario spirituale degli adulti, che varia secondo la multiforme grazia di Dio, la loro libera collaborazione, l'azione della Chiesa e le circostanze di tempo e di luogo».[2]

«In questo itinerario, oltre ai tempi della ricerca e della maturazione (cfr n. 7) sono previsti vari «gradi» o passaggi per i quali il catecumeno avanzando passa, per così dire, di porta in porta o di gradino in gradino».[3]

«Diventare cristiano richiede, fin dal tempo degli Apostoli, un cammino e una iniziazione con diverse tappe. Questo itinerario può essere percorso rapidamente o lentamente. Dovrà in ogni caso comportare alcuni elementi essenziali: l'annunzio della Parola, l'accoglienza del Vangelo, che provoca una conversione, la professione di fede, il battesimo, l'effusione dello Spirito Santo, l'accesso alla comunione eucaristica».[4]

1.2. L'IC ha come suo paradigma e fonte la storia della salvezza

Il catecumeno che intraprende il cammino della sua iniziazione ripercorre e rivive le varie tappe della salvezza fino ad arrivare a partecipare la mistero fondamentale, che è la Pasqua di Cristo:

Diventare cristiano richiede fin dal tempo degli Apostoli, un cammino e una iniziazione con diverse tappe.

«Dio ha attuato la salvezza del genere umano nella storia attraverso eventi successivi fino all'evento ultimo e definitivo della Pasqua di Cristo. Similmente egli continua a operare a livello di ogni persona con interventi successivi fino a farla partecipe del mistero pasquale di Cristo e inserirla nel suo popolo.

Questa successione di interventi di Dio costituisce un vero e proprio "itinerario", nel quale ogni persona è chiamata a entrare, accogliendo la Parola che viene da Dio, partecipando alla celebrazione dei santi misteri e portando frutti di un'esistenza rinnovata.

Anche l'iniziazione cristiana è un itinerario: il progressivo attuarsi nel tempo del progetto salvifico di Dio che chiama l'uomo alla vita divina del Figlio, inserendolo stabilmente nella Chiesa e ricolmandolo in abbondanza della grazia dello Spirito Santo».[5]

1.3. L'IC ha valore simbolico sacramentale

Il percorso della storia della salvezza viene tradotto nell'IC sotto forma di in un itinerario che risulta un complesso simbolico costituito di annunci, riti, esperienze in una determinata progressione; è come un grande simbolo, che attualizza la storia della salvezza. Le tappe e i tempi, e, all'interno di questi, i singoli momenti, ripresentando gli interventi

successivi di Dio per la salvezza dell'uomo, portano ciascuno ad una partecipazione al sacramento.

L'itinerario non è un semplice espediente pedagogico; certo fa parte della sapiente pedagogia della Chiesa; ma esso è soprattutto il farsi gradualmente dell'evento sacramentale.

Così ad esempio l'ammissione al catecumenato ha valore di una prima consacrazione, cioè di un primo passo sacramentale:

L'iniziazione cristiana è un itinerario: il progressivo attuarsi nel tempo del progetto salvifico di Dio che chiama l'uomo alla vita divina del Figlio.

«Grande importanza ha il "rito dell'ammissione al catecumenato" perché in tale occasione, presentandosi per la prima volta pubblicamente, i candidati manifestano alla Chiesa la loro volontà e la Chiesa, nell'esercizio della sua missione apostolica, ammette coloro che intendono diventare suoi membri. Dio largisce loro la sua *grazia,* mentre si manifesta pubblicamente il loro desiderio mediante questa celebrazione e la Chiesa notifica la loro accoglienza e la loro prima *consacrazione*».[6]

Riferendosi a questo pensiero, gli Orientamenti (Note) della Chiesa italiana ribadiscono questo concetto:

«Il rito di ammissione al catecumenato è la prima tappa liturgica dell'iniziazione. Significa e consacra l'iniziale conversione. I candidati, accolti tra i catecumeni, vengono considerati cristiani, anche se in modo imperfetto, e già appartenenti alla Chiesa. Da questo momento i catecumeni, che la madre Chiesa circonda del suo affetto e delle sue cure come già suoi figli e ad essa congiunti, appartengono alla famiglia di Cristo (RICA 18)».[7]

«Anche l'iniziazione cristiana è un itinerario: il progressivo attuarsi nel tempo del progetto salvifico di Dio che chiama l'uomo alla vita divina del Figlio, inserendolo stabilmente nella Chiesa e ricolmandolo in abbondanza della grazia dello Spirito Santo».[8]

2. LE COMPONENTI DELL'ITINERARIO

2.1. Le componenti dell'itinerario[9]

Nell'itinerario si intrecciano alcune componenti. Nel decreto *Ad Gentes* del Vaticano II sono sbozzate in modo sommario:

Coloro che da Dio, tramite la Chiesa, hanno ricevuto il dono della fede in Cristo, siano ammessi nel corso di cerimonie liturgiche al catecumenato. Questo, lungi dall'essere una semplice esposizione di verità dogmatiche e di norme morali, costituisce una vera scuola di formazione, debitamente estesa nel tempo, alla vita cristiana, in cui appunto i discepoli vengono in contatto con Cristo, loro maestro. Perciò i catecumeni siano convenientemente iniziati al mistero della salvezza ed alla pratica della morale evangelica, e mediante dei riti sacri,

da celebrare successivamente, siano introdotti nella vita religiosa, liturgica e caritativa del popolo di Dio».[10]

Il RICA ne indica quattro, che però non devono essere concepite come quattro parallele, ma "vie" che continuamente si intersecano, si sovrappongono, arricchendosi e illuminandosi vicendevolmente:

Il catecumenato è un periodo di tempo piuttosto lungo, in cui i candidati ricevono un'istruzione pastorale e sono impegnati in un'opportuna disciplina;[11] in tal modo le disposizioni d'animo, da essi manifestate all'ingresso nel catecumenato, sono portate a maturazione. Questo si ottiene attraverso *quattro vie*.

1. *catechesi (itinerario catechistico)*

Una opportuna catechesi, fatta dai sacerdoti, dai diaconi o dai catechisti e da altri laici, disposta per gradi e presentata integralmente, adattata all'anno liturgico e fondata sulle celebrazioni della parola, porta i catecumeni non solo a una conveniente conoscenza dei dogmi e dei precetti, ma anche all'intima conoscenza del mistero della salvezza, di cui desiderano l'applicazione a se stessi.

2. *cambiamento di mentalità e di costume (itinerario di vita evangelica)*

Prendendo a poco a poco familiarità con l'esercizio della vita cristiana, aiutati dall'esempio e dall'assistenza dei garanti e dei padrini, anzi dei fedeli di tutta la comunità, i catecumeni si abituano a pregare Dio, a testimoniare la fede, a mantenersi sempre nell'attesa del Cristo, a seguire nelle loro opere l'ispirazione divina, a donarsi nell'amore del prossimo fino al rinnegamento di se stessi. Con queste disposizioni i neo-convertiti iniziano «un itinerario spirituale in cui, trovandosi già per la fede in contatto con il mistero della Morte e della Risurrezione, passano dall'uomo vecchio all'uomo nuovo che in Cristo trova la sua perfezione. Questo passaggio, che implica un progressivo cambiamento di mentalità e di costume, deve manifestarsi nelle sue conseguenze di ordine sociale e svilupparsi progressivamente nel tempo del catecumenato. E poiché il Signore, in cui si ha fede, è segno di contraddizione, non di rado chi si è convertito va incontro a crisi e a distacchi, ma anche a gioie che Dio generosamente concede».[12]

3. *particolari riti liturgici (itinerario liturgico)*

Nel loro itinerario i catecumeni sono aiutati dalla Madre Chiesa mediante appositi riti liturgici per mezzo dei quali vanno progressivamente purificandosi e sono sostenuti dalla benedizione divina. A loro utilità sono predisposte opportune celebrazioni della parola di Dio, anzi essi già possono insieme accedere con i fedeli alla liturgia della parola per meglio prepararsi alla futura partecipazione all'Eucaristia. Di norma, tuttavia, se non ci siano particolari difficoltà, quando partecipano all'assemblea dei fedeli, devono esser con gentilezza congedati prima dell'inizio della celebrazione eucaristica: devono infatti attendere il Battesimo, dal quale saranno inseriti nel popolo sacerdotale, e avranno il diritto di partecipare al nuovo culto di Cristo.

Nel loro itinerario i catecumeni sono aiutati dalla Madre Chiesa mediante appositi riti liturgici.

4. *testimonianza di vita e professione di fede (itinerario di testimonianza e missionarietà)*

Poiché la vita della Chiesa è aposto-

lica, i catecumeni imparino anche a collaborare attivamente alla evangelizzazione e all'edificazione della Chiesa con la testimonianza della loro vita e con la professione della loro fede».[13]

Ormai queste componenti dell'itinerario vengono riassunte in tre variamente denominate: 1. annuncio-catechesi, 2. celebrazione liturgica, 3. vita evangelica. Talora viene esplicitato l'inserimento nella comunità.[14]

Poiché la vita della Chiesa è apostolica, i catecumeni imparino anche a collaborare attivamente all'evangelizzazione e all'edificazione della Chiesa.

Possiamo porci alcune domande:

– *Quale fondamento hanno queste tre componenti che riscontriamo, pur con formulazioni diverse, nei testi del magistero, testi che, a loro volta si rifanno alla tradizione della Chiesa?*

– *Tra queste vie qualcuna è più importante delle altre? Devono essere presenti tutte? Contemporaneamente? E se no, con quale successione?*

Esaminiamole brevemente.

2.1.1. L'annuncio – accoglienza della parola (catechesi): itinerario del primo annuncio

Una prima componente dell'itinerario di IC si riferisce alla "Parola" e assume varie forme: primo annuncio, evangelizzazione, cherigma, catechesi, mistagogia. Non è possibile prendere in esame tutte queste forme. Mi limito a citare quanto è detto nella seconda Nota degli Orientamenti della Chiesa italiana:

«Il *contenuto* dell'annuncio ha come oggetto il racconto della storia della salvezza e in particolare della storia di Gesù. Tale storia viene raccontata non come qualcosa di lontano e ormai concluso, ma come successione di eventi aperti, attuali, che attendono altri protagonisti. L'anno liturgico risulta di fatto il contesto più opportuno per compiere questo annuncio narrativo e coinvolgente. Solo successivamente sarà possibile organizzare l'annuncio attorno ad alcune verità fondamentali contenute nel Credo.

Il modo migliore per arrivare all'incontro vivo con Cristo e con la Chiesa, è quello di far assumere al momento dell'annuncio una certa qual configurazione di liturgia della Parola.

Il RICA sottolinea come «opportuna» quella catechesi che sia «disposta per gradi e presentata integralmente, adattata all'anno liturgico e fondata sulle celebrazioni della parola». Essa raggiunge due obiettivi: «porta i catecumeni non solo a una conveniente conoscenza dei dogmi e dei precetti ma anche all'intima conoscenza del mistero della salvezza» (RICA 19,1). In questo modo il momento dell'annuncio segue una dinamica propria della Chiesa antica, quella della *traditio-redditio*».[15]

Su questa dimensione si possono fare una serie di domande che non sempre hanno una risposta univoca:

Cosa intendere per primo annuncio, annuncio, evangelizzazione, cherigma, catechesi, mistagogia? Sono sinonimi? Quali sono le diversità? Quale di queste forme è la più adatta in un itinerario di iniziazione cristiana.

– *Se la catechesi è una dimensione dell'iniziazione cristiana, che senso ha parlare di "catechesi di iniziazione"?*

– *La catechesi ingloba tutta l'IC, o è l'IC che ingloba la catechesi? Non esiste talora un equivoco secondo cui spesso quando si parla di catechesi si intende IC?*[16]

– *Perché la Guida relativa alla seconda Nota pone come ultima celebrazione la consegna del catechismo?*[17]

– *Perché trasformare il momento dell'annuncio in una liturgia della Parola? (si veda* Guida *pp. 52 e 59-60).*

– *La Parola, punto di partenza dell'IC, è solo quella che viene dalla Bibbia?*

2.1.2. La celebrazione: itinerario liturgico

L'itinerario di IC ha una componente liturgica, costruita da un insieme di celebrazioni (ammissione al catecumenato, scrutini, consegne, iscrizione del nome, celebrazione dei tre sacramenti):

«Componente fondamentale dell'itinerario dell'iniziazione, anche se non prima in ordine cronologico, è quella liturgica, dove emerge chiaramente che l'iniziazione è opera di Dio, che salva l'uomo, suscita e attende la sua collaborazione.

Componente fondamentale dell'itinerario dell'iniziazione è quella liturgica, dove emerge chiaramente che l'iniziazione è opera di Dio.

La celebrazione non è collocata solo al termine del percorso iniziatico, quale punto culminante costituito dai tre sacramenti dell'iniziazione; essa accompagna tutto l'itinerario, diventando espressione della fede, accoglienza della grazia propria di ogni tappa, adesione progressiva al mistero della salvezza, fonte di catechesi, impegno di carità, preparazione adeguata al passaggio finale».[19]

A questo riguardo ci poniamo queste domande:

– *Qual è il valore della celebrazione in un itinerario di iniziazione cristiana? Perché celebrare?*

– *Il celebrare si riferisce solo alla celebrazione dei tre sacramenti e alle celebrazioni previste dal RICA?*

– *Perché nella Guida sono state inserite celebrazioni non previste dal RICA?*

– *In alcuni sussidi recenti si crede di avere risposto all'indicazione della celebrazione terminando l'incontro con una preghiera: pregare equivale a celebrare?*

2.1.3. La vita secondo il Vangelo: itinerario di conversione e di vita secondo lo Spirito

La terza componente dell'itinerario è quella che nella *Nota* viene detta *Pratica della vita cristiana come testimonianza e missionarietà.*

«L'ascolto e l'accoglienza della Parola, come pure la celebrazione liturgica, contribuiscono a quella conversione, a quella fede e a quello stile di vita cristiana verso cui converge tutto l'itinerario catecumenale. Coloro che accompagnano i catecumeni, pertanto, devono educarli a vivere la fede, assumendo in base alla loro età gli atteggiamenti evangelici:

– l'ascolto della parola di Dio, mediante la lettura e il confronto con la sacra Scrittura;

– la conversione, assumendo i valori e i comportamenti conformi al Vangelo:

povertà di spirito, mitezza, misericordia, purezza di cuore, fame e sete di giustizia, impegno a essere operatori di pace, fortezza nelle avversità e nelle persecuzioni;

– la partecipazione alla liturgia della Chiesa e ai suoi gesti: stupore, adorazione, gratitudine e rendimento di grazie per i doni di Dio, supplica e intercessione, offerta, preghiera comune con i fratelli, canto;

– la collaborazione alle attività e ai servizi all'interno del gruppo e della comunità parrocchiale, come la lettura e il canto nelle celebrazioni, l'attenzione delicata ai più piccoli e agli anziani, la cura dei luoghi della preghiera;

– l'espressione pubblica della fede nelle concrete situazioni della vita: in famiglia, nella scuola, con gli amici, nel tempo libero e nel gioco;

– l'annuncio e la testimonianza del Vangelo, rispondendo con dolcezza e rispetto a chiunque chiede ragione della speranza che è in loro (1 Pt 3,15-16)».[20]

«L'iniziazione cristiana deve fondarsi e realizzarsi su una molteplicità di esperienze coinvolgenti e attive per i fanciulli e i ragazzi; deve essere capace di suscitare le loro domande e di rispondervi in modo vitale per aprire la totalità della loro vita alla fede».[21]

Anche su questo punto ci poniamo alcune domande per un approfondimento:

> – *Come attuare questa "gradualità" nell'assunzione di uno stile di vita evangelica, nell'inserimento nella vita liturgica e nella vita della comunità?*
>
> – *Perché parlare di testimonianza e missionarietà quando si tratta di persone non ancora battezzate?*
>
> – *Possiamo dire che una struttura come l'oratorio – rettamente inteso –, con tutte le sue espressioni (compreso gioco, teatro...) è il luogo ideale per dell'IC per i ragazzi?*

2.2. Loro armoniosa sintesi e interazione

Queste tre componenti hanno ciascuna una loro specificità, per cui una non può essere ridotta all'altra o sostituirla; tuttavia esse hanno senso solo se "giocano insieme", illuminandosi e completandosi reciprocamente:

«*Originalità e tipicità di una catechesi che si richiama all'iniziazione cristiana* consistono in un'armoniosa interdipendenza e integrazione tra il momento dell'annuncio e della memoria della fede, quello di una sua sperimentazione e celebrazione nella Chiesa e quello del suo esprimersi nella vita dei catechizzandi».[22]

L'iniziazione cristiana non può che essere un processo unitario, dal momento che ha come finalità di essere scuola globale di vita cristiana.

«L'iniziazione cristiana non può che essere un *processo unitario,* dal momento che ha come finalità quella di essere scuola globale di vita cristiana e condurre alla partecipazione-assimilazione al mistero pasquale: evento unico celebrato nei sacramenti del Battesimo, Confermazione, Eucaristia.

All'interno di questa unitarietà, il cammino di iniziazione cristiana, secondo una sapiente pedagogia cristiana, è *articolato in tappe,* successive e graduali, ciascuna con una propria originalità e fisionomia spirituale, con proprie accentuazioni e segni».[23]

Nella *Premessa* generale alle tre *Note* sull'IC, dopo aver richiamato «la concezione e la realtà dell'IC» e dichiarando inadeguata la visione che la riduce alla celebrazione dei sacramenti, elenca gli aspetti che sono «strettamente legati tra loro e interdipendenti»:

«In realtà si tratta di un processo formativo all'esperienza di vita cristiana che abbraccia quattro aspetti e momenti, strettamente legati tra loro e interdipendenti:

– il primo annuncio di Cristo, morto e risorto, per suscitare la fede, quale adesione a lui e al suo messaggio di salvezza nella sua globalità;

– la *catechesi,* propriamente detta, finalizzata all'approfondimento in forma organica del messaggio stesso in vista della conversione, cioè del progressivo cambiamento di mentalità e di stile di vita;

– *l'esperienza liturgico-sacramentale,* per educare alla preghiera e realizzare il pieno inserimento nel mistero pasquale di Cristo e nella vita della Chiesa;

– *l'impegno della testimonianza e del servizio,* per una partecipazione corresponsabile nella vita della comunità ecclesiale e nella missione».[24]

Commenta il Rocchetta:

«Prassi della parola, prassi della celebrazione, prassi della vita cristiana: il RICA porta con sé questa pedagogia di sintesi totale entro cui i singoli momenti (Scrittura, liturgia, vita) non sono da comprendere semplicemente uno dopo l'altro (o addirittura l'uno a scapito dell'altro), ma in una reale esperienza di unità e di interazione vitale. Si tratta di un modo realmente "catecumenale" di far catechesi, col superamento di ogni sua riduzione o dissociazione. L'iniziazione alla fede cristiana è un evento totale: è esperienza della vita di Cristo in noi ed esperienza dell'essere Chiesa nella grazia dello Spirito diffuso nei nostri cuori. L'itinerario di fede improntato al RICA suppone questa fondamentale prospettiva unitaria».[25]

La Parola annuncia l'evento, il rito lo rende presente e vi fa partecipare producendo un cambiamento di vita.

Non si raggiunge l'obbiettivo proprio dell'IC se queste dimensioni venissero giustapposte: prima l'una, poi l'altra... Esse devono essere *sempre presenti,* interagire, integrarsi. Il momento dell'annuncio si fa celebrazione e, questa, vita; a sua volta, la vita domanda alla Parola il senso degli eventi che la celebrazione rivive nel mistero annunciato. La Parola annuncia l'evento, il rito lo rende presente e vi fa partecipare producendo un cambiamento di vita:

– «Dalla Parola
– al sacramento,
– alla vita nuova:

è questa la dinamica profonda dell'esistenza cristiana.

– La Parola svela progressivamente il disegno di Dio,
– la celebrazione inserisce nel mistero pasquale di Cristo,
– la testimonianza rende ragione della propria fede e la esplicita nella missionarietà».[26]

2.3. L'anno liturgico

L'itinerario di IC trova il suo migliore contesto nell'anno liturgico in cui la Chiesa narra e rivive tutta la storia della salvezza:

«L'anno liturgico risulta di fatto il contesto più opportuno per compiere questo annuncio narrativo e coinvolgente».[27]

In particolare, la Chiesa rivive con gli eletti durante la Quaresima il tempo della illuminazione o purificazione; nella notte di Pasqua celebra il mistero pasquale nel quale gli eletti passano in Cristo da morte a vita e diventano azzimi di sincerità e verità; nel tempo pasquale riceve con i neofiti la catechesi mistagogica; nel tempo ordinario cammina lungo le strade della vita quotidiana nutrendosi della Parola e del Pane di vita.

Il processo di iniziazione prevede sempre un aspetto di allontanamento dalla comunità per poi arrivare al definitivo inserimento, ma tale "estraneità" non può mai essere totale; un rapporto deve essere sempre mantenuto e questo è dato dal fatto di seguire l'anno liturgico, cioè in sintonia con la storia della salvezza che la comunità vive nel suo andare quotidiano.

2.4. Il metodo della consegna e riconsegna

Lungo l'itinerario avvengono delle *traditiones* e delle *redditiones*. Esse non segnano solo alcuni momenti significativi, ma esprimono la pedagogia propria dell'itinerario di fede e la dinamica propria dell'IC che continuamente si sviluppa in forma dialogica tra Cristo e la Chiesa-catecumeno[28] secondo il metodo della *traditio/redditio*.[29]

Conclusione

Concludo riassumendo quanto esposto sopra, con un paragrafo della *Nota* dell'UCN:

«*Originalità e tipicità di una catechesi che si richiama all'iniziazione cristiana* consistono

– in un'armoniosa interdipendenza e integrazione tra il momento dell'annuncio e della memoria della fede,

– e quello di una sua esperimentazione e celebrazione nella Chiesa

– e quello del suo esprimersi nella vita dei catechizzandi.

Il catechismo per l'iniziazione cristiana è al servizio di itinerari precisi di vita cristiana.

In tale prospettiva il catechismo per l'iniziazione cristiana è al servizio di itinerari precisi di vita cristiana; vuole iniziare, educare alla fede i fanciulli e i ragazzi, in un processo graduale di acquisizione dei contenuti del messaggio cristiano, favorendo una coscienza sempre più approfondita e completa della fede, nutrita in continuità dalla Parola di Dio e aperta agli impegni ecclesiali.

L'itinerario di base, che il progetto dell'iniziazione cristiana nel catechismo dei fanciulli e dei ragazzi di conseguenza promuove, sviluppa

– un ascolto-accoglienza della Parola,

– la celebrazione dei sacramenti,

– la testimonianza di vita.

Dalla Parola al sacramento, alla vita nuova: è questa la dinamica profonda dell'esistenza cristiana. La Parola svela progressivamente il disegno di Dio, la celebrazione inserisce nel mistero pasquale di Cristo, la testimonianza rende ragione della propria fede e la esplicita nella missionarietà.

Nel catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi queste tre dimensioni dell'esistenza cristiana si richiamano reciprocamente e trovano la loro migliore espressione nei contenuti e nella pedagogia dell'anno liturgico e nella celebrazione eucaristica nel giorno del Signore».[30]

[1] Per il significato di itinerario di IC cf: G. VENTURI, *La terza Nota sull'Iniziazione Cristiana. Linee progettuali e itinerari possibili per il completamento della IC*, in AA. VV, *La terza Nota sull'Iniziazione Cristiana. Linee progettuali e itinerari possibili per il completamento della IC.*, in: *Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale* [UCN], Quaderni della Segreteria CEI 8 (2004) 26, 69-90; G. VENTURI, *Diventare cristiani oggi. 3. Gli elementi che caratterizzano l'itinerario dell'iniziazione cristiana*, in *Catechesi* 71(2002) 4, 6-15. Per il suo significato antropologico cf G. GROPPO, *Itinerario di maturazione umano-cristiana*, in *Note di Pastorale Giovanile* 21 (1987) 10, 19-25.

[2] RICA 5.

[3] RICA 6.

[4] CCC 1229.

[5] CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni* (23 maggio 1999), nn. 21-22; d'ora in avanti userò l'abbreviazione O2.

[6] RICA 14.

[7] CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti* (30 marzo 1997), n. 30; d'ora in avanti abbreviazione O1.

[8] O2, n. 22.

[9] Cf G. VENTURI, *Diventare cristiani oggi. 4: Le componenti dell'IC. Specificità e interazioni*, in *Catechesi* 71 (2002) 5, 4-14.

[10] CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes* 4.

[11] Cf ibidem, 14.

[12] Ibidem, 13.

[13] RICA 19.

[14] «Ogni itinerario di iniziazione cristiana è un tirocinio di vita cristiana. Esso deve prevedere tutti gli elementi che concorrono all'iniziazione: l'annuncio-ascolto-accoglienza della Parola, l'esercizio della vita cristiana, la celebrazione liturgica e l'inserimento nella comunità cristiana»: O2, n. 30.

[15] O2, nn. 32-33.

[16] «La catechesi non esaurisce l'iniziazione cristiana anche se ne costituisce il momento centrale e fondamentale di cui ogni itinerario di iniziazione non può fare a meno»: UCN, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Nota dell'UCN per l'accoglienza e l'utilizzazione del catechismo CEI* (1991), n. 9.

[17] Cf SERVIZIO NAZIONALE PER IL CATECUMENATO, *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi*, Torino-Leumann, Elledici 2002, 215-219.

[18] Ibidem, 52.59-60.

[19] O2, n. 36. Cf G. LUKKEN, *Nella liturgia la fede si realizza in modo insostituibile*, in *Concilium* 9 (1973) 2, 23-39.

[20] O2, n. 37.

[21] UCN, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi...*, n. 8f.

[22] Ibidem, n. 5.

[23] Ibidem, n. 8e.

[24] O1, *Premessa*, a.

[25] C. ROCCHETTA, *Il Rica come proposta tipica di itinerari catecumenali* in *Aedificare Corpus in caritate*. Scritti in onore del vescovo Vincenzo Cirrincione, Centro Diocesano per la Formazione Permanente, Piazza Armerina 2000, 94-95.

[26] UCN, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi...*, n. 5.

[27] O2, n. 32. Cf L. SORAVITO, *L'iter formativo della comunità parrocchiale nell'anno liturgico*, in *Via Verità e Vita* 49 (2000) 176, 34-42.

[28] «L'itinerario dell'iniziazione cristiana si sviluppa in ogni momento in forma dialogica fra Cristo e gli iniziandi, sotto l'azione dello Spirito»: O2, n. 24.

[29] «Una catechesi fedele alle grandi scelte del Documento di Base è, in particolare, impostata sulla pedagogia dell'itinerario di fede e sulla dinamica propria della *traditio/redditio...*»: UCN, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi...*, n. 9.

[30] UCN, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi...*, n. 5.

Andrea Fontana

IL NUOVO PROGETTO DI INIZIAZIONE CRISTIANA SECONDO IL MODELLO CATECUMENALE. Il *Progetto Emmaus* per sostenere la sperimentazione

1. QUAL È IL PROBLEMA?

Il disagio dei catechisti e dei presbiteri di fronte alla sempre più prorompente inefficacia della catechesi dei fanciulli e dei ragazzi si esprime a volte con la ricerca affannosa di strumenti e metodologie nuove, ma più spesso ancora con la contrapposizione di scelte estreme che lasciano il tempo che trovano o, peggio ancora, provocano pericolosi strappi all'interno delle parrocchie. In alcuni luoghi si pensa che tutto si possa risolvere spostando l'età dei sacramenti; altrove non si incontrano più i ragazzi per dedicarsi esclusivamente ai genitori; altrove si privilegia lo stare insieme attivo e allegro dei ragazzi per affezionarli alla parrocchia a scapito del messaggio da trasmettere... Siamo in un tempo di cambiamento e di sperimentazione selvaggia, di cui non si conoscono ancora le conseguenze. Ci sono poi personaggi di Chiesa che usano parole nuove o impegnative per nascondere in sostanza gli stessi schemi pedagogici o teologici del passato, inadatti a rispondere alle domande e alle attese del mondo contemporaneo.

Per questo, già alcuni anni fa, abbiamo lavorato per offrire ai catechisti e ai pastori un percorso per la catechesi dei fanciulli e dei ragazzi che, seguendo i catechismi della Conferenza Episcopale Italiana, introducesse alcune attenzioni sia alla Bibbia sia ai genitori e mettesse in moto una partecipazione più consapevole nel gruppo dei ragazzi. È il Progetto Magnificat, ormai diffuso tra i catechisti, i quali lo usano molto, avendo imparato a far tesoro dei tanti suggerimenti e attività, a volte persino con l'imbarazzo di

Siamo in un tempo di cambiamento e di sperimentazione selvaggia, di cui non si conoscono ancora le conseguenze.

dover scegliere... Con le sei *Guide* e i sei Quaderni accompagna la catechesi così come è attuata nella maggior parte delle diocesi italiane: tre anni per arrivare a celebrare la Prima Comunione e tre anni per arrivare alla Confermazione. È uno strumento che cerca di rinnovare dall'interno la catechesi dei fanciulli e delle famiglie.

Ora, invece, sempre grazie all'appoggio editoriale della Elledici, abbiamo scelto di operare una svolta. Ce ne dà occasione la Nota del Consiglio Episcopale Permanente della CEI[1] e la relativa *Guida* proposta per la sperimentazione dal *Servizio nazionale per il catecumenato*.[2] Nel frattempo molte diocesi e molte parrocchie, seguendo la traccia proposta dalla *Guida* nazionale, hanno iniziato la sperimentazione e ottenuto buoni frutti. Hanno anche elaborato propri strumenti di attuazione e, forse, faticato un po' a districarsi tra le innumerevoli pubblicazioni di vario genere, dalla catechesi familiare ai percorsi biblici.

Noi abbiamo provato a mettere in piedi un percorso di ristrutturazione dell'impianto catechistico, seguendo la proposta catecumenale della *Guida* nazionale. Ci siamo basati sull'esperienza di formazione svolta in molte diocesi italiane con catechisti e preti; abbiamo cercato di seguire i criteri fondamentali dell'itinerario catecumenale; ci siamo posti nella situazione contemporanea rispetto alla fede cristiana oggi in Italia. Ed è nato così il *Progetto Emmaus*. Cercherò di presentarlo nelle sue ragioni, nei criteri che lo ispirano, nel percorso che propone, nella metodologia suggerita e nel volto che assumerà quando sarà portata a termine la pubblicazione.

2. LE RAGIONI DI UN PROGETTO

Le ragioni essenziali che ci hanno spinto a promuovere il *Progetto Emmaus* sono due.

La *prima* riguarda la necessità, oggi in Italia, di ristrutturare totalmente l'impianto catechistico, sia con i ragazzi sia con gli adulti. Tale motivo è stato ampiamente esposto, non solo negli studi recenti sulla fede in Italia o sulle parrocchie oggi, ma persino nei documenti ecclesiali di questi ultimi anni, dal 2000 in poi.[3]

Riassumendo la questione, possiamo notare la perdita dell'identità cristiana di molti italiani: essi, tuttavia, continuano a dichiararsi "cristiani", pur compiendo, soltanto due o tre volte nella vita, alcuni gesti religiosi a cui danno un valore puramente sociale o "politico", senza alcun riferimento a Gesù Cristo.

Il catechismo così come è stato strutturato negli anni successivi al Concilio non risponde più ai suoi compiti.

La stessa fede cristiana, per essere vissuta, ha bisogno di essere "trasmessa", ma non trova più adulti in grado di trasmetterla, se non attraverso qualche nonna a cui sono affidati i nipotini. Ciò sta già provocando una grave crisi di allontanamento dalla comunità cristiana: la crisi esploderà quando verrà a mancare que-

sta generazione di nonni, che ha ancora radici cristiane.

Il catechismo così come è stato strutturato negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II non risponde più ai suoi compiti: un'ora alla settimana non permette di educare nella fede; la festa della Prima Comunione è un gesto isolato; la Cresima pone fine a tutto ciò che si è fatto fino a quel momento poiché sancisce la fine del percorso, come un diploma sancisce la fine della scuola. Il catechismo – con la sua matrice evidentemente scolastica – è strutturato ancora per sostenere ciò che avveniva nel passato attraverso la famiglia, quando si andava a Messa, si pregava qualche volta, si cercava di vivere onestamente, si condivideva una certa cultura ancora in forme abbastanza vicine al cristianesimo... In questa situazione bastava un'ora alla settimana. Ora, invece, questo humus non esiste più. Si sono verificati molti cambiamenti climatici rispetto alla fede e il surriscaldamento degli interessi economici e della mentalità pagana: ora si adorano idoli di vario genere, dal successo al denaro fino al culto per le discoteche, per gli sport, per l'immagine fisica dell'uomo e della donna... Anche alcuni valori condivisi con il cristianesimo, quali la famiglia, il rispetto per la vita, la solidarietà sociale, la dedizione alla professione, sono venuti meno.

Per questi motivi si rende necessario cambiare modo di operare pastoralmente[4] e imparare di nuovo ad annunciare per la prima volta Gesù Cristo, facendo diventare suoi discepoli quelli che non lo sono ormai più. «*Come diventare cristiani oggi?*»: è la domanda che ogni persona deve imparare a porsi. «*Come fare i cristiani oggi?*»: è la domanda che ogni operatore pastorale deve porsi.

La *seconda ragione* che ci ha spinti ad esplorare una nuova strada è l'attesa dei catechisti, i quali, sentendo parlare di "iniziazione cristiana" e di "come fare i cristiani oggi" e vivendo ogni giorno la delusione di un servizio, spesso infruttuoso per i suoi risultati, stanno cercando una via d'uscita. Sono alla ricerca di qualcuno che li aiuti a mettere in pratica le riflessioni a cui ormai arrivano quotidianamente, spronati dalle delusioni, esasperati dell'insuccesso, delusi persino dalla comunità cristiana, a volte assente dal loro servizio catechistico.

Si rende necessario cambiare modo di operare pastoralmente e imparare di nuovo ad annunciare per la prima volta Gesù Cristo.

La *Guida* pubblicata dal *Servizio nazionale* dà indicazioni preziose, ma l'itinerario è tutto da costruire e peraltro giustamente, lasciando ad ognuno la libertà di renderlo concreto nell'esperienza vissuta. D'altro canto con il rischio di fraintendere il progetto globale. Per queste ragioni abbiamo voluto fare noi quest'opera di mediazione. Seguendo lo schema della *Guida* nazionale ed esprimendone lo spirito e la logica, abbiamo tentato di elaborare un itinerario concreto che aiuti i catechisti a *"fare diventare cristiani"* – insieme allo Spirito Santo! – le famiglie a cui è rivolto il loro servizio apostolico.

3. A QUALI CRITERI SI ISPIRA IL PROGETTO EMMAUS

Il modello a cui ci siamo ispirati è il catecumenato, con la sua logica e i suoi tempi. O, in termini più precisi che non facciano storcere il naso ai competenti, il modello è l'iniziazione cristiana inteso come «*processo globale attraverso il quale si diventa cristiani. Si tratta di un cammino diffuso nel tempo e scandito dall'ascolto della Parola, dalla celebrazione e dalla testimonianza dei discepoli del Signore attraverso il quale il credente compie un apprendistato globale della vita cristiana e si impegna a una scelta di fede e a vivere come figlio di Dio ed è assimilato con il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia al mistero pasquale di Cristo nella Chiesa*».[5] Ormai tutti i sussidi pubblicati sulla catechesi portano il titolo "iniziazione cristiana", anche se, spesso, presentano le cose di sempre sotto questo nome. Così noi abbiamo voluto mettere in copertina la parola «catecumenato», che non sarà precisa dal punto di vista pastorale, ma efficace dal punto di vista degli obiettivi che ci proponiamo.

Il modello catecumenale rappresenta un'istituzione ecclesiale rimasta con alterne vicende e diverse forme nel corso dei secoli, fin dall'inizio, quando ebbe il massimo sviluppo. È giunto a noi oggi attraverso il Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti: noi ne abbiamo ricavato alcuni criteri che ho già avuto modo di esporre al Convegno nazionale degli Uffici catechistici nel 2005 ad Acireale e pubblicare anche su questa rivista per poi raccoglierli insieme ad altre riflessioni.[6]

Li richiamo brevemente:

– Il *Progetto Emmaus* cerca di tradurre sulla carta la *gradualità* e *progressione* del percorso per diventare cristiani, partendo da Gesù Cristo, come fondamento della nostra vita, da scegliere liberamente.

– Si diventa cristiani attraverso l'*ascolto della Parola* e così il riferimento costante lungo il percorso è sempre alla Bibbia.

– Ancora: un ragazzo non ha autonomia di scelta e libertà d'azione né può cambiare il suo stile di vita, se la famiglia non lo sostiene lungo tutto il percorso, e specialmente più tardi, negli anni dell'adolescenza, quando metterà in discussione tutta la sua esistenza. Per cui si prevede il *coinvolgimento della famiglia* nello stesso itinerario dei figli, risvegliando la fede nella vita familiare quotidiana, in modo tale che i ragazzi la vedano e la sentano.

– Il punto di riferimento per il cammino è *la comunità cristiana* alla quale ci si introduce gradualmente dapprima attraverso l'esperienza del gruppo, poi ampliando gli orizzonti fino a coinvolgerla e infine dando sbocco all'itinerario inserendosi in essa, sia come ragazzi che come adulti.

Il modello è l'iniziazione cristiana inteso come "processo globale" attraverso il quale si diventa cristiani.

– Il cammino, con i suoi passaggi celebrativi da una tappa all'altra, *non si fonda sull'età e sulla classe scolastica* frequentata dai ragazzi, ma sulla convinzione che matura, sui comportamenti che cambiano, sulla sensibilità stessa dei genitori che decidono o no di andare avanti (in alcune esperienze sono stati i genitori stessi a chiedere di rimandare la celebrazione dei sacramenti).

– Anche *la celebrazione dei sacramenti avviene in un unico "evento"* (Battesimo Cre-

sima Eucaristia, o almeno gli ultimi due) poiché è attraverso di essi che si diventa cristiani, partecipando al mistero pasquale di Cristo.

– Infine, nel gruppo, si vivono momenti prolungati di incontro, anche con gli adulti (genitori, animatori, accompagnatori, padrini, ecc.), compiendo un *cammino intergenerazionale*, integrato con elementi diversi (catechesi, preghiera, gesti di comunione, esperienze di vita, creazione di legami...).

Anche se spesso sulla carta non si può esprimere esaurientemente tutti questi criteri, tuttavia noi ci abbiamo provato. Comunque questi e altri criteri, propri del catecumenato, sono messi in luce, ricordandoli nelle pagine introduttive e attuandoli nella progressione del progetto in fase di realizzazione.

I criteri dell'itinerario sono riproposti all'inizio dei primi tre volumi del *Progetto Emmaus* affinché i catechisti cambino la loro mentalità, superando gli schemi scolastici sui quali è basata la catechesi attuale e adattandoli alla loro situazione reale e concreta.

4. QUALE PERCORSO PROPONIAMO

Il percorso proposto dal *Progetto Emmaus* segue le indicazioni della *Guida* del *Servizio nazionale per il catecumenato* con i suoi tempi, i suoi riti, i suoi contenuti. Tutto ciò rivela la *logica dell'itinerario* per diventare cristiani propria dell'iniziazione cristiana e del catecumenato. Riproduce soprattutto l'obiettivo del cammino, che non è la Prima Comunione o la preparazione alla Cresima, ma l'introduzione alla vita cristiana e l'inserimento nella comunità.

– ad accostarsi alla Parola di Dio nella Bibbia,

– a celebrare con la comunità cristiana l'attualità della salvezza,

– a vivere comportamenti evangelici nel quotidiano.

Si inizia con la prima evangelizzazione e la costruzione del gruppo per giungere ad una decisione libera e consapevole.

4.1. I tempi

Esaminiamo innanzitutto i *tempi*: si inizia con la *prima evangelizzazione* e la costruzione del *gruppo* per giungere ad una decisione libera e consapevole di entrare nel cammino per diventare cristiani.

Si passa al *secondo tempo*: un tempo di apprendistato, durante il quale si è iniziati

Questo cammino conduce alla *preparazione immediata* e spirituale all'accoglienza dell'intervento di Dio il Padre nella nostra vita, attraverso il mistero pasquale di Cristo, celebrato nei sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Infine si conclude con la *mistagogia*, tempo essenziale per inserirsi nella comunità concreta in cui si è compiuto il cammino e tempo che apre a vivere quotidianamente la fede nelle forme adatte a ciascuno, nei gruppi di adolescenti o nei

gruppi di adulti che sperimentano il convenire e il testimoniare Gesù nel mondo contemporaneo.

4.2. I riti di passaggio

Questi tempi sono scanditi da alcune *celebrazioni di passaggio*: il rito di *ammissione* per passare dal tempo della evangelizzazione al tempo dell'apprendistato cristiano; il rito della *chiamata definitiva* per entrare nella Quaresima finale; la *celebrazione dei sacramenti* della iniziazione cristiana nella Veglia pasquale.

Accanto a tali riti di passaggio sono proposti altri riti che progressivamente segnano i passi e le conquiste lungo il cammino, introducendo anche gradualmente alle celebrazione di tutta la comunità e non più solo nel gruppo. Infatti, più si procede nel cammino, più le celebrazioni aumentano e si dilatano alla partecipazione comunitaria.

4.3. I contenuti

I tempi e le tappe sono scanditi dai contenuti, così come sono stati proposti a livello nazionale:

– durante la *prima evangelizzazione*, si legge il Vangelo di *Marco* presentando *la figura e l'opera di Gesù*, davanti al quale occorre prendere posizione per accoglierlo nella nostra vita;

– durante il *catecumenato* si riconduce la figura di Gesù al *progetto di salvezza* realizzato da Dio nella storia della salvezza che coinvolge, oggi, ciascuno di noi; per poi scoprire dietro al progetto *l'amore misericordioso di Dio* che in Cristo ci raggiunge ogni giorno attraverso l'anno liturgico e i sacramenti, le grandi opere che oggi lo Spirito compie nella nostra storia per fare alleanza con noi e condurci alla terra della salvezza; infine, *la nostra risposta all'amore* e al progetto del Padre si concretizza nella pratica del Vangelo, come discepoli di Gesù, nell'amore quotidiano.

Durante la prima evangelizzazione, si legge il Vangelo di Marco presentando la figura e l'opera di Gesù, durante il catecumenato si riconduce la figura di Gesù al progetto di salvezza.

– L'ultima Quaresima rivive attraverso i Vangeli dell'anno A (la samaritana, il cieco nato, Lazzaro) l'approccio spirituale e ascetico alla Veglia pasquale del mistero di morte e di vita, di tenebre e di luce, di acqua che zampilla per la vita eterna.

– Nella mistagogia *la nostra presenza nella comunità* ci aiuta a scoprire la Chiesa, come corpo di Cristo, che continua oggi a riunire in un solo popolo tutti i credenti e a mandarli a testimoniare nel mondo la bella notizia del Vangelo.

Anche i *comportamenti* richiesti lungo l'itinerario crescono di intensità a mano a mano che si procede: dalla lettura in famiglia del Vangelo di Marco e all'iniziare a pregare con il segno della croce si arriva a riprodurre gli atteggiamenti e i comportamenti di fede e di accoglienza al progetto di Dio come hanno fatto i grandi personaggi della storia della salvezza; per poi procedere a celebrare con la comunità cristiana ogni domenica i gesti d'amore di Dio per noi e ricambiarli nella vita quotidiana, mettendo i pratica il discorso della montagna. Infine, durante la mistagogia, si arriva ad assumere impe-

gni e servizi concreti nella comunità, realizzando una testimonianza efficace nella scuola e nel mondo.

Tutte queste indicazioni sono presentate più dettagliatamente nelle pagine introduttive del primo volume della *Guida*, dedicata al tempo dell'evangelizzazione e dal titolo: *Incontrare Gesù* che, insieme con le *Schede per i ragazzi*, rappresentano un primo tentativo di offerta ai catechisti e ai parroci di questo itinerario, sperando in una buona accoglienza. Seguiranno altri quattro volumi:

– il secondo volume per il tempo del catecumenato, composto per presentare la storia della salvezza e la professione di fede nel *Credo*;

– il terzo ancora per il catecumenato, in cui si cerca di cogliere l'amore del Padre che si esprime oggi nei sacramenti e nell'anno liturgico, imparando a celebrare e a pregarlo con il *Padre nostro*;

– il quarto che conclude il tempo del catecumenato suggerendo alcuni comportamenti propri dei discepoli di Gesù per portare a termine l'apprendistato; e anche indicazioni per la Quaresima finale, offrendo la luce e la salvezza espressa dai sacramenti dell'iniziazione cristiana;

– il quinto, infine, è dedicato alla mistagogia: entrare nella comunità per vivere il proprio servizio cristiano nella comunione, nella testimonianza e nella missione che Cristo ci affida.

5. IL VOLTO CONCRETO DEL PROGETTO EMMAUS

Il sussidio è stato preparato da don Andrea Fontana e Monica Cusino: ha come titolo generale *Progetto Emmaus*: *Catecumenato, il cammino per diventare cristiani.* Emmaus è l'icona del percorso lungo il quale Cristo si affianca a noi e, passo dopo passo, si manifesta facendo ardere il cuore e lasciandosi riconoscere nello spezzare il pane. Fino a spingerci ad entrare nella comunità riunita per portare la nostra testimonianza di incontro con Lui.

È uscito il primo volume, composto da una *Guida* per i catechisti accompagnatori e da *Schede* per i ragazzi e la famiglia. Esso copre il cammino del primo anno, salvo prolungamenti richiesti dalla situazione concreta del gruppo. Nel titolo (*Guida.* 1. *Il tempo della prima evangelizzazione: incontrare Gesù; Schede per i ragazzi, Catecumenato* 1. *Incontrare Gesù: Ciao, ci conosciamo?*) si vuole mettere in risalto la caratteristica della prima parte del percorso: cioè, l'incontro con il Vangelo di Marco e la risposta alla domanda: chi è Gesù? *«Sono disposto a lasciarmi coinvolgere da Lui?»*, è la domanda insistente che ritorna spesso, con il duplice obiettivo di costruire legami di gruppo e decidere se far posto al Signore nella propria vita.

Ciò che non deve venir meno è la logica che soggiace all'itinerario.

Il percorso si compie in cinque tappe, scandite dal riferimento all'anno liturgico e alla crescita del gruppo:

– 1. Gesù ci comunica una bella notizia: quale?
– 2. Gesù viene ad incontrarsi con noi;
– 3. Gesù ci invita a seguirlo;
– 4. Gesù muore e risorge per noi;
– 5. Gesù ci dona il suo Spirito.

Ogni tappa la si percorre con cinque passi, segnalati dal lavoro su altrettanti passi del Vangelo. L'ultimo passo di ogni tappa è un incontro prolungato (una giornata o mezza giornata con un momento conviviale) anche con i genitori o i membri della famiglia, che ha carattere riassuntivo e di verifica della crescita avvenuta nella fede, in famiglia e nel gruppo.

La *Guida* fa precedere al materiale (abbondante) per ogni tappa del percorso, da tutto ciò che serve al catechista accompagnatore per entrare nella logica del percorso ispirato al modello catecumenale; e fa seguire (in appendice) materiali di approfondimento per incontrare i genitori a parte, per motivarli, per verificare il cammino con essi; nonché riflessioni sul gruppo e sul coinvolgimento della famiglia, insieme ad una introduzione al Vangelo di Marco e alla figura di Gesù come questo Vangelo la caratterizza. E con lo stesso stile saranno composti gli altri volumi, naturalmente tenendo conto dell'evoluzione psicologica e di fede nei partecipanti.

Ogni singolo passo e il materiale di lavoro che si trova nelle Schede propone suggerimenti pratici (abbondanti, da adattare o variare in base alle situazioni concrete) per aver chiaro *l'obiettivo di ogni incontro.* Si suggerisce quindi *un'attività per l'accoglienza* e per lavorare *(l'angolo del fare)* con i ragazzi; *l'ascolto del Vangelo,* quasi sempre in forma di racconto e di memorizzazione, è la parte centrale di ogni passo.

La sequenza di queste azioni, presentate nelle *Schede,* rappresenta lo svolgimento ideale di ogni incontro. Nella *Guida* l'ascolto del Vangelo è accompagnato da molte *notizie utili per il catechista accompagnatore,* che potranno essere utilizzate, nella debita forma, per far scaturire un messaggio da trasmettere ai ragazzi e alle loro famiglie. Qui è proposto anche *il riferimento al catechismo dell'iniziazione cristiana della CEI.*

È importante che le famiglie accettino liberamente il cammino per il risveglio della propria fede.

Si conclude con *l'angolo della preghiera e dei genitori* con la proposta di un impegno da realizzare in casa o durante i giorni successivi. Nelle *Schede* per i ragazzi i disegni rappresentano il gruppo sempre con gli stessi personaggi (ragazzi e adulti, compreso il parroco) e accompagnano il lavoro da svolgere con la vivacità dei colori e la semplicità delle proposte.

Il materiale è vario: probabilmente non sempre si potrà utilizzare integralmente e spesso dovrà essere adattato. Questo è richiesto dalla necessità, perché i sussidi stampati hanno dei limiti e hanno bisogno della mediazione intelligente di chi le usa e sa arricchirli con la propria esperienza e l'adattamento alla situazione vissuta. Soprattutto, le *Schede* devono essere integrate dalla *Guida* e viceversa: non solo perché si integrano a vicenda, ma perché viaggiano in simbiosi per offrire un itinerario concreto ed efficace.

Il sussidio tuttavia ci insegna un modello di lavoro, uno spirito con cui camminare: adulti, comunità, ragazzi e famiglie insieme. *Ciò che non deve venir meno è la logica che soggiace all'itinerario:* esso sarà percorribile nei gruppi dove ci sono ragazzi da battezzare, aggregati ad altre famiglie. O potrà anche essere seguito nei gruppi di famiglie con figli già battezzati, cioè ridisegnando la struttura dell'attuale catechismo. *È importante che le famiglie accettino liberamente il cammino per il risveglio della propria fede, sapendo ciò che scelgono, senza imposizioni.* L'imposizione vanifica

tutto il lavoro e soprattutto chiede un prezzo da pagare che le famiglie presto o tardi sentiranno come un peso.

Negli anni successivi e nei volumi che stiamo preparando andrà crescendo e dilatandosi lo spazio per il cambiamento di mentalità e di vita per le famiglie, di modo che il lavoro fatto nel gruppo sia raccordato con l'esperienza quotidiana vissuta dai ragazzi, sempre tenendo conto della loro evoluzione psicologica e di fede. Così è già avvenuto nel modello di questi strumenti operativi rappresentato dal *Progetto Magnificat*, a cui ci siamo ispirati, avendo partecipato anche alla sua stesura.

[1] Consiglio Episcopale Permanente della Conferenza Episcopale Italiana, *L'iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni,* Roma 1999.

[2] Servizio Nazionale per il Catecumenato, *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi*, Torino-Leumann, Elledici 2002.

[3] Vedi ad es. *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia"* (2001); *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (2004); *Questa è la nostra fede,* nota sul primo annuncio del Vangelo (2005).

[4] A. Fontana, *Il mondo è cambiato: cambiamo la pastorale,* Torino-Leumann, Elledici 2006.

[5] Cf Consiglio Episcopale Permanente della Conferenza Episcopale Italiana, *L'iniziazione cristiana. 2. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni,* n. 19.

[6] Cf A. Fontana, *Il mondo è cambiato: cambiamo la pastorale,* cap. VII.

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 • 10098 CASCINE VICA (TO)
TEL. 011.9552111 • FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org • INTERNET: www.elledici.org