A CURA DEL
CENTRO
EVANGELIZZAZIONE
E CATECHESI
DON BOSCO

EDITORIALE
- Per una catechesi di «gioiosa speranza»

IL TEMA I:
Il linguaggio religioso
- Dire Dio secondo le Scritture. (S. Currò)
- Linguaggio biblico e comunicazione della fede. Una riflessione pedagogico-didattica. (C. Bissoli)
- In principio Dio creò. Legittimità del linguaggio credente. (Z. Trenti)

CATECHESI

IL TEMA II:
Formazione cristiana dei giovani
- La formazione cristiana dei giovani. Quadro di riferimento a partire dalle proposte CEI, AGESCI, CL/2. (S. Barbetta)

Rilettura del Direttorio
- A dieci anni dalla pubblicazione del *Direttorio Generale per la Catechesi/2*. La Seconda Parte: il messaggio evangelico (U. Gianetto)

2
NOVEMBRE-DICEMBRE
2007-2008

ELLEDICI

CATECHESI

NOVEMBRE-DICEMBRE 2007-2008/2
ANNO 77°

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

Direttore: Giuseppe Biancardi

Vicedirettore: Salvatore Barbetta

• 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, A. Martelli

Abbonamento 2007-2008 ai 6 numeri di «Catechesi» (80 pp.):

• Italia: **€ 24,50** - numero singolo: **€ 6,00**
• Estero: **€ 35,00**

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

Per una catechesi di «gioiosa speranza» 1

Il tema I: Il linguaggio religioso

Dire Dio secondo le Scritture (*S. Currò*) 3

Linguaggio biblico e comunicazione della fede. Una riflessione pedagogico-didattica (*C. Bissoli*) 21

In principio Dio creò. Legittimità del linguaggio credente (*Z. Trenti*) 32

Il tema II: Formazione cristiana dei giovani

La formazione cristiana dei giovani. Quadro di riferimento a partire dalle proposte CEI, AGESCI, CL/2 (*S. Barbetta*) 44

Rilettura del Direttorio

A dieci anni dalla pubblicazione del *Direttorio Generale per la Catechesi/2.* La *Seconda Parte:* il messaggio evangelico *(U. Gianetto)* 73

editoriale

PER UNA CATECHESI DI «GIOIOSA SPERANZA»

Abbiamo aperto il precedente fascicolo di "Catechesi", primo dell'anno pastorale 2007-2008, augurando a tutti gli operatori pastorali lo sviluppo di una catechesi capace di *mutamento.* Oggi ci pare di dover continuare in questo atteggiamento augurale, auspicando un servizio catechistico nutrito di «gioiosa speranza». Ci incoraggia a questo auspicio la *Nota* sul *dopo Verona* resa pubblica dalla CEI a fine giugno. È precisamente questo documento a sottolineare la necessità che una «gioiosa speranza» animi tutta la vita e l'attività della Chiesa: «Camminiamo verso il futuro con gioiosa speranza. Il nostro messaggio di fiducia si indirizza alle famiglie, ai fedeli laici, ai presbiteri e ai diaconi, ai consacrati, ai missionari... al mondo giovanile. A portare una parola di speranza agli uomini e alle donne, stretti nella morsa dell'inquietudine e del disorientamento, più delle attività e delle iniziative saranno la saldezza della nostra fede, la maturità della nostra comunione, la libertà dell'amore, la fantasia della santità» (n. 30). Lo stesso testo ribadisce in ogni sua pagina il fondamento radicale che giustifica tale «gioiosa speranza»: «il "sì" di Dio all'uomo in Gesù Cristo» morto e risorto: «La risurrezione di Gesù non soltanto apre alla speranza di "nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia" (2 Pt 3,13). Essa ci mostra la vicenda storica dell'umanità nella sua intrinseca bontà, anche se ferita dalla presenza del male e nel cammino verso il suo compimento» (n. 10). «In questo cammino non siamo soli. Lo Spirito del Risorto continua a spingere i nostri passi, ad attenderci nel cuore degli uomini, ad allargare gli orizzonti ogni volta che prevale la stanchezza o l'appagamento» (n. 30).

A noi, questo pare un richiamo quanto mai pertinente. Troppo spesso è dato di sentire un annuncio del messaggio cristiano che si muove su tutt'altra lunghezza d'onda, marcato com'è da toni pessimistici e negativi nei confronti all'uomo e al mondo, destinatari della proposta di Cristo. Il fenomeno si fa particolarmente evidente quando avviene la confusione fra fede ed ideologia: allora pare di risentire il linguaggio tipico di un certo cattolicesimo reazionario di altri tempi che si pensava ormai definitivamente superato; un linguaggio segnato dal catastrofismo e dal *contemptus* per l'uomo d'oggi e le sue realizzazioni culturali, sociali, politiche, economiche. Al sentire certi annunci "cristiani" – veicolati in particolare dai massmedia – c'è addirittura da dubitare sul contenuto della "buona notizia" del Vangelo, perché viene da chiedersi se il Cristo abbia annunciato satana e il peccato e non piuttosto, invece, il Regno e la conseguente vittoria sul male!

Sono quindi da ringraziare i nostri vescovi che nella *Nota* volta a evidenziare i frutti migliori del Convegno di Verona ci ricordano, in chiave positiva, il giusto atteggiamento di ogni evangelizzatore e catechista: «Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia ci chiede di esaminare ogni cosa per tenere ciò che è buono (cfr 1 Ts 5,21), accompagnando il nostro discernimento con una proposta profondamente positiva, incoraggiante, essenziale, carica di futuro. In tal modo, la Chiesa non cesserà di essere amica dell'uomo e allo stesso tempo "segno di contraddizione", presenza profetica che indica una ulteriorità non riconducibile agli orizzonti mondani» (n. 10).

il tema I

IL LINGUAGGIO RELIGIOSO

Continua, in questo fascicolo di *Catechesi*, la riflessione a più voci sul linguaggio religioso. Il catecheta ***Salvatore Currò*** prosegue la sua indagine di natura fondante. Valorizzando le indicazioni che giungono dalla filosofia del linguaggio e, insieme, dalla teologia cristiana, particolarmente quella biblica, dopo aver ribadito che il luogo proprio del linguaggio religioso non è primariamente quello della comprensione e del senso, Currò completa la propria analisi con ulteriori, stimolanti osservazioni che evidenziano, tra l'altro, la natura relazionale e *"responsoriale"* di ogni linguaggio (religioso). In un'ottica più pratica si colloca il successivo intervento del biblista e catecheta ***Cesare Bissoli***. Dopo alcune premesse di indole generale – ove il lettore percepirà facilmente l'eco di talune suggestioni del contributo precedente – Bissoli sottolinea il carattere simbolico del linguaggio biblico e sviluppa una riflessione pedagogico-didattica per una sua corretta valorizzazione. Centrato sulla Bibbia è pure il terzo scritto: il catecheta ***Zelindo Trenti*** si chiede in quali termini possa essere proposto oggi un tema particolare, ma ricorrente e costitutivo, nel linguaggio biblico qual è quello della *creazione*.

DIRE DIO SECONDO LE SCRITTURE

Salvatore Currò

Questo studio costituisce una parte del libro Dire Dio deponendo le pietre *(Pazzini Editore). Tra i due testi ci sono variazioni, che non si riferiscono comunque alla sostanza del discorso.*

Rispetto al libro, qui la trattazione è più fondata scientificamente, in particolare attraverso l'aggiunta delle note. Ringraziamo l'editore Pazzini per aver permesso la pubblicazione.

1. IL DI PIÙ DI SCRITTURA DEL PARLARE UMANO

Come dire Dio oggi? La questione è complessa e non è questione semplicemente metodologica, come se si sapesse già chi è Dio e cosa Lui dice, e si trattasse solo di mediarne la comprensione. La questione si apre, in realtà, sul *come* Dio dice, sul parlare di Dio; si apre allo stesso tempo sul senso radicale del nostro dire: in che senso il nostro dire può dire Dio? in che modo il nostro dire Dio si intreccia col dire di Dio? Il rischio è infatti di dire Dio non secondo il dire di Dio e, quindi, di tradirlo; di dire, in realtà, noi stessi, proprio mentre diciamo Dio. *Dire Dio* (o semplicemente: *dire*) *secondo il dire di Dio*; questo sarebbe il senso del linguaggio religioso, almeno nell'orizzonte di una religione della Rivelazione, di una religione, cioè, che prima che essere ricerca di Dio, è il dire e il dirsi di Dio all'uomo.

Come dire Dio oggi? La questione si apre, in realtà, sul come Dio dice, sul parlare di Dio.

Si intuisce subito che la questione tocca immediatamente l'uomo, il suo posizionamento rispetto al dire di Dio, la sua disponibilità radicale a mettersi (e ciò non può avvenire a costo zero) sulla lunghezza d'onda del parlare di Dio,

ad abitare il luogo dove, *eventualmente*, Dio parla. E se Dio parla, allora ha già parlato, prima del nostro interrogarci. Il nostro dire è irrimediabilmente *in ritardo* rispetto al dire di Dio.

L'interrogarsi sul linguaggio religioso deve necessariamente articolarsi su questo *ritardo*. Per essere all'altezza della religione della Rivelazione – il nostro riferimento è alla religione cristiana ma più ampiamente alla tradizione ebraico-cristiana – la parola dev'essere radicata su un *già* che la precede. Chiamiamo questo "già", *scrittura*. Il parlare religioso sarebbe un parlare *secondo la scrittura* o *le scritture*. Il riferimento è a una doppia scrittura; a due scritture che rimangono differenti, ma che sono come i due fuochi che, ciascuno a suo modo, precedono e danno senso al linguaggio religioso.

La scrittura è, innanzitutto, la Sacra Scrittura, la Bibbia. Nella tradizione ebraica e in quella cristiana, pur con notevoli differenze, la Scrittura è segno essenziale del rivelarsi di Dio. La Scrittura non coincide con la Rivelazione ma nemmeno le è estrinseca. La Scrittura è traccia viva di un evento di rivelazione; ne porta i segni e le bruciature; ne fa parte; ne prolunga gli effetti; permette in modo essenziale, anche se non automatico, il prodursi attuale dell'opera di Dio e del dire di Dio. Il rivelarsi di Dio si realizza nella storia che, da quest'ottica, è storia di salvezza; per i cristiani questa storia ha il suo vertice nell'evento di Gesù Cristo, la parola ultima e radicale che Dio ha pronunciato (cf Eb 1,2).

Per questo la Scrittura ha la struttura del racconto. Ma, mentre racconta ciò che Dio ha fatto e detto, rinvia a ciò che Dio sta facendo e può fare, sta dicendo e può dire. Non in modo automatico. Con una sorta di pretesa e di povertà insieme. La *pretesa* è di dire più di quello che dice e di rendere presente un evento. La *povertà* è che ciò avviene solo a condizione che un fuoco animi la lettera morta e a condizione che intervenga l'altra scrittura, la scrittura che si nasconde, ma che pure è indelebile, nel cuore dell'esperienza umana, nel cuore del dire umano.

La speranza è di liberarci dal rischio di far parlare di Dio secondo noi stessi.

Il nostro riferimento alla Sacra Scrittura è nel senso che essa ci fa da ponte verso quest'altra scrittura; ci dà un'ispirazione, un'apertura, per un'indagine radicalmente umana sul linguaggio religioso. La nostra riflessione di per sé mette tra parentesi (nel senso dell'*epoché* fenomenologica) la Scrittura in quanto Rivelazione positiva, ma si articola nella suggestione che una dimensione di rivelazione attraversi l'umano e che un *di più* di parola abiti la parola; un di più di parola che è appunto *scrittura*. L'ipotesi è che questa scrittura, se c'è, fa *inciampare* sempre il nostro parlare di Dio o, semplicemente, il nostro parlare; in certo senso lo fa diventare balbuziente, lo interrompe, lo obbliga talvolta al silenzio, lo struttura secondo una grammatica che lo precede. La speranza è di liberarci dal rischio di far parlare di Dio secondo noi stessi. O, se un linguaggio umano è necessario a un Dio che vuol parlare all'uomo, la speranza è di intravedere il luogo più umano, veramente umano, forse di gratuità e di disponibilità radicale, dove si possa udire una parola *altra* o dove la nostra parola si rifaccia ad una iniziativa o ad un già che la precedono.

La ricerca di questa scrittura, e quindi il porci metodologicamente sul ter-

reno dell'umano, ci pone in dialogo con tutti e ci fa cogliere il terreno di cui la Scrittura ha bisogno – per esempio in ottica di evangelizzazione – perché possa risuonare nel suo vero senso. Ma questo terreno è importante per gli stessi credenti. La scrittura dell'umano può, forse, preservare la lettura e l'interpretazione credente della Scrittura dai rischi dell'ideologia. Insomma, la scrittura e la Scrittura sono come le due facce della stessa medaglia; pur senza confondersi, si implicano radicalmente. Un di più di umanità e un di più di rivelazione è richiesto forse a tutti. E il *di più* di scrittura è il richiamo profondo del linguaggio religioso o del linguaggio in quanto tale.

2. IL LINGUAGGIO RELIGIOSO NELL'ORIZZONTE DEL COMPRENDERE E... AL DI LÀ

Si parla per comunicare qualcosa, per farsi capire o nella speranza di essere capiti. Si può parlare senza avere un'idea chiara di ciò di cui si parla o per chiarirsi le idee nella conversazione. Si può ascoltare qualcosa senza capire, si può anche leggere un libro senza capirlo; si può ascoltare qualcosa in una lingua straniera incomprensibile. Ma anche in questi casi la dimensione del comprendere attraversa il linguaggio, magari come obiettivo finale e rinviato della conversazione o come rammarico per non aver capito. Certo c'è una possibilità di comunicazione che va oltre l'idea di una comprensione precisa e perfetta. C'è un linguaggio che si pone oltre quello verbale, per cui comprendiamo gli altri a partire da un gesto, da un'espressione del volto, dal modo stesso di vestire, di porsi, di atteggiarsi. C'è una varietà di linguaggi. Una buona comunicazione, nella società attuale, deve articolarsi in una buona combinazione di linguaggi: quello verbale, visivo, gestuale...; deve inoltre rivolgersi a tutta la persona: al suo cuore, alla sua testa, alla sua voglia di fare, ai suoi desideri. Un messaggio, poi, dev'essere veicolato da un processo comunicativo coinvolgente, segnato ad esempio da una buona relazione; dal sentire l'altro non solo come destinatario del messaggio ma anche come soggetto attivo della comunicazione; da un rapporto non unilaterale ma di reciprocità. La comunicazione è sentita come un fatto complesso e ha un significato esistenziale, di coinvolgimento globale della persona; è una dimensione della vita umana, del nostro vivere nel mondo; è dimensione costitutiva della cultura. Viviamo nel mondo della comunicazione.

Il dire Dio ha, certo, a che fare col farsi capire e implica un entrare, o l'essere già, nel mondo della comunicazione. Dio è anche un contenuto da trasmettere o un messaggio da comunicare, con tutto ciò che a Lui, nell'esperienza religiosa, è connesso. Bisogna comunicare la storia biblica, l'evento di Gesù Cristo,

C'è una varietà di linguaggi. Una buona comunicazione, nella società attuale, deve articolarsi in una buona combinazione di linguaggi.

l'esperienza della Chiesa, ecc. Tutto ciò si fa messaggio da comunicare.

Molti sforzi ecclesiali attuali sono nel senso di *far entrare* tutto questo in processi comunicativi efficaci, capaci di raggiungere l'uomo di oggi nelle sue diverse situazioni di vita. Molto si è lavorato, in ottica comunicativa, sul rinnovamento dei contenuti religiosi: da una formulazione più dottrinale a una formulazione più biblica e storico-salvifica e, allo stesso tempo, più esistenziale, più in rapporto alle attese, alle domande, ai problemi, alle resistenze dell'uomo di oggi. Ciò è stato fatto non solo per attuare un adattamento comunicativo ma anche per ragioni teologiche e nella logica di ricomprendere in termini più profondi e più comunicativi la Rivelazione stessa.[1]

Questi sforzi sono stati accompagnati dalla preoccupazione di situare la comunicazione in processi relazionali ed ecclesiali ricchi; e questo pure per doppie ragioni: per ragioni di tipo antropologico-culturale, ma anche per ragioni legate alla Rivelazione stessa. Il messaggio è un evento, si situa nella tradizione vivente della Chiesa, fatta di esperienze, di liturgia, di testimonianze di santità di vita. Il messaggio storico-salvifico lo si può cogliere e accogliere dentro questi processi esistenziali ed ecclesiali. Il Dio della Bibbia, Dio della storia e della Rivelazione, il Dio rivelatosi in Gesù Cristo, lo si conosce anche nell'attuale farsi della rivelazione, che ha i suoi segni nella vita, nella Chiesa, nella storia personale di ciascuno, ecc.

Il dibattito, le attenzioni e le tensioni si concentrano, normalmente, su come correlare la fedeltà alla ricchezza del messaggio con l'attenzione (fedeltà pure questa) all'uomo; su come correlare la trascendenza di Dio e il bisogno di salvezza dell'uomo. Al di là delle facili continuità, che pure molto spesso hanno segnato le esperienze di comunicazione religiosa, tra rivelazione di Dio e domande dell'uomo, si è oggi più sensibili a tener viva la trascendenza di Dio e quindi anche la discontinuità del messaggio rispetto alle domande dell'uomo: il messaggio spesso rompe con le domande umane, pone esso stesso delle domande. E, tuttavia, la comunicazione rimane nella prospettiva di un messaggio che offre senso alla vita dell'uomo e di una esperienza umana che, se pur a volte non in modo scontato e immediato, è attraversata da un profondo bisogno di senso. L'incontro, la possibilità di capirsi, di comprendersi, la possibilità di una sorta di alleanza tra Dio e l'uomo, è cercata sulla scommessa che la Rivelazione abbia un senso per la vita dell'uomo e che l'uomo, al di là di tutto, cerchi di dare un senso alla sua vita. Le categorie della mediazione o del terreno del possibile incontro sono quelle della *domanda* (dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo), dell'*attesa*, della *sorpresa* (perché Dio spiazza la ricerca dell'uomo), delle *esperienze forti* della vita o degli *snodi esistenziali* (i momenti di passaggio, le esperienze tragiche o quelle particolarmente positive, la sofferenza, la morte), dove il bisogno di senso si manifesta particolarmente.

Il dibattito, le attenzioni e le tensioni si concentrano, normalmente, su come correlare la fedeltà alla ricchezza del messaggio con l'attenzione all'uomo.

Sembrerebbe che l'orizzonte del senso superi l'orizzonte del comprendere. Esso supera l'orizzonte di un capire razionale e anche intellettuale, implica un coinvolgimento esistenziale e totale del-

la persona, restituisce il messaggio ad un evento che si dà; e, tuttavia, l'orizzonte del senso rimane orizzonte di comprensione. Certo esso implica la sorpresa, il fatto che qualcosa o molto della Rivelazione lo si intuisce appena perché rimane avvolto nel mistero; implica che Dio, che pure parla, si sottragga anche e rimanga trascendente; implica che Dio rimanga incomprensibile all'uomo. Ma l'incomprensibile, ciò che attualmente non si comprende, ciò che forse si comprenderà più in là, ma anche ciò che non si comprenderà mai, tutto ciò rimane appunto nell'orizzonte della comprensione. Il *di più* di trascendenza di Dio è inteso (è compreso) in termini di incomprensibilità. Certo l'esperienza della fede (e di introduzione all'esperienza di fede) è vissuta anche in dimensioni che si situano oltre il comprendere: la preghiera, la liturgia, la pratica dell'amore, il contatto stesso con la Scrittura, si modulano sui registri della lode, della dedizione agli altri, della fiducia. E tuttavia, soprattutto quando si comunicano o quando si vuole introdurre ad essi, sembra che questi aspetti della vita di fede debbano entrare in qualche modo nell'orizzonte del comprendere; anche quando un'esperienza di preghiera o di servizio agli altri è proposta all'inizio di un cammino, è sempre in vista (nella speranza) di comprendere il senso della vita cristiana. Sembrerebbe che il linguaggio religioso, che pure ha altri significati (abbiamo intravisto la lode, l'amore...), sia dominato dal comprendere, o che il comprendere sia il suo senso fondamentale.

La sensazione è, però, che il linguaggio modulato secondo la grammatica del senso e nel primato della preoccupazione del comprendere non renda conto fino in fondo dell'evento della Rivelazione, e forse nemmeno di tutta la ricchezza della vita che si dà nel linguaggio. Il problema riguarda la capacità del linguaggio di dire la Rivelazione, ma riguarda anche e prima di tutto lo spessore umano del linguaggio, il suo dire l'evento o il suo dirsi come evento.

Il linguaggio è il mondo che abitiamo, è il darsi a noi dell'evento, che pure si sottrae continuamente a noi; e in questo sottrarsi ci interpella e ci mette in cammino.

Il linguaggio in effetti non è, nella sua radicalità, semplice veicolazione di un messaggio, né articolazione della ricerca o dell'accoglienza del senso; non è, principalmente, esperienza di appropriazione di qualcosa. Se pure il linguaggio è un comprendere e quindi una *presa* (una *presa di coscienza*), un *apprendimento*, un'*appropriazione*, un *afferrare* qualcosa che si dà, questa presa è possibile per il darsi, ma anche per il sottrarsi di ciò che si dà.

Il linguaggio è il mondo che abitiamo, è il darsi a noi dell'evento, che pure si sottrae continuamente a noi; e in questo sottrarsi ci interpella e ci mette e rimette sempre in cammino. Per dirla con Heidegger, siamo *in cammino verso il Linguaggio.*[2] Il linguaggio, in questo senso radicale, è «*la dimora dell'Essere*»; in quanto «Dire originario» è «il *modo* dell'*Ereignis* (*evento*)», che ci attira a sé sottraendosi radicalmente alla presa.[3] Nel linguaggio l'uomo accede all'Ereignis, ma in quanto ascoltatore, nel modo del rispondere: «Il dire dei mortali è *rispondere* (*das Antworten*). Ogni parola che si pronuncia è sempre *risposta*: un dire di rimando, un dire ascoltando».[4] Si parla, in verità, ascoltando; la parola nasce dal silenzio, dal rispondere a un appello che ci prece-

de e che è il Dire originario. Si parla corrispondendo, lasciandosi prendere più che (o prima che) prendendo o comprendendo. L'essenza del parlare è abitare il linguaggio, dimorare nella casa dell'Essere. È superata così la concezione strumentale del linguaggio e il senso dell'appropriazione, che lo attraversa e che è proprio anche delle scienze del linguaggio e della comunicazione. È superata l'idea stessa di avere una concezione del linguaggio; si tratta piuttosto di fare esperienza del linguaggio o di abitare, appunto, il linguaggio, perché, in fondo, «è il linguaggio stesso che si fa parola».[5]

Heidegger, dopo aver notato che il nostro parlare quotidiano, mentre ci permette di discutere e di accordarci sulle cose, rinvia a un «linguaggio che *non* si fa parola» ma che «si trattiene piuttosto in se stesso», si chiede: «Ma dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola?». La risposta: «Pare strano, ma là dove noi non troviamo la giusta parola per qualche cosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta e ci entusiasma. Quello che intendiamo lo lasciamo allora nell'inespresso e, senza che ce ne rendiamo pienamente conto, viviamo attimi in cui il linguaggio, proprio il linguaggio, ci sfiora da lontano e fuggevolmente con la sua essenza». Il dire una tale esperienza è nel segno del dono. «Quando si tratta di portare alla parola qualcosa di cui mai ancora si è parlato, tutto sta nel vedere se il linguaggio farà dono della parola appropriata o se, invece, la negherà».[6] Questo modo di sentire ha portato Heidegger ad avvertire tutto il valore della parola poetica, parola che dice lasciando dire il Dire originario, anzi addirittura ad affermare che «poeticamente abita l'uomo».[7] Non solo la parola è ricondotta alla poesia, ma il pensare stesso è, in qualche modo, ricondotto al riconoscere o al ringraziare: il *denken* si fa *andenken*.[8]

Il comprendere è qui diventato (o è stato ricondotto a) un lasciarsi prendere; il parlare è diventato un abitare. L'interpretare, più che questione di spiegazione o di comprensione (che pure non sono escluse), è divenuto questione di abitare un luogo: il luogo da cui un testo parla, il luogo del darsi (e dirsi) nascondendosi (ritraendosi) dell'evento.[9] L'abitare un luogo è decisivo nell'interpretare ed è, forse, più che interpretare. Dà luogo a una ermeneutica non troppo preoccupata della continuità o della comunanza (culturale, di linguaggio, ecc.). Anzi, la differenza culturale e di linguaggio (tra due persone diverse per cultura, tra noi che viviamo nell'oggi e un testo antico) può essere una risorsa. Il luogo del linguaggio, luogo dell'evento che si dà e si ritrae, che si dà perché si ritrae, è luogo della differenza, della *differenza ontologica*, se vogliamo dirlo ancora con Heidegger.[10]

Il luogo del linguaggio, luogo dell'evento che si dà e si ritrae, che si dà perché si ritrae, è luogo della differenza.

Un linguaggio più articolato nella differenza è, forse, più fedele alla trascendenza; permette anche di comprendere meglio l'esperienza religiosa, che è esperienza al di là o al limite della comprensione. A condizione di abitare il luogo dell'evento, luogo appunto al di là del comprendere. Il linguaggio religioso troppo preoccupato di accorciare le differenze, che si gioca molto ad esempio sul *fare sintesi* o *integrare* (fede e vita, messaggio religioso e esperienza...), forse, riconduce la trascendenza alla nostra esperienza. Ma anche un approccio al testo

sacro con l'eccessiva preoccupazione di avvicinarlo a noi, e di condurlo velocemente nell'orizzonte della nostra comprensione, può tradire il senso stesso della Sacra Scrittura e del nostro incontro con essa.[11] Più che l'avvicinare è in gioco il lasciarsi avvicinare o il lasciarsi raggiungere.

Abitare il luogo, creato dal ritrarsi dell'evento,[12] implica un prendere posto, ma nella *resa* all'evento; implica la liberazione dalla sete di possesso; implica l'imparare ad abitare le parole, più che a possederle: abitandole nel silenzio e nell'ascolto, a poco a poco, emergono i significati più nascosti e segreti.[13] Implica anche un abitare insieme agli altri il linguaggio. Anzi, il parlarsi, la comunicazione reciproca sono da ricondursi al dimorare insieme nel Linguaggio. Afferma ancora Heidegger, quasi evidenziando una progressività verso la verità della comunicazione umana: «Parlare l'uno all'altro significa: dire l'un l'altro qualcosa, mostrare reciprocamente qualcosa, credere scambievolmente a ciò che è stato mostrato. Parlare l'uno con l'altro significa: dire insieme di qualcosa, mostrare reciprocamente ciò che la cosa chiamata in discorso, viene nel discorso dicendo di sé, ciò che essa di per se stessa porta all'evidenza».[14]

Ma il parlarsi è del tutto riconducibile a questo camminare insieme nell'apertura all'evento? E il senso dell'apertura o della resa all'evento rende conto di tutta la ricchezza del linguaggio umano?

3. IL LINGUAGGIO RELIGIOSO NELL'ORIZZONTE DELL'ETICA: PARLARE DINANZI AL VOLTO D'ALTRI

Il linguaggio ha sempre una dimensione comunicativa e relazionale. Quando si parla, si parla, certamente, di qualcosa, ma soprattutto si parla sempre a qualcuno. La parola, la scrittura, ma anche i gesti, gli atteggiamenti, la corporeità stessa, ci mettono in relazione con gli altri. Ogni messaggio verbale o non verbale, che accogliamo o inviamo, si inscrive nella relazionalità. Anche quando siamo soli, per riflettere o per scrivere, quello che facciamo non ha solo il senso di espressione del nostro pensiero, ma ci mette già in una certa relazione con altri ed è già un debito nei confronti di altri. Le nostre esperienze comunicative hanno talvolta il carattere della relazione diretta e ravvicinata. Altre volte sono più indirette, ad esempio attraverso una lettera o un e-mail. Altre volte ancora sono molto mediate e hanno interlocutori non chiaramente identificabili: attraverso i giornali, la televisione, internet entriamo in relazione con gente lontana, mai conosciuta; un nostro scritto andrà in mano a persone mai viste. Eppure una comunicazione è sempre riconducibile (deve esserlo, almeno idealmente) a dei soggetti che comunicano, al rapporto di soggetti tra di loro, di un io con un tu.

Ogni messaggio verbale o non verbale, che accogliamo o inviamo, si inscrive nella relazionalità.

Forse tener vivo il senso umano della comunicazione, nel mondo della globalizzazione della comunicazione o della globalizzazione informatica o attra-

verso l'informatica, significa tener vivo il primato delle individualità, dei soggetti. Dietro l'anonimato di una fonte di informazione ci sono dei soggetti; così, anche i destinatari di campagne informative sono sempre, in definitiva, singoli soggetti. Non farsi travolgere dall'anonimato e ricondurre le relazioni mediate (e mediatiche) alla centralità e insostituibilità della relazione dell'uno all'altro, è oggi compito particolarmente importante. La comunicazione è sempre, in fondo, comunicazione di uno a un altro; e la sua umanità implica una sorta di *esposizione*.

Nella relazione ravvicinata può emergere la profondità e l'umanità della comunicazione. Emerge non solo il *che cosa* della comunicazione; non solo la reciprocità dell'interazione o il camminare insieme nel mistero della vita. Emerge anche una dimensione etica, non soltanto nel senso che ciò che diciamo o ascoltiamo, con le parole o al di là delle parole, fa riferimento a posizioni di valore in rapporto alla vita, è presa di posizione su ciò che è bene e male o su ciò che si ritiene tale; non soltanto perché quanto diciamo all'altro può avere ripercussioni positive o negative su di lui. La dimensione etica emerge più radicalmente come rottura del primato dell'idea o del *che cosa* si comunica, per il sopraggiungere improvviso di una sorta di *faccia-a-faccia*. Non sono più uno che parla di qualcosa all'altro; mi ritrovo, come se si aprisse un orizzonte ulteriore che si impone da sé, *responsabile* dell'altro. Non sono più di fronte a un'idea, ma, magari proprio mentre è in atto una circolazione di idee, sono *in faccia all'altro* e, di colpo, nella possibilità di rispondere o non rispondere al suo appello, nel *dilemma* di poterlo accogliere o non accogliere, di poterlo amare o odiare, di poter servire la sua vita o dargli, in qualche modo, la morte. L'orizzonte del messaggio diventa di colpo irrilevante, è messo fuori gioco. È come se si rompesse l'orizzonte del comprendere e subentrasse il primato di un io tirato fuori dall'anonimato e esposto all'altro, legato, come assoggettato, al bisogno e insieme all'appello dell'altro; come se – appunto – subentrasse, come prioritario e più umano, l'orizzonte etico della comunicazione. Un'etica senza riferimento a leggi etiche, ma legata alla profondità o alla sincerità della relazione umana. Un'etica che è, appunto, orizzonte: un misterioso ma imperioso legame di fraternità o di prossimità o di responsabilità, che, al di là di un'idea o di una legge, esplode (sopraggiunge) e si impone dal cuore stesso della comunicazione e della relazione.

Tener vivo il senso umano della comunicazione, significa tener vivo il primato delle individualità.

L'appello non è situato nel mistero della vita ma proviene dall'altro, dal suo *volto*. Con l'aiuto di Lévinas e della sua fenomenologia dell'*alterità* e del *volto d'altri*, possiamo seguire questo appello dell'altro, che è allo stesso tempo l'esposizione dell'io all'altro, anzi che può essere colto solo nell'esporsi dell'io.[15] Proprio per questo non si tratta dell'affermazione di un principio morale o della semplice affermazione dell'importanza dell'altro, ma si tratta di un cammino di profondità e di radicalità dell'esperienza della soggettività, che improvvisamente si ritrova come *assegnata all'altro*, per un richiamo che la sua coscienza non produce, ma subisce. Tutto avviene di colpo, in un istante che passa subito ma che lascia il segno e che, più che inscri-

versi nella progettualità del soggetto, spiazza la progettualità e, più che inserirsi nel tempo cronologico, sembra quasi sopraggiungere al di là del tempo misurabile e progettabile.

Nella relazione con qualcuno, fatta di un andirivieni di messaggi e di emozioni, fatta anche di precompresioni non solo sui temi del dialogo, sulla *cosa* in questione, ma anche proprio sull'altro, può capitare d'improvviso che mi giunga un bisogno dell'altro, mai avvertito prima e a cui io soltanto posso rispondere. Può capitare che mi giunga la sua povertà, la sua vulnerabilità, o anche la sua ricchezza umana, che mi mette subito nell'alternativa – da cui non posso sottrarmi – di accogliere o non accogliere, fare o non fare. Ciò che mi sopraggiunge, infatti, è nella forma di un imperativo e, se pur connesso con la comunicazione, si situa come in una corrente di umanità che precede la relazione sul piano della coscienza e della reciprocità della comunicazione, e in cui emerge un legame di responsabilità o di prossimità, non scelto da me ma che si impone da sé. Non è un principio che si impone ma è, appunto, il volto d'altri. È l'altro in quanto *altri*, in quanto cioè supera e rompe la mia idea di lui;[16] in quanto si impone da sé, non perché la mia libertà glielo concede; si impone al di là della sua stessa coscienza di imporsi o di sconvolgermi; anzi, si impone per la sua povertà, per la sua nudità. Si tratta di un'epifania, che è oltre la coscienza e la libertà dell'altro e di me stesso. È *l'epifania del volto*.[17]

Il volto è il luogo – ma è luogo oltre il fisico e oltre il sensibile – in cui l'altro si erge nella sua unicità e, allo stesso tempo, in cui si rivela tutta la sua signoria e tutta la sua vulnerabilità. In questo ergersi il volto *parla*. Ma parla al di là delle parole e della coscienza, e parla solo all'io in-faccia-al-volto. È lui che parla ma solo io posso essere la cassa di risonanza della sua parola-appello. Dal volto d'altri parte come un comando; è come una scrittura – a lui stesso ignota e che lui non vede. L'ingiunzione è: «Tu non ucciderai»;[18] ed è allo stesso tempo: "Tu mi amerai", "Tu sei responsabile di me"; "Tu, in quanto te stesso, sei responsabile di me"; "Tu non sei libero ma sei assoggettato a me"; "La mia vita dipende da te", "Tu sei nel dilemma di darmi vita o morte". Non è un comando violento, perché l'altro me lo lancia al di là della sua coscienza. Anzi il comando si erge a volte dentro una situazione di sfiducia dell'altro in se stesso, una situazione in cui non si sente nemmeno degno di chiedere aiuto. Mi lancia l'appello al di là delle sue idee, della sua cultura, dei suoi atteggiamenti nei miei confronti. Il comando poi risuona solo in me. In realtà risuona come richiamo di verità e di umanità nel cuore della mia soggettività; come un appello che viene dall'altro, ma che è, insieme, nel cuore di me stesso, come se potessi essere me stesso solo rispondendo all'altro e, quindi, in definitiva, grazie all'altro. È il richiamo di alterità nel cuore dell'identità. È l'identità come accoglienza. È come se il proprio sé sopraggiungesse non a partire da una progettualità o dalla preoccupazione di sé, ma per dono di altri.[19] Come se, prima della libertà e della progettualità (un prima, più che cronologico, di senso, di verità o di sincerità di umanità), si desse un assoggettamento, che è però liberante, e un riceversi in dono.

Il volto è il luogo in cui l'altro si erge nella sua unicità. In questo ergersi il volto parla.

L'ingiunzione dunque, in quanto misteriosamente *scritta* nel volto dell'altro e

nel cuore di se stessi, è ingiunzione di umanità, di pace, di rapporti fraterni, non fondati su una legge positiva, né su una fede religiosa, né su qualunque proclamazione dei diritti e doveri dell'uomo, ma sulla sincerità dell'umanità. Come se una scrittura e una condizione di creaturalità ci precedessero. Come se solo in rapporto a questa scrittura e a questa condizione acquistassero senso le codificazioni positive dei diritti, di un codice etico, di una fede religiosa. Giungiamo qui al cuore o al radicamento umano della comunicazione. Comunicare è, radicalmente, rispondere o non rispondere all'altro, amare o odiare, accogliere o non accogliere, dare la vita o dare la morte. E ciò non a partire da una qualche idea etica, politica o religiosa, ma nella *rottura* dell'idea. Certo, questa rottura, o questo sopraggiungere dell'orizzonte etico, avviene mentre circolano idee e mentre si agisce in conformità a codici etici e, magari, a princìpi religiosi, che rimangono importanti e che guidano una progettualità e una comunicazione umana. E, tuttavia, se non sopraggiunge la rottura del primato dell'idea, si apre il campo dell'ideologia e la possibilità della disumanità, della violenza, dell'uccisione, proprio in nome di idee (politiche, etiche o religiose).

Questa possibilità è tutt'altro che remota e si manifesta non solo in situazioni eclatanti, ma anche nelle situazioni più ordinarie e meno sospette. Tanta violenza attraversa le relazioni interpersonali. Tanto spesso un'idea, un principio, o la mentalità per cui il capire le cose e le persone precede il fare e la qualità delle relazioni, serve solo a nascondersi, a non esporsi, a fuggire il faccia-a-faccia, a fuggire l'appello che è in se stessi; a fuggire, cioè, da se stessi.

Il nesso tra l'esperienza religiosa e la duplice possibilità della violenza o della pace, è un filo conduttore della ricerca di R. Girard, che ruota attorno alla teoria del *capro espiatorio* o del *mimetismo* del capro espiatorio; essa coglie un meccanismo umano fondamentale. Cerchiamo di esprimerlo, più che inseguendo la teoria di Girard, a partire dalla radicale chiamata della soggettività all'esposizione all'altro, che abbiamo descritto. Se i rapporti umani sono sempre in un'alternativa (pace o violenza, umanità o disumanità, accoglienza o rifiuto), quando prevale la disumanità, quando, cioè, il soggetto non si espone, una specie di necessità di sopravvivenza rende necessaria una sorta di autogiustificazione: bisogna rifugiarsi in un'idea, bisogna poter colpevolizzare l'altro, bisogna trovare degli alleati contro qualcuno. In altre parole: una mancata accoglienza non passa indenne nei rapporti umani; il prezzo umano da pagare è il prodursi e il rafforzarsi di meccanismi che tendono a nascondere il volto dell'altro, che tendono a far prevalere sempre l'ottica delle ragioni esterne alle persone, ottiche oggettivistiche, ragioni generalizzate, ragioni giustificative anonime, che in realtà aiutano a sopravvivere all'incapacità di amare e canalizzano l'odio per l'altro: lo rendono ragionevole attraverso modalità sempre più sofisticate. Dinamiche di questo tipo sono cariche di violenza, e hanno bisogno di creare sempre vittime in realtà innocenti, di scaricare tensione su qualcuno che faccia da capro espiatorio; attivano processi di emarginazione nei

Comunicare è, radicalmente, rispondere o non rispondere all'altro, amare o odiare, accogliere o non accogliere, dare la vita o dare la morte.

confronti di chi è, anche inconsciamente, sospettato di minacciare il sistema. Le esecuzioni avvengono in mille modi, anche molto sofisticati, al riparo di buone ragioni e in nome di grandi valori.

Secondo Girard la logica di mimetismo del capro espiatorio attraverserebbe i rapporti umani e società intere. E tale logica persecutoria sarebbe attaccata nel vivo dai Vangeli. Gesù, infatti, non entra in questa logica, anzi la rompe e in tal modo rende manifesta tutta la carica di violenza della cultura e la vacuità della risposta alla violenza con la violenza. Egli apre una nuova possibilità di umanità scegliendo di mettersi dalla parte della vittima, ponendosi con l'amore oltre il sistema dell'odio e annunciando che «il vero Dio non ha niente a che vedere con la violenza».[20] Il racconto della passione di Gesù è il compimento di tutto: le potenze perverse si manifestano al massimo e rivelano tutta la loro malvagità e vacuità salvifica; la via nuova di Gesù manifesta la sua carica salvifica. Il fatto che la passione sia raccontata con tante citazioni dall'AT, non è per cercare autorità, ma è per collegarsi a una tradizione che dà voce alla vittima.[21]

Secondo Girard, questa novità e originalità dei Vangeli non è ancora stata colta. Anzi, in questo «anticristiani e cristiani si assomigliano»: «hanno la stessa concezione dell'originalità». Tutti costoro non colgono una cosa importante: «Si può parlare dello stesso assassinio senza parlarne allo stesso modo. Se ne può parlare come ne parlano gli assassini e come ne parla non una vittima qualsiasi, ma quella vittima incomparabile che è il Cristo dei Vangeli». Ciò che conta è proprio «questa assenza totale di complicità positiva o negativa con la violenza, affinché possa rivelarsi sino in fondo il sistema della sua rappresentazione, il sistema di ogni rappresentazione al di fuori dei Vangeli stessi». Molto spesso i cristiani, cercando nel Vangelo altre cose rispetto ai miti, piuttosto che l'altro punto di vista sulla violenza, in realtà «ri-sacralizzano la violenza desacralizzata dal testo evangelico».[22]

Al di là della correttezza dell'interpretazione sulla vicenda di Gesù, l'intuizione del nesso tra religione e violenza, ma anche tra religione e vera pace, dà da pensare. La pace e/o la violenza non sono, per così dire, consequenziali alla verità religiosa; ma l'esperienza religiosa si situa già in un dilemma, per cui siamo già dentro un sistema di rafforzamento dell'odio e della violenza o fuori sistema, nella logica del rispondere con l'amore all'odio e del farci carico noi del peso dell'altro piuttosto che darglielo. Ma, perché ciò non sia una teoria sulla religione o sulla violenza o sulla pace, è necessario ricondurre il meccanismo a quel dilemma tutto personale dell'esposizione all'altro e, potremmo dire, all'alterità nel cuore di se stessi, condizione di accesso alla vera umanità nostra e dell'altro. E ci dev'essere un intimo rapporto tra il comprendere Dio e questo dilemma che abita il cuore dell'uomo. Non solo nel senso che l'accoglienza dell'altro è il segno o una conseguenza dell'acco-

Tanto spesso un'idea, un principio, o la mentalità per cui il capire le cose e le persone precede il fare e la qualità delle relazioni, serve solo a nascondersi, a non esporsi, a fuggire il faccia-a-faccia, a fuggire l'appello che è in se stessi.

glienza autentica e, quindi, in definitiva, di una comprensione o presa di coscienza autentica del messaggio di fede o dell'iniziativa di Dio; nemmeno solo nel senso che l'amore del prossimo è un contenuto e un comandamento fondamentale all'interno della Scrittura e della Rivelazione cristiana; nemmeno perché la religione coinciderebbe con l'amore, in una sorta di appiattimento della Rivelazione sull'etica. La questione è, più radicalmente, che la possibilità di comprendere qualcosa di Dio e della Rivelazione è intimamente connessa con la necessità che l'uomo viva la sincerità della sua condizione umana nella responsabilità e nella creaturalità, nella resa a un legame agli altri, che ci precede, e nell'accoglienza di se stessi come dono.

La questione della comunicazione religiosa si è trasformata così da questione di comprensione a questione di *sincerità*, di *coraggio alla resa*. È divenuta questione del posizionamento dell'uomo, in rapporto agli altri e, allo stesso tempo, in rapporto a se stessi.

4. IL LINGUAGGIO RELIGIOSO NELL'ORIZZONTE DEL DONO: PROFEZIA E RADICAMENTO NELLA CONVERSIONE

La parola che diciamo viene da noi stessi. È proprietà nostra ed esprime, in certo modo, un potere su ciò che ci circonda. Attraverso di essa dominiamo le cose, controlliamo le situazioni, ordiniamo la realtà, affermiamo noi stessi. Nel racconto biblico delle origini la signoria dell'uomo sugli animali si esprime attraverso la parola e in particolare attraverso l'imposizione del nome (Gn 2,19-20). A ciascuno degli animali, che sfilano dinanzi a lui, Adamo dà un nome. Come sottolinea bene J.-L. Chrétien, è come se gli animali salissero già su un'arca prima ancora che su quella di Noè.[23] La parola li raccoglie, fa sentire loro il dominio dell'uomo, da esercitare, certo, secondo la Genesi, non in modo assoluto, ma nel nome di Dio. La parola è esercizio di potere anche nei confronti degli altri. Può accoglierli o ferirli. È proprio nell'orizzonte etico – come abbiamo visto – che la parola manifesta tutta la sua forza, il suo potere. Dinanzi al volto d'altri la parola può accogliere o uccidere, senza altre alternative. Ma, in realtà, accogliere significa lasciarsi parlare e uccidere significa non lasciarsi parlare, fuggire un appello o tentare illusoriamente di fuggirlo, di metterlo a tacere. Misteriosamente una parola precede la nostra parola. È proprio vero che abitiamo le parole; esse ci vengono donate come un'arca su cui salire.

La parola che diciamo viene da noi stessi. È proprietà nostra ed esprime, in certo modo, un potere su ciò che ci circonda.

La parola stessa che, a prima vista, ci appartiene di più e che dice la nostra identità, il segreto di noi stessi, e cioè il nostro nome, in realtà non ci appartiene: ci è stato dato. Esso evoca l'esperienza – passiva, totalmente subita – di essere stati chiamati, prima ancora di nascere. Tradisce che l'essenziale di noi stessi è avvenuto senza di noi; è preceduto da

una parola o da una chiamata. Quando dico: "Io mi chiamo", dico in realtà: "Io rispondo al nome di...". Io da sempre, da quando mi ricordo, e da quando non è in mio potere di ricordarmi, rispondo...[24] Una parola ci precede. La parola dice il nostro potere ma è, allo stesso tempo, la smentita radicale del nostro potere.

Noi diciamo una parola tutta nostra ma, paradossalmente, tutta donata a noi. La nostra parola è radicalmente parola di risposta. Quando parliamo rispondiamo. Anche quando l'appello non ci è chiaro o non è chiaro da dove viene o rimane sopito. La radicalità della relazione con l'altro, sopra evidenziata, mostra il primato dell'appello dell'altro, che pure risuona soltanto nella risposta dell'io. È paradossale: l'appello è primo ma risuona soltanto mentre rispondo. La prima risposta è volgere lo sguardo alla chiamata; è una specie di "Eccomi", che è forse la nostra parola più propria. Ma questo "Eccomi", che pure parte da me, che pure è la mia parola più vera e più sincera, tradisce che sono un chiamato; testimonia una parola che attraversa come controcorrente la mia parola e la rende parola accogliente, accoglienza che si fa parola, parola, appunto, di risposta. L'essenza del linguaggio, quindi, emergerebbe nel rispondere e il rispondere testimonierebbe il primato dell'appello.

Se è così, la mia parola non è solo parola di risposta ma è anche parola donatami dall'altro; parola detta all'altro ma parola suscitatami dall'altro. È l'altro che mi dà la parola. Parlo in verità grazie ad altri. Mentre rispondo, ricevo in dono il senso del mio parlare, in realtà ricevo in dono me stesso; la mia identità, il mio potere, il mio essere soggetto di parola sono radicalmente nel segno del dono. L'esposizione di risposta all'appello dell'altro è una sorta di esodo, è perdita di sé, ma possibilità di ricevere in dono proprio se stessi. Rispondere esponendosi all'appello è rischio e possibilità di essere raggiunti da una parola di dono, da una sorta di rinascita alla vita.

Ma questo esodo o questa identità perduta e ritrovata per dono – il cui luogo è l'io o il sé, o il sopraggiungere del sé nel perdersi dell'io – non ha solo un significato etico. Ha anche il significato di resa dell'io ad un'alterità che abita il cuore stesso dell'io, o che chiama (anche qui un appello e un dono) nel cuore dell'identità. Si dà come un doppio rinvio: l'appello dell'altro mi rinvia a dar ascolto all'appello dell'altro in me; la resa all'alterità che abita l'identità mi rinvia all'ascolto del grido del fratello. C'è un misterioso legame tra l'essere assegnati al fratello e la condizione di creaturalità, tra la fraternità e il non essere, in fondo, proprietari nemmeno di se stessi. L'io è come radicato su una terra non sua, terra donata; paradossalmente terra sua ma affidatagli in dono. Ed è come se nella memoria dell'io – quella memoria che è più grande del ricordo e che lo precede – risuonasse la parola: "Ricordati, non dimenticare". Ricordati che una parola ti precede, ricordati che quando dici "Io" lo dici per dono. Non dimenticare. Siamo come tra due fuochi: l'appello dell'altro e il monito nel cuore di sé. Ma appello e monito, se pure contestano radicalmente la proprietà, nascondono un dono, una parola di promessa, che riguarda il proprio sé: la possibilità, che pure passa attraverso un effettivo rischio, di riceversi in dono. In certo modo, chi si

L'essenza del linguaggio, emergerebbe nel rispondere e il rispondere testimonierebbe il primato dell'appello.

perde può paradossalmente ritrovare se stesso; ma senza garanzia previa, al di là di qualsiasi calcolo. Nel rischio della gratuità e, *eventualmente, per dono.*

Se il senso dell'io è la disponibilità alla perdita – non per autolesionismo ma, positivamente, per una resa all'amore e al dono – la mia parola più vera o sincera è parola *alterata*, in quanto situata nella resa, nell'alterità che irrompe nel cuore dell'identità; è parola mia ma che dice altro, perché viene da altro. È parola *ispirata*, parola più grande di me, parola che dice il dono, che supera la mia coscienza di dirlo e la mia stessa coscienza di parlare. La parola è ispirata quando la dico senza volerla dire, quando viene dall'altro in me. La parola più grande che possiamo dire agli altri è la parola non detta da noi, anzi *detta da noi ma non da noi.*

Qui è forse il senso della *profezia*. Profezia è parlare di una parola non propria, che pure è propria; è parlare a nome di un altro; non come strumenti passivi di una parola che ci sovrasta, ma a partire dalla parola altra che abita in noi stessi. Il profeta non parla a partire dalla sua coscienza, dal suo io; non sa di essere profeta; dice senza sapere cosa dice; dice al di là della coscienza di ciò che dice.[25]

La parola profetica è quindi parola ispirata. È appunto parola che sopraggiunge come dono, per colui stesso che la dice. L'ispirazione è l'interruzione del discorso continuato che trova unità nel suo tema e quindi nella coscienza, nell'io che comprende, nel possesso dell'io. E l'interruzione, che pure dà senso al parlare, è al di là del parlare di coscienza; è per un sopraggiungere che ha a che fare con un'esposizione etica e un riceversi in dono, che sono *più* che coscienza. Il parlare, che pure si riprende dall'interruzione, che pure è parlare sensato e di coscienza, rimane continuamente esposto all'ispirazione o profezia, anzi vive, in definitiva, di essa.

Il parlare interrotto è il parlare dell'io, ma dell'io pronto all'esposizione e al ribaltamento dell'"eccomi"; dell'io che si ri-prende, che si rialza come da una caduta. Il senso del parlare, il senso dato dall'io, è come continuamente contestato o – positivamente – richiamato al terreno del dono. Parlare sarebbe articolare il senso di qualcosa sul ritmo di un appello e di un dono che precedono il parlare e che disarticolano il parlare. Il luogo di questo parlare articolato e, allo stesso tempo, paradossalmente disarticolato, è l'io, o precisamente: l'io-chiamato, l'io-riceventesi-in-dono, l'io che si progetta, certo, ma anche l'io contestato e chiamato proprio nel cuore del suo progettarsi. È in rapporto a questa interruzione che ha senso il linguaggio religioso.

Ricordati che una parola ti precede, ricordati che quando dici "Io" lo dici per dono.

Il linguaggio religioso è dunque linguaggio interrotto, linguaggio sensato ma esposto all'interruzione; ed è pure in rapporto a questa interruzione che può avere senso parlare di rivelazione o di esperienza religiosa nel segno della rivelazione. Una rivelazione si ode in queste interruzioni, come se una parola altra si infiltrasse in una fessura e avesse bisogno di essere subito ripresa. Viene ripresa mentre se n'è già andata, ne rimane l'eco. In questa interruzione acquista senso ogni discorso su Dio e ogni interpretazione dei segni di un di Dio che ha già parlato. In questa interruzione acquista senso l'interpretazione della Scrittura che racconta l'operare di Dio. Senza l'interruzione, senza un *posizio-*

namento del discorso religioso sensato (di coscienza) sulla *deposizione* (di alterità e di dono) dell'io, il discorso sulla Rivelazione e su Dio mancherebbe del terreno in cui può significare. Sarebbe un sentito dire, un detto o già detto che non dice più. Il discorso sulla Rivelazione deve situarsi nel discorso della rivelazione che si dice. Il detto ha bisogno del dire di esposizione e di sincerità, al di là del detto. L'al di là del detto non è un altro detto, ma è il dire vivo che dà senso ad ogni detto, antico e nuovo. L'ermeneutica religiosa, che vive di questo movimento dall'antico al nuovo e dal nuovo all'antico, trova il suo senso nell'esposizione o nella sincerità, al di là dell'ermeneutica; essa, nella misura in cui vuol mediare non il parlare su Dio ma il parlare di Dio, ha la sua forza nell'io vivente, precisamente nell'io ribaltato, interrotto, chiamato, riceventesi in dono, perché questo è il luogo dell'*eventuale* parlare di Dio.

Ne risulta qualcosa di paradossale. Il parlare di Dio è assolutamente un evento per l'uomo, ma Dio parla attraverso l'uomo. L'uomo è raggiunto dal parlare di Dio proprio mentre risponde, mentre vi risponde. Afferma Lévinas: l'uomo è, «allo stesso tempo, colui a cui la parola è detta ma anche colui per il quale vi è Rivelazione. L'uomo sarebbe il luogo in cui passa la trascendenza».[26] Dio parla a chi può intenderlo, a chi lo sta già intendendo. In effetti, nell'esperienza religiosa si dà la possibilità paradossale di intendere senza intendere (cf Mt 13,13-14) e il darsi di una rivelazione in certo modo a chi già la conosce, a chi già si fa luogo della rivelazione: «a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha» (Mt 13,12).[27] La Parola di Dio la si intende mentre la si fa. Afferma il popolo di Israele: «Faremo e ascolteremo» (Es 24, 7); è paradossale: si fa quello che si ascolterà, quello che non si sa ancora.[28] Si ascolta, si comprende il contenuto della Parola, mentre già si risponde, mentre si è già in sintonia; purché ci sia la disponibilità dell'io a posizionarsi o, più precisamente, deposizionarsi sulla giusta lunghezza d'onda.

Si può essere in rapporto con lo stesso avvenimento della storia della salvezza, con lo stesso messaggio, con la stessa Scrittura o con la stessa traccia di Rivelazione, ma si possono udire parole diverse. Non solo ci possono essere interpretazioni diverse ma, più radicalmente, si odono parole diverse. In ciascuna di queste tracce, al di là delle diverse interpretazioni e al di là della stessa logica dell'interpretare, si nasconde una parola antica e nuova, già detta ma ancora da dirsi, e che può dirsi solo nell'io che già la riconosce, che già abita la traccia.[29] Si produce, ancora nella logica del dilemma, o il parlare di Dio o il parlare dell'uomo; o un parlare in nome di Dio o un parlare in nome di se stessi, anche se si parla di Dio. A questo dilemma nessuno può sfuggire. E il dilemma si ripropone sempre, non dà pace, non permette di fermarsi. Il parlare secondo Dio è sempre e necessariamente esposto a trasformarsi in sentito dire. E il parlare su Dio può essere sempre spacciato per un parlare secondo Dio. In realtà il sentito dire, il detto, ciò che si dice, ha il suo luogo di significazione in un io che sta già rispondendo e, quindi, riconoscendo l'appello.

Il senso del parlare, il senso dato dall'io, è come continuamente contestato o – positivamente – richiamato al terreno del dono.

Commentando il quadro del Caravaggio della *Vocazione di S. Matteo* (della Chiesa di S. Luigi dei Francesi a Roma) Marion nota come sia messa in scena la priorità del rispondere sul chiamare, o meglio del comprendere una chiamata mentre si risponde; è solo Matteo, col suo gesto di risposta, che rende visibile la chiamata; gli altri rimangono nell'indifferenza e nell'oscurità: odono senza udire, vedono ma non vedono.[30]

La questione del parlare di Dio è, quindi, in definitiva, questione del nostro rispondere o non rispondere, o del nostro essere o meno sulla lunghezza d'onda dell'agire e del parlare di Dio; è questione di giusta posizione, come quando, di fronte a certi quadri, solo da un particolare punto se ne può gustare la bellezza.[31]

Ma trovare la giusta posizione è più che un fatto intellettuale o anche esistenziale; è più che un cambiamento di posto, o lo spostamento di un io che rimane in potere-di. È, più radicalmente, de-posizione, ribaltamento, affidamento al di là del comprendere e del potere-di. È – per usare un termine dell'esperienza religiosa – *conversione*.

Conversione è una di quelle parole di cui Heidegger dice che l'uso può mettere in evidenza dei significati che oscurano quello più antico e più radicale.[32] Forse la conversione è stata ed è troppo compresa all'interno dell'orizzonte del comprendere. Conversione non è essenzialmente salto da una comprensione imperfetta ad una comprensione più piena di Dio; non è nemmeno il salto da una presa di coscienza su Dio alla pratica etica, liturgica, ecclesiale. Non è nemmeno, nel suo senso più radicale, passaggio da un modo umano di sentire la vita a un modo divino, secondo la fede. *Conversione è*, nell'orizzonte di alterità e di dono al di là del comprendere, decisione e insieme affidamento; è esodo; è esporsi al rischio di parlare all'altro lasciandosi parlare dall'altro; è una caduta da cavallo, dal cavallo del proprio potere e diritto; è reale rischio di perdersi, magari nella possibilità di ritrovarsi per dono.

Conversione è radicale sospensione di sé. La conversione quindi non è conseguente al parlare di Dio, ma ne è la condizione o l'in-condizione; è cioè il senza-condizioni dell'io, perché Dio possa parlare. A rigore, è una resa non perché Dio abbia già parlato e nemmeno in quanto attesa di udire Dio; è, in fondo, semplicemente la verità o la sincerità della condizione umana. È salto di umanità: dalla disumanità e falsità della proprietà e della violenza all'umanità (davvero umana) del dono di sé, della pace, del riceversi in dono o per dono. Il *per dono* e il *perdono* sono in misteriosa connessione con la conversione. L'accesso all'umanità vera e il rivelarsi di Dio sono pure in misteriosa connessione; dove misteriosa significa semplicemente l'al di là del comprendere, o ciò che è al di là dell'evidenza (e forse più evidente di ogni evidenza).

Il dire Dio piuttosto deve arrendersi al dirsi di Dio. E se c'è un problema, è problema tutto dell'uomo. Ed è problema di resa.

La conversione e il dirsi di Dio si intrecciano radicalmente. E il dire Dio non può che avere senso in questo intreccio. Un dire Dio che raggirasse la conversione sarebbe un'autoproclamazione da parte dell'uomo dei suoi diritti, anche nei confronti di Dio; sarebbe avere già un'immagine di com'è Dio e di come deve essere. Sarebbe, ancora una volta,

l'illusione di sostituirsi a Dio, tentazione antica e sempre nuova. Il dire Dio piuttosto deve arrendersi al dirsi di Dio. E se c'è un problema, è problema tutto dell'uomo. Ed è problema di *resa*.

[1] Un importante punto di riferimento è la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II sulla *Divina Rivelazione*. Si veda in particolare il n. 2.

[2] *Unterwegs zur Sprache*: è il titolo di una delle ultime opere di Heidegger; ed. it.: *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1973.

[3] Ibid., 210-211.

[4] Ibid., 205.

[5] Ibid., 128.

[6] Ibid., 128-129.

[7] L'espressione, ripresa da una poesia di Hölderlin, è il titolo di un suo saggio: «*...Poeticamente abita l'uomo...*», in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia 1976, 125-138.

[8] Si veda *Che cosa significa pensare*, in *Saggi e discorsi*, 90-91.

[9] Valorizzando il termine tedesco *Erörtern* (*discutere*), che si forma con *Ort* (che significa *luogo*), Heidegger imposta così il problema dell'essenza del linguaggio: «*Erörtern* il linguaggio non significa tanto riportare esso, bensì riportare noi, al luogo della sua essenza: convenire nell'Evento» (*In cammino verso il Linguaggio*, 12).

[10] Il pensiero della cosiddetta svolta heideggeriana è caratterizzato fondamentalmente proprio dal pensare la (o meglio: nella) *differenza ontologica*.

[11] P. Ricoeur ha chiarito bene, sulla scia di Gadamer e con riferimento all'ermeneutica biblica, il valore della distanza nel processo della comprensione del testo, a cui si collega una certa sospensione della soggettività (*La funzione ermeneutica della distanziazione*, in P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. di G. Grampa, Milano, Jaca Book 1989, 111-112).

[12] Heidegger indica spesso questo luogo con l'immagine della radura luminosa (v. ad esempio *In cammino verso il Linguaggio*, 202).

[13] Afferma Heidegger: «Proprio alle parole essenziali di una lingua accade che ciò che esse propriamente dicono cada facilmente nell'oblio, facendo posto al significato che si impone più immediatamente. Il mistero di questo processo, l'uomo non lo ha ancora pensato. Il linguaggio sottrae all'uomo il proprio parlare semplice e alto. Ma in tal modo il suo appello principale non diventa muto, solo rimane silenzioso. È vero che l'uomo tralascia di fare attenzione a questo silenzio» (*Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, 98).

[14] *In cammino verso il Linguaggio*, cit., 198.

[15] Il tema del volto è centrale nell'opera di Lévinas; si veda in particolare la sezione terza di *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff 1990, 201ss. Questo tema, tanto conosciuto quanto frainteso, viene spesso interpretato come l'affermazione di un principio etico o come negazione della soggettività. In realtà va compreso nell'ottica fenomenologica e della centralità della soggettività, tipica del pensiero di Lévinas. Per un approfondimento rinvio al mio *Quando Dio viene al soggetto. Il significato religioso del pensiero di Lévinas e la provocazione per la pedagogia religiosa*, presentazione di Z. Trenti, Roma, Armando 2003, 109ss.

[16] *Totalité et Infini*, 67 e 43.

[17] L'espressione ritorna molto spesso in Lévinas; esprime l'idea che il volto si presenta da sé imponendosi, per una irruzione, resistendo ad ogni tentativo di possesso. «Il volto si sottrae al possesso, ai miei poteri. Nella sua epifania, nell'espressione, il sensibile, che è ancora afferrabile, si muta in resistenza totale alla presa» (ibid., 215).

[18] Con queste parole viene espressa l'ingiunzione del volto da parte di Lévinas che evoca così la Scrittura (Es 20,13). Il *Tu non ucciderai* comunque viene dal volto prima che dalla Scrittura anzi, nell'ottica levinassiana, è precisamente dal comando del volto che prende articolazione e significazione la tradizione religiosa ebraica o tutta la tradizione che trova ispirazione nella Bibbia (*A l'heure des nations*, Paris, Minuit 1988, 128). Il comando del volto depone la forza dell'io (*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle 1991, 114). Esso poi va inteso non solo nel suo significato di interdizione ma anche nel significato positivo: «non è solo l'interdetto dell'assassinio ma è un appello a una responsabilità incessante riguardo ad altri» (*Les imprévus de l'histoire*, préface de P. Hayat, Montpellier, Fata Morgana 1994, 202).

[19] Su questa linea è la riflessione di J. Derrida sull'identità, che peraltro è debitrice a quella di Lévinas; si veda in particolare: J. DERRIDA - A. DUFOURMANTELLE, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, tr. di I. Landolfi, Milano, Baldini & Castoldi 2000.

[20] *Il capro espiatorio*, tr. di C. Leverd e F. Bovoli, Milano, Adelphi 1987, 293.

[21] Ibid., 165ss.

[22] Ibid., 199-202.

[23] *L'arche de la parole*, Paris, PUF 1998, 3.

[24] Sull'esperienza del nome in rapporto alla soggettività concepita come un riceversi in dono, v. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. di R. Caldarone, Torino, SEI 2001, 358-359. Si veda anche J. DERRIDA, *Il segreto del nome. Chöra, Passioni, Salvo il nome*, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Milano, Jaca Book 1997.

[25] E. Wiesel, riflettendo sulla figura di Elia, mette ben in luce l'identità paradossale del profeta: «Chi è profeta? Qualcuno che vede la gente com'è, e come dovrebbe essere. Qualcuno che è specchio del suo tempo, eppure vive al di fuori del tempo. [...] A volte c'è un aspetto teatrale in lui; sembra recitare una parte scritta da un altro. Eppure, per essere un profeta, deve scendere nelle profondità del suo essere. Per essere abitato o penetrato – o invaso – da Dio deve essere veramente, autenticamente se stesso. [...] Il profeta è allo stesso tempo un essere irritante e un semplificatore. Ciò che gli altri penseranno o sapranno, il profeta lo sa già; è il primo a saperlo. È la cassa di risonanza di Dio. Ma, a volte, è l'ultimo a sapere: Elia parlava e a volte non sapeva ciò che aveva detto, riferisce il Talmud» (*Cinque figure bibliche*, tr. di D. Vogelmann, Firenze, Giuntina 1988, 37-38).

[26] *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit 1982, 175.

[27] Cf l'interessante interpretazione che di questo versetto dà J.-L. NANCY, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. di F. Brioschi, Torino, Bollati Boringhieri 2005, 12-13.

[28] Stavolta ci scostiamo dalla traduzione della Bibbia di Gerusalemme («Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo»), che non rende bene il senso del versetto (cf S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una Teologia della Rivelazione*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005, 214).

[29] Sul senso, anche educativo, dell'abitare la traccia, rinvio al mio *Il recupero della memoria nell'educazione religiosa: la pedagogia della "traccia"*, in «Catechesi» 76 (2006) 1, 64-72; rinvio anche al mio *Decidersi per il dono. Su una traccia biblica: Elia e la vedova di Zarepta*, Villa Verucchio, Pazzini 2006.

[30] *Dato che*, 347-349. Su questo peculiare rapporto di chiamata e risposta, si veda anche J.-L., CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit 1992.

[31] È il fenomeno dell'anamorfosi, che lo stesso Marion richiama nell'ottica della fenomenologia del dono (*Dato che*, 150ss.)

[32] Cf *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, 98.

NOVITÀ

Giovanni Marchioni

ANIMARE IL GRUPPO DI CATECHESI

Strategie, tecniche, dinamiche dei gruppi di fanciulli, preadolescenti, adolescenti e giovani

Il libro cerca di essere un aiuto per catechisti ed educatori, una "cassetta degli attrezzi" che contiene spunti teorici e approfondimenti psicologici, strumenti operativi e tecniche di lavoro. Per far fronte alla distrazione dei ragazzi, al poco tempo a disposizione, alla sensazione di inadeguatezza spesso avvertita dai catechisti.

Pagine 162. € 10,00

ELLEDICI

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

LINGUAGGIO BIBLICO E COMUNICAZIONE DELLA FEDE. Una riflessione pedagogico-didattica[1]

Cesare Bissoli

«In principio era il Verbo» (Gv 1,1). L'ardita affermazione che inizia il quarto vangelo concentra nel mistero di Gesù Cristo quello che è l'assoluto distintivo della religione ebraico-cristiana: la Parola di Dio, dall'*archè* primordiale (del cosmo, dell'uomo e della storia) «Dio disse» (Gn 1,3) all'*escaton* del compimento: «Sì, verrò presto» (Ap 22,20).

Dentro questo quadro, veniamo a conoscere sia il contenuto generatore della fede, cioè la Parola di Dio che ha la sua eminenza nelle parole ed opere di Gesù, sia il mezzo indispensabile di trasmissione, vale a dire il linguaggio nella sua varietà di forme, sia la fonte di riferimento, la Sacra Scrittura, ovviamente proclamata dalla viva voce (ancora una volta la parola) della comunità credente.

Intento di questo articolo è di fissare l'attenzione sul secondo aspetto, il linguaggio, prima richiamando alcune nozioni generali (1) che hanno, o dovrebbero avere, spazio debito nei luoghi formativi. Citiamo qui globalmente il momento "scolastico" sia della catechesi che dell'IRC.[2] In secondo luogo, andiamo alla fonte del linguaggio ebraico-cristiano, la Bibbia, evidenziandone quella spina dorsale che è il simbolo (2). In terzo luogo, tenteremo un'esplorazione di un tema specifico: "come dire Dio" da parte del libro sacro (3), per concludere poi con delle indicazioni di ordine operativo (4).

«In principio era il Verbo» concentra nel mistero di Gesù Cristo quello che è l'assoluto distintivo della religione ebraico-cristiana: la Parola di Dio.

Entro l'orizzonte qui designato si può intuire la sporgenza pedagogico-ddattica di queste riflessioni, a beneficio sia di catechisti e figure analoghe, sia di insegnanti di religione.

Per ragioni di chiarezza e brevità procediamo secondo una sequenza logica di proposizioni concluse in se stesse (*Statement*).

1. ANNOTAZIONI GENERALI

1. L'apprendimento elementare (scolastico) è sempre "scuola" di linguaggio, comprendendo di esso due livelli: la *modalità di comunicazione* di un determinato contenuto (linguaggio come espressione: I livello); ancora più in profondità *la modalità di far essere* ciò che si comunica (linguaggio come evento antropologico: II livello). Il linguaggio è dunque rappresentativo ed implicativo, dice sempre qualcosa e provoca chi parla a dire qualcosa di sé, qualcosa segnato dal linguaggio di sé.

Accenniamo soltanto all'imponente costruzione filosofica contemporanea che, grazie in particolare a M. Heidegger, fa del linguaggio non solo il dirsi, ma il darsi e l'esserci della persona.

2. Il linguaggio è *facoltà dell'uomo verso l'uomo,* per cui costituisce una relazione interpersonale, il dia-logo. Il linguaggio è una cosa seria, vuole una eticità di base (v. J. Habermas) dove verità, chiarezza, autenticità, partecipazione del loquente e del recettore si intrecciano. Il contrario è la falsificazione del dato, la menzogna, l'equivocità, la spersonalizzazione, l'assenteismo.

3. Le diverse branchie del sapere, elaborate in *discipline della scuola* sono laboratori linguistici, ossia "luoghi" di rappresentazione ed autoimplicazione a riguardo di certi aspetti della realtà (umana) di tipo letterario, scientifico tecnologico, artistico...: le "discipline" appunto. Tutti questi aspetti afferiscono alla realtà dell'uomo nelle sue molteplici relazioni: in relazione al cosmo (homo faber), agli altri (homo socialis), alla vita (homo cogitans, homo ludens), nella sua apertura all'assoluto (homo religiosus).

4. A quest'ultima relazione appartiene il *linguaggio religioso.* Esso esprime una componente singolare dell'uomo; singolare perché si relaziona con un mistero di trascendenza, radicalmente asimmetrico, a prima vista a senso unico, dal basso all'alto, dall'uomo verso Dio. È linguaggio filosofico più o meno rigoroso (popolare e scientifico), istintivamente e intimamente inteso come percezione di possibilità di esistenza; sovente si fa invocazione a Qualcuno pensato superiore ("se ci sei, rispondimi").

Qui si situano i linguaggi delle varie religioni naturalistiche, non storiche, o meglio, vi rientra lo zoccolo naturalistico di ogni religione. La comunicazione e l'autoimplicazione possono essere molto intense, una sorta di eco di qualcosa che sfugge, per cui il linguaggio non si conclude come in un teorema, ma resta come freccia verso l'alto, aperto e in certo modo implorante, anzi suggestionato da un qualche presagio.

Il linguaggio è facoltà dell'uomo verso l'uomo per cui costituisce una relazione interpersonale, il dia-logo.

5. ... che *Dio venga incontro all'uomo,* come è nella religione biblica, per cui alla parola dell'uomo su di Lui e verso di Lui, corrisponde una parola di Lui (Parola di Dio) verso di noi, sicché ad entrambi, uomo e Dio, è dato di entrare in una relazione linguistica caratteristica, certamente asimmetrica, originata dall'al-

to, ma ricca di una comunicabilità quanto mai intensa, anzi decisiva per l'uomo (assume una valenza soteriologica: cf Mt 7,24-27).

Qui si innesta la necessità di una attenta esplorazione del linguaggio biblico, cioè di uomini e donne che questa singolare esperienza linguistica hanno fatto e depositato nello scritto biblico a favore di tutti i membri del proprio popolo, allargato nel NT a beneficio di ogni persona (cf il successivo punto 2).

6. In questo linguaggio che è ormai un dialogo, subentra una "variabile" quanto mai inaudita: la Parola di Dio si è fatta carne, *Gesù Cristo*, per cui Gesù Cristo diventa la mediazione essenziale e paradigmatica del linguaggio sia di comunicazione che di esperienza esistenziale, di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio. Il linguaggio si propone, nella religione ebraico-cristiana, come linguaggio di rivelazione *cristiana* (almeno nell'ottica del NT).

7. *Il linguaggio cristiano non è separato* e chiuso in se stesso (esoterico); tanto meno elimina gli altri tipi di linguaggio (naturale, laico), ma se ne avvale, per poter effettivamente comunicare. Anche per i cristiani, infatti, l'alfabeto, la grammatica per far discorsi religiosi è la comunicazione umana con le esigenze logiche, etiche e procedurali che gli si addicono, ad esempio la razionalità ("anche per Dio, due più due non fa... Dio, ma quattro") e il riconoscimento dell'autonomia di ogni linguaggio. Però ciò avviene in una prospettiva religiosa, nell'ottica cioè del senso ultimo; dunque con un linguaggio tendenzialmente profondo, di tipo filosofico, ma ancora di più di natura simbolica, corrispondente alla parola ineffabile pronunciata da Dio.

Il linguaggio religioso esprime una componente singolare dell'uomo, perché si relaziona con un mistero di trascendenza radicalmente asimmetrico.

8. Perciò quello cristiano è un linguaggio tanto naturale (culturale), quanto permeato dalle diverse forme del dirsi di Dio nella storia e poi codificato anche nella immutabilità dello scritto. Tale codice va dunque appreso nella sua identità più genuina: *è la Bibbia*.

2. IL LINGUAGGIO ALLA FONTE BIBLICA

1. Lo studio su questo argomento è amplissimo, giacché rappresenta veramente la "porta all'essere" della relazione Dio-uomo. Avvertiamo che lo *studio della Bibbia come letteratura*, è studio dell'attestazione diretta, imprescindibile e sempre attuale, odierna, sia della storia che racconta (e che non c'è più), sia del messaggio teologico (che vi è nascosto), sia per cogliere la massa imponente dei cosiddetti effetti postbiblici (che continuamente scaturiscono).[3]

2. Il linguaggio centrale ed unificante della Bibbia è *il linguaggio simbolico*. Annota il Ravasi: «In tutti i testi religiosi la via simbolica è uno strumento privilegiato per dire Dio, e questo è particolarmente vero per il linguaggio biblico».[4] Ci fermiamo perciò su questa specie di

linguaggio, pur riconoscendo altre vie linguistiche che gli sono subalterne, come la narrazione e la riflessione sapienziale.

Prima indichiamo la presenza dei simboli nella Bibbia e poi la loro interpretazione e valenza nella religione cristiana.

3. *La presenza.*

Nella Bibbia *il simbolo* ha in proprio di far intravedere le realtà misteriose alle quali si riferisce con parole velate, non potendone fornire delle chiare definizioni. Vi sono dei *contenuti maggiori* che determinano, raggruppandoli, i simboli più eminenti e li garantiscono come congrui.

Tra essi spiccano per fecondità simbolica, il Signore come unico Dio, una comunità storica che Dio ha costituito come suo popolo con le sue vicissitudini nella storia, la situazione unica di Gesù di Nazaret nella realizzazione del disegno di Dio.

Ora è il tempo di nominarli, sapendo che la Bibbia è piena di simboli («giardino dei simboli», Th. Eliot), ricordando però che la classificazione non è facile e quindi è diversa fra gli autori. Pierre Grelot[5] propone quattro categorie di simboli che sviluppa ampiamente:

a) *Simboli analogici*, presenti in tutte le religioni: sono quelli che si costituiscono per una certa analogia tra Dio e l'uomo. Nella Bibbia l'uomo è creato ad immagine di Dio (Gn 1,27), e quindi le relazioni degli uomini tra loro, segnatamente nella famiglia (padre, madre, fratelli...) e nella istituzioni sociali (giudice, re, maestro...) esprimono qualcosa di analogo in Dio rispetto all'uomo. Vengono in mente subito tanti esempi nella Bibbia, quali il linguaggio parentale e di esercizio dell'autorità che legano così strettamente il mondo di Dio e il mondo dell'uomo.

b) *Simboli mitici*: avvengono quando si devono raffigurare ambiti radicalmente inaccessibili all'esperienza umana in rapporto alle realtà religiose da esprimere.

Ricordiamo due campi, a partire dal mondo di Dio, espresso con esperienze di bene, di gioia, di vita, che ha la sua abitazione in alto, sul monte... e, agli antipodi, il mondo del male, significato da esperienze del male fisico, del male morale o peccato, che ha per suo habitat un luogo profondo, l'abisso, gli inferi, con il demonio e i suoi collaboratori e sofferenze di ogni tipo.

Il secondo campo riguarda la presentazione del tempo, con il classico binomio delle origini o dell'*archè*, con la simbologia di Dio come valente architetto, abile vasaio, raffinato giardiniere... (in forma per altro sobria rispetto all'Egitto, alla Mesopotamia, alla Grecia, dove prevalgono teogonie e teomachie), e della fine o dell'*escaton*, con molteplici rappresentazioni apocalittiche, presenti dai profeti all'Apocalisse, di cui si serve anche Gesù nel discorso escatologico (cf Mc 13).

Nella Bibbia il simbolo ha in proprio di far intravedere le realtà misteriose alle quali si riferisce con parole velate, non potendone fornire delle chiare definizioni.

È però vero che la concezione rigida del Dio unico purifica profondamente miti di ambiente, ed anzi vi inserisce un dinamismo storico, per cui Dio domina la storia, e ciò che capiterà non sfugge alla sua mano, ma ha per traccia ciò che è avvenuto: nel NT la seconda venuta di

Cristo o *parusia* è strettamente collegata alla prima di duemila anni fa, e il futuro messianico è il tempo originario del creato finalmente reintegrato.

c) *Simboli figurativi*: è quel modo – proprio nel mondo della Bibbia – di "densificare" e trasformare l'esperienza storica in una figura, un tipo, una profezia, in quanto è esperienza gravida della presenza di Dio con il suo piano di salvezza. Quindi le esperienze positive e negative del popolo di Dio – coincidenti le prime con la fedeltà alla sua legge e le seconde con l'infedeltà – sono reinterpretate e poste come paradigma che manifesta come Dio, al di sotto del cangiante dato puramente mondano, vede e vuole (giudica) la storia, benedice o maledice. La storia diventa un grande scuola, un cantiere pedagogico, un monito ed una promessa.

Di qui i sensi traslati di tempio, terra, acqua, giusto sofferente, l'immaginario messianico (ad es. Is 7-12)... L'AT diventa figura del NT, una profezia continua. Così infatti il NT (Gesù stesso e gli apostoli) vede l'AT, riferendolo a Gesù e alla Chiesa.

Ma anche i dettagli della storia di Gesù assumono valenza più che materiale. Gesù stesso sceglie le parabole per indicare il contenuto del suo annuncio, il Regno (nei Sinottici) e la sua stessa persona (in Giovanni). La sua persona assume globalmente valenza simbolica, unione tra ciò che si vede e ciò che non si vede. Le domande degli uomini a Cristo e di Cristo agli uomini fasciano letteralmente l'esposizione evangelica determinando un sapere di Lui mai esaurito. I titoli che si dicono di Lui, o che egli dice di se stesso, esprimono un riferimento storico, fenomenico, sensibile, ed insieme insinuano l'oltre che è in lui: figlio di Davide, Messia o Cristo, Figlio di Dio, Signore, Figlio dell'uomo, Agnello di Dio...

Limitandoci alla figura di Gesù in quanto più eminente, si avverte una trasfigurazione permanente della sua vita e persona. Tutto il NT lascia in eredità al tempo della Chiesa una storia a valenza simbolica, una vita di Gesù che è via dei discepoli, una promessa profetica: la prima venuta "segnale" della seconda.

Sicché la storia della Chiesa è piena di linguaggio simbolico, per mantenere i due piani del visibile e dell'oltre. Purtroppo vi è oggi un conflitto con il linguaggio della scienza, che si àncora al piano del sensibile, e dona "all'oltre" valore puramente privato, soggettivo. A questo linguaggio scientifico, a volte la Chiesa sembra rispondere con un linguaggio che privilegia talmente l'"oltre" da dimenticare il "di qui": o – viceversa – privilegia quest'ultimo (si dice da certuni: la prassi messianica), con il rischio di mondanizzarsi, dimenticano "l'oltre".

Gesù stesso sceglie le parabole per indicare il contenuto del suo annuncio. La sua persona assume globalmente valenza simbolica, unione tra ciò che si vede e ciò che non si vede.

d) *Simboli esistenziali o relazionali*: si intendono quei costrutti in cui i diversi aspetti della comune esperienza umana, sia nella percezione della realtà del mondo (il soffio del vento, la luce, il fuoco...), sia nelle relazioni interpersonali (cercare, vedere, ascoltare...) sono trasposti metaforicamente sul piano delle relazioni con Dio.

Vi rientrano, ad esempio, le espressioni di desiderio applicate a Dio (ricerca, attesa, avere sete di Dio, amare Dio con tutto il cuore, avere fede...) e quelle

che Gesù applica a sé («Io sono la via, la verità e la vita», il buon pastore, la vite e i tralci...).[6]

Ch. Theobald parla di «santità ospitale» per indicare globalmente quello che egli chiama stile di Gesù e che si può definire anche la cifra simbolica della sua vita.[7]

4. *L'interpretazione*

Evidenziamo alcuni aspetti in vista di una pratica del linguaggio simbolico che, come abbiamo visto, forma il midollo del linguaggio biblico.

a) Cominciamo con il dire che i simboli specifici fin qui accennati, ed anzi ogni testo biblico intriso di valenza simbolica, producono comunicazione religiosa genuina, un incontro con il Dio di Gesù Cristo, quando sono percepiti, non a se stanti (allora restano immagini evocatrici), ma come *espressione figurata dell'insieme del messaggio cristiano*, ossia il mistero di salvezza di Gesù Cristo, e in tale luce sono interpretati.

Così il cammino di Gesù sulle acque è simbolo della vittoria della vita sulla morte, della fiducia sulla paura, della parola sul fantasma; la parabola del figlio prodigo rivela simbolicamente la gratuità dell'amore di Dio manifestata in Gesù; la cena simboleggia la vita donata da Gesù di cui ci parla il Vangelo. Ebbene, tutti e tre questi simbolismi sono strettamente e volutamente compresi alla luce dell'evento di Pasqua.

Questa aggregazione di simboli nella comprensione globale della Buona Novella di salvezza in Gesù Cristo, a sua volta articolata nei grandi misteri di Dio Creatore, della salvezza, del giudizio..., permette ai simboli di esprimersi armonicamente e come tali venire compresi.

b) Per arrivare a questa comprensione efficace, si procederà a leggere *i singoli simboli* (manna, pane, acqua, vino, deserto...) vedendoli in rapporto con altri testi che ne parlano *nell'àmbito dei due Testamenti, specie tra AT e NT.* A ciò provvede bene un dizionario di teologia biblica, come quello classico del X. Léon-Dufour.

c) Essendo la Bibbia la regola del linguaggio cristiano, il tesoro espressivo, l'anima del linguaggio di liturgia, catechesi, teologia e spiritualità... chi se ne occupa dovrà *impegnarsi e impregnarsi a fondo del linguaggio biblico* e dei suoi simboli. Si pensi al simbolo così abituale nella vita credente dell'acqua, del fuoco, dell'olio, del pane, del deserto...

I simboli producono comunicazione religiosa genuina, un incontro con il Dio di Gesù Cristo, quando sono percepiti come espressione figurata dell'insieme del messaggio cristiano.

d) In quarto luogo la simbolica biblica può assumere, in una prospettiva di fede, simboli che provengono *dall'inconscio degli esseri umani*, dal dramma della loro storia, ed esprimervi il senso datogli dalla Parola di Dio. La Bibbia infatti si iscrive nel discorso dell'umanità, riconfigura nella visione di fede i simboli delle culture umane. Così i simboli del caos, del giardino, dell'albero della vita, del serpente, del diluvio... li troviamo nel mondo antico e moderno, con la funzione – come legge la psicoanalisi – di archetipi del vivere umano: la nascita come origine radicale, la fiducia, l'*hybris* e la trasgressività, l'angoscia, la pena, la lotta tra bene e male, la morte come passaggio decisivo, la ricerca dell'immorta-

lità... La conoscenza dell'animo umano permette di capire meglio i simboli biblici e viceversa. Naturalmente con la chiave interpretativa che è la Rivelazione di Dio. Insomma la simbolica biblica non è solo interpretazione di Dio con le risorse dell'uomo e interpretazione dell'uomo con le risorse di Dio, ma rivela e costituisce esistenzialmente l'alleanza tra Dio e l'uomo.[8]

3. COME DIRE DIO

Sempre restando nel solco del linguaggio in ordine alla comunicazione della fede, e quindi entro una prospettiva pedagogica, affrontiamo un tema cruciale, se mai ve n'è uno: dire Dio. Ci distacchiamo da una considerazione di simboli specifici che lo riguardano, restando ad un livello più generale dove la valenza simbolica fa da fondamento e rende possibile il discorso. Sono, come sopra, un insieme di frammenticoordinati di pensiero, avendo per riferimento fontale la Bibbia.

1. Nella Bibbia, Dio inteso nella sua specificità di JHWH (LXX e NT: Kyrios, ital: Signore) viene nominato circa 6000 volte nell'AT, oltre 700 nel NT (senza contare El, Elohim, Adonai). Togliendolo, svanisce la Bibbia, così come cade una costruzione cui si toglie il pilastro centrale. *Riconoscerlo spinge necessariamente il dirlo e a come dirlo.*

2. Il "dire Dio" nella religione ebraico-cristiana ha *un'attestazione ufficiale o canonica* che è scritta, quindi tanto documentata e assicurata nella sua oggettività (canone), quanto bloccata, "morta" (libro). "La fonte della vita", Dio, ha una mediazione ufficiale morta. Ridirla ad "alta voce" (gli Ebrei chiamano così la Bibbia, *mikrah*), leggerla continuamente e proclamarla è imperativo essenziale vitale per la religione ebraico-cristiana. Disponiamo di Dio dicendolo in pubblico. L'oralità gli è congrua. Dio è parola, la parola di Dio.

3. Notiamo che si sta parlando di Dio senza che lui possa interferire con la sua voce. *Si lascia dire dall'uomo.* È sempre pronunciato e condizionato dalla libertà di una persona che testimonia, pro o contro. Dio "esiste" sempre nella testimonianza che ne parla, lo comunica storicamente, pur riconoscendo anche la verità che se ne parla e si dà testimonianza perché si riconosce che esiste.

Anche nella Bibbia, anzi proprio in essa, Dio è del tutto detto dall'uomo, è una "parola reagita", è l'evento di in-carnazione o di umanizzazione che si compie, al vertice l'incarnazione singolare del Verbo stesso di Dio, pur esso nel seno di Maria, una creatura umana.

Disponiamo di Dio dicendolo in pubblico. L'oralità gli è congrua. Dio è parola, la parola di Dio.

4. Dio si lascia dire dall'uomo biblico *secondo tre variabili linguistiche fondamentali*: linguaggio della terza persona come informazione, della prima come autoespressione, della seconda come interlocuzione, dialogo, comando. Sia da parte di Dio verso l'uomo («Il Signore dis-

se: Ho osservato la miseria del mio popolo... Sono sceso per liberarlo... Ora va» dal Faraone: Es 3,7-10), sia da parte dell'uomo verso Dio («Beato l'uomo che ha cura del debole... Io ho detto: "Pietà di me, Signore"» (Sal 41,2.5). È importante riconoscere e mantenere tale intreccio.

5. In continuità con il pensiero precedente, Dio è detto nella Bibbia *in maniera sinfonica,* come parola con-divisa, aspersa del profumo e dei miasmi del peccato dell'uomo che la pronuncia, della gioia e del lamento, della disperazione o della fiducia: è un'armonica dalle tante sfaccettature. Intelligenza, affettività (cuore), azione, pathos, eros... gli appartengono.

Esiste un laboratorio linguistico affascinante: è il repertorio eucologico o della preghiera, il Salterio.

6. Nella Bibbia Dio è detto, av-viene come siglato da *una intensa mediazione culturale ed esistenziale insieme.* Non se ne parla come di oggetto scontato, banale, esauribile ed esaurito. Per questo si ripete in continuità. Emergono su di Lui – l'abbiamo accennato al punto 2 – certi giochi linguistici come la simbolizzazione (metafora, parabola: "Dio è come") attinti dalla realtà elementare cosmica e antropologica, storica e mitica. Continua è la sinonimia (attributi, parallelismi); ci si avvale della poesia del racconto, del detto sapienziale. Dominante è la bipolarità dialettica, dell'è e del non è, del positivo e negativo, ma anche del relazionale. Chiaramente questa *kenosis* nell'*humanum* permette un linguaggio antropomorfico anche duro (le «narici» di Dio che fremono di furore, le «viscere» che sobbalzano di pietà...), anzi zoomorfo (Dio come «l'aquila» che custodisce i suoi nati, l'agnello «condotto al macello»...).

7. Si noterà *la paradossalità linguistica*: tanto più si parla di Dio, in quanto meno appare dicibile. Il moltiplicare delle parole è la testimonianza della povertà di esse. Ciò porta a tre altri usi linguistici tipici della Bibbia: il linguaggio teofanico, per cui in certo modo è lasciato a Dio dire se stesso (Sinai, Elia, Natale, Battesimo, Trasfigurazione, Risurrezione); il silenzio adorante (Mosè davanti al roveto ardente all'Horeb, Es 3; Elia ancora all'Horeb, 1 Re 19); la riflessione sapienziale (Dio è detto nei pensieri su di lui raccolti nell'esperienza del quotidiano).

8. Una categoria linguisticamente intensa e trasversale è concentrata nella figura dell'*alleanza,* della bilateralità asimmetrica tra Dio e l'uomo, ricca di implicanze, riassumibili nei termini.

Nella Bibbia Dio è detto, av-viene come siglato da una intensa mediazione culturale ed esistenziale insieme.

– Dio mostra di essere Dio, se è per l'uomo; ma è per l'uomo, se è e resta Dio, o – come dice A. Rizzi – «la massima signoria di Dio si manifesta come promozione dell'uomo e la promozione dell'uomo esige la suprema signoria di Dio».

– Un secondo elemento che attraversa tutto il linguaggio biblico e lo crea, dalla Genesi all'Apocalisse, è rappresentato dal binomio di dono e compito, indicativo e imperativo, dono e responsabilità.

– Terzo elemento, il linguaggio che dice Dio propone un suo rivelar-si che è sempre un rivelar-ci, dice di Lui e dice di noi.

– Infine è la stessa vita della persona (l'uomo di Dio, il profeta) che si propone nello standard di parola speciale. Al ver-

tice: la persona di Gesù Cristo, il Verbo eterno di Dio che rivela come Dio in se stesso sia parola, linguaggio. Tale dato intratrinatario esce da sé e nel mondo lascia l'impronta di sé: il *vestigium Trinitatis*.

9. Non dimentichiamo che il linguaggio (termini e figure) biblico che dice Dio si compie entro *una evoluzione storica*. È contrassegnato da tre lingue, ebraico, aramaico e greco *koiné* che soggiacciono e quindi attestano almeno due livelli di modificazione semantica: l'evoluzione esterna del tempo (cultura) (es.: altro è il Dio di Abramo della tradizione jahvista, altro il Dio del cielo di Esdra e Neemia), ma anche l'evoluzione interna del senso: Il Dio detto dagli strati antichi dell'esodo non è il Dio detto da Geremia, o da Gesù, o da Paolo...; la donna vergine di Is 7 conosce un bel viaggio per giungere alla vergine Maria in Mt 1,23.

Per questo il linguaggio biblico va continuamente identificato all'interno di ogni tradizione e libro.

Facciamo solo un cenno, ma merita osservare che esiste un modo di dire Dio con un linguaggio di rottura con Lui nella molteplice ricchezza semantica del peccato. Dio "si dice" anche nell'area del male, della bestemmia, del rifiuto.

10. Infine, in uno schema riassuntivo, si possono ricordare così – all'interno della Bibbia – alcuni elementi particolarmente *generatori di linguaggio* intorno a Dio.

Dio ha bisogno dell'uomo per dirsi e si dice genuinamente tramite l'uomo, tramite ciò che fa l'uomo più uomo.

– La tensione dialettica, per cui di Dio si può e deve dire: "è - non è". Di qui il pluralismo linguistico per esprimerlo; l'approssimazione di ogni definizione nei suoi riguardi; la metaforicità di qualsiasi affermazione su di Lui.

– Il dominio dell'"arbitrarietà", della sorpresa, del «placuit Deo». Di qui la inevitabile contingenza di ogni affermazione su di Lui chiamata a restare aperta, a reinventarsi sempre le parole; la contingenza o storicità di ogni discorso; l'inevitabile ed indispensabile rivestimento culturale.

– La permanente intrinsecità dell'umano: questo Dio ha bisogno dell'uomo per dirsi e si dice genuinamente tramite l'uomo, tramite ciò che fa l'uomo più uomo: linguaggio della libertà, della responsabilità etica, linguaggio dell'amore, della speranza, dell'attesa della vita oltre la morte, della gioia, della pace...

4. INDICAZIONI PER LA PRASSI

1. Sono alcuni spunti, non un discorso organico, per aiutare chi opera nella comunicazione della fede in diversi àmbiti. Sarebbe da esaminare concretamente cosa apportano e cosa richiedono gli strumenti abituali di comunicazione religiosa (catechismi, testi di religione). Bisogna riconoscere che l'argomento in Italia, più che nella catechesi , è esplicitamente tematizzato dai *nuovi programmi di religione* (od *Obiettivi specifici di apprendimento*, OSA) che propongono per

obiettivo specifico l'apprendimento del linguaggio religioso, segnatamente biblico, con il richiamo al linguaggio dei segni e dei simboli in larga misura.[9] Riteniamo che dovrebbe essere un compito di chiunque educa alla fede.

2. *Quale competenza viene richiesta all'operatore?*

a) In termini globali, deve riconoscere che ogni proposta di fede è anche *scuola di linguaggio religioso,* per acquisire capacità di comunicazione retta ed efficace (alfabetizzazione cristiana), ed insieme di saper reagire e a ciò che si ascolta e di elaborarlo apponendovi il sigillo della propria personalità (coinvolgimento esistenziale).

b) In termini specifici, si richiede di:

– riconoscere (e far riconoscere) la realtà del linguaggio religioso come componente umana, nel duplice livello comunicativo (per comunicare) ed esistenziale (per "essere", cioè lasciarsi coinvolgere, diventare primi interlocutori di ciò che si comunica);

– svolgere questo processo entro un quadro antropologico universale secondo le scienze della religione, ed insieme specificando tale componente nella religione ebraico-cristiana, quindi anzitutto nel mondo linguistico della Bibbia. Iniziare al linguaggio cristiano con il linguaggio biblico; e con esso e da esso dipendente, iniziare pure al linguaggio postbiblico della tradizione;

– rendersi capace di didattica dei simboli (biblici), secondo la seguente traccia di uno specialista in tale campo. Scrive G. Theissen che la didattica simbolica riporta «l'attenzione sui testi biblici considerati in se stessi»: offre «la grammatica del linguaggio biblico, l'alfabeto delle immagini, dei simboli, delle narrazioni. I simboli nella Bibbia «sono immagini elementari nella realtà e nella parola. Si costituiscono grazie a una percezione simbolica del mondo, in virtù della quale le cose diventano un rinvio a qualcosa d'altro. Le cose lasciano trasparire dimensioni profonde del mondo in cui si vive e strati profondi nell'intimo dell'uomo. Simboli di questo genere possono essere elementi fondamentali della natura quali luce, acqua, terra, aria; oppure realtà topologiche come via, mare, monte, deserto, campo, giardino; inoltre edifici architettonici come tempio, casa e capanna; oppure parti del corpo come mano, piede, occhio, orecchio, bocca, cuore. Rinviando a qualcosa d'altro i simboli consentono di orientarsi nel mondo e confrontarsi con la propria interiorità. Essi edificano un cosmo nel quale respirare e vivere. Il mondo diventa una grande casa, la natura un tempio, il corpo un'offerta vivente, ecc.».[10]

La didattica simbolica riporta «l'attenzione sui testi biblici considerati in se stessi»: offre «la grammatica del linguaggio biblico, l'alfabeto delle immagini, dei simboli, delle narrazioni».

3. In sintesi, un lavoro serio di comunicazione della fede domanda di venire configurato come un *laboratorio biblico linguistico*. In cui:

– curare l'uso corretto della Bibbia come documento, e documento primario (fonte radicale);

– analizzare la fenomenologia del linguaggio, valorizzando l'etimologia delle parole e l'origine delle idee;

– distinguere le diverse forme letterarie (generi letterari) cogliendo le modalità diverse di esprimere un significato;

– introdurre al linguaggio simbolico e ad altre forme più rilevanti nella Bibbia: il linguaggio della narrazione, della poesia, della riflessione sapienzale, dell'apocalittica...;

– «dare la parola alla Parola» e «dare la Parola alla parola», ossia coinvolgere gli alunni in due direzioni: permettere alla Parola di Dio di dirsi, non bloccandola nei propri schemi, assumendo quindi il linguaggio del «Parla, o Signore, che il tuo servo ti ascolta», e abituarsi al linguaggio del silenzio, della contemplazione, della dossologia...; ma anche permettere alle parole nostre di partecipare al farsi della Parola di Dio, di ridirla con le proprie parole, personalmente e in assemblea, in maniera creativa, con le diverse forme espressive più congrue (verbale, scritta, musicale, mimica o teatrale, figurativa...).

[1] L'articolo riprende in maniera modificata un contributo che apparirà in una prossima pubblicazione cura di Z. Trenti, *Il linguaggio nella comunicazione religiosa*, Torino-Leumann, Elledici 2008.

[2] Con ciò rivendichiamo anche alla catechesi il perseguimento di nozioni fondamentali previe al discorso ed esperienza della fede, valorizzando al meglio quello che può e deve dare la scuola di religione.

[3] Per una corretta impostazione dello studio, cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993, con il pluralismo di metodi ed approcci atti a sceverare il linguaggio: metodo storico-critico, analisi retorica, narrativa, analisi semiotica, approccio canonico, sociologico, antropologico-culturale, psicologico, femminista, liberazionista.

[4] GF. RAVASI, *Caratteristiche generali del linguaggio biblico*, in *Introduzione generale alla Bibbia* (Logos 1), Torino-Leumann, Elledici 2006², 332.

[5] P. GRELOT, *Il linguaggio simbolico della Bibbia*, Roma, Borla 2004, 25-30.

[6] U. Fruechtel propone una diversa classificazione: 1. Simboli tratti dai fenomeni della natura, come i simboli opposti di acqua e deserto, luce e tenebra, alto e profondo, la stella; 2. Simboli desunti dai comportamenti dell'uomo: piede, mano, occhio, orecchio, bocca, schiena, volontà, cuore; 3. Simboli presi dall'ambito sia della cultura che della natura, come fontana, casa, giardino, vigna, pane, veste, nave. Qui la Bibbia non solo apre la via ai simboli, ma appare essa stessa una grande simbologia: *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen, RuV 1994. Cf pure M. COCAGNAC, *I simboli biblici*, Bologna, Dehoniane 1993.

[7] CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, in «Il Regno-Attualità» 52 (2007) 14, 490-501.

[8] Qui si situa l'interessante lavoro di interpretazione psicoanalitica dei grandi simboli biblici di E. Drewermann, pur con i suoi limiti; interpretazione per altro riconosciuta dalla Nota della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* I, D 3.

[9] Così nei programmi di religione sia della scuola primaria che della scuola secondaria, troviamo fissati due livelli di linguaggio: per esprimere dei contenuti (ad es., *Dio creatore e Padre di tutti gli uomini)* e per svolgere dei processi che spiegano tali contenuti (ad es., *documentare come le parole e le opere di Gesù abbiamo ispirato scelte di vita fraterna; cogliere i significati originari dei segni, dei simboli e delle principali professioni cristiane di fede.* Quanto alla *Bibbia,* sono precisate queste funzioni del suo linguaggio: come *«documento storico-culturale» della religione ebraico-cristiana*; come *mondo di «racconti» (delle origini)*; come insieme di *«figure significative»* per *«ricostruire le tappe della storia della salvezza» e segnatamente la «figura di Gesù»*; come luogo di *«risposta alle domande di senso dell'uomo»*; come fonte della *«cultura attuale ed arte contemporanea»* relativa a Gesù e alla Chiesa. Avremo perciò un linguaggio a valenza documentaria (narrazione), a valenza ermeneutica (spiegazione ed interpretazione), a valenza simbolica (percezione transfenomenica). Cf SERVIZIO NAZIONALE PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA, *Insegnamento della religione cattolica: il nuovo profilo*, Brescia, La Scuola 2006.

[10] G. THEISSEN, *Motivare alla Bibbia*, Brescia, Paideia 2005, 76-77.

IN PRINCIPIO DIO CREÒ. Legittimità del linguaggio credente

Zelindo Trenti

Il credente è oggi a confronto con una cultura concentrata sull'esperienza umana, situata nell'orizzonte del tempo, drammaticamente segnata dal limite, dalla precarietà, dal male.

La stessa ricerca religiosa e una prassi ormai rilevante aprono varchi di singolare attenzione al "secolare".

L'immagine di Dio, per risultare credibile è chiamata a fare i conti con questa attenzione al mondo, con questa celebrazione della "secolarità".

Parlare di Dio è ancora legittimo? E quale immagine di Dio risulta credibile?

È un'occasione propizia per rivisitare il rapporto di Dio con il mondo e verificare il linguaggio, di cui la tradizione credente si avvale.

1. IL CONCETTO DI CREAZIONE E IL SUO FRAINTENDIMENTO

Nella nostra consuetudine il termine creazione indica il *prodotto* dell'intervento di Dio da cui ha avuto origine l'universo. Cartesio è l'esponente più illustre di una sensibilità culturale che relega la creazione ad un momento iniziale, in cui il gesto di Dio dà il via all'universo. Pascal stigmatizza lucidamente una tale lettura: Dio vi ha una pura funzione strumentale e decorativa.[1]

Così è svilita la dignità del mondo e sfigurata l'immagine di Dio. Alla radice del fraintendimento sta un duplice malinteso.

Il primo riguarda lo stesso concetto di creazione, che esige certo un inizio di cui Dio è responsabile; ma comporta soprattutto una relazionalità profonda che tiene Dio in un rapporto vitale e permanente con il creato, la cui vita e consistenza sono in continuità volute e alimentate dalla presenza operante e provvidente del Creatore.[2]

L'altro concerne la strumentazione linguistica di cui si avvale la tradizione arcaica, soprattutto nell'àmbito religioso, con l'uso privilegiato del mito. C'è stato un momento in cui il mito è stato

screditato, quasi costituisse evasione fantasiosa e fabulatrice. Ma l'efficacia espressiva del mito si è imposta proprio per la sua forza anticipatrice, intuitiva ed esistenzialmente rivelativa.[3] Lungi dall'essere un'arbitraria evasione fantastica, il mito può lasciar presagire un'intuizione profonda in grado di esplorare il principio costitutivo del mondo.[4]

2. L'ORIZZONTE ERMENEUTICO

2.1. La domanda sul *principio* nella riflessione occidentale

Un mondo che si impone nella suggestione grandiosa della sua immensità o nel vorticoso sorgere e declinare, mutare comunque delle cose non può non suscitare interrogativi persistenti e ineludibili.

Il pensiero greco ha tentato di sondarli avvalendosi di una razionalità man mano più avvertita e rigorosa.

Nel secolo VI gli Ionici pongono le basi della riflessione occidentale, interrogandosi sulla natura e sul divenire nella natura. La vita nel suo rigoglio li stupisce, suscita la loro ammirazione, incalza la loro riflessione. Avvertono il dinamismo mirabile, intrinseco alla natura, tentano di identificarne il principio, distinguendolo dalla realtà materiale; riconoscono all'origine un principio generatore – *natura naturans* – diverso e più profondo delle "cose" che constatano, capace di unificarle; colgono con Eraclito la Ragione, «Poiché tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica legge divina; che essa domina tanto quanto vuole, e basta a tutte e trionfa (fr. 114). Di questa Ragione, che è pure eterna, gli uomini sono inconsapevoli, sia prima di averla udita, sia avendola udita la prima volta: poiché, per quanto tutte le cose avvengano secondo questa Ragione, essi sembrano essere inesperti...» (fr. 19).[5]

In seguito il pensiero più scaltrito e sistematico di Aristotele perviene lucidamente all'affermazione del motore immobile, dell'atto puro: «Dev'esserci dunque un principio di tal natura, che la sua sostanza sia atto. E inoltre sostanze di tal fatta debbono essere senza materia: perché debbono essere eterne (se mai altra cosa eterna può esserci al mondo): dunque è solo atto» (*Metaf.*, XII, 6, 1071); essendo atto puro è unico.[6]

Un mondo che si impone nella suggestione grandiosa della sua immensità non può non suscitare interrogativi persistenti e ineludibili.

La razionalità occidentale è dunque alla ricerca di una spiegazione intrinseca del mondo, sollecitata dallo stupore che le suscita. S'interroga su come abbia potuto avere un inizio, come abbia potuto esserci la realtà: perché la realtà e non il nulla. L'aspirazione a darsi ragione definitiva delle cose la incalza.

Il problema di Dio le si pone come esigenza di estrema garanzia a legittimazione appagante della totalità delle cose, dell'origine assoluta. La stessa ricerca religiosa tradizionale tende a spiegare l'origine dell'universo, la *creatio ex nihilo.*

2.2. La domanda sull'*origine* dell'universo nella ricerca scientifica

Nel contesto attuale soprattutto l'interesse della scienza circa l'origine dell'universo ha suscitato vasta risonanza anche negli strumenti della comunicazione di massa. La ricerca scientifica ha di fatto una propria autorevolezza; anzi a proposito della realtà empirica sembra la più attrezzata a dare risposte serie e magari esaurienti a domande che possono risultare assillanti; e spesso anche conturbanti.

La razionalità occidentale è alla ricerca di una spiegazione intrinseca del mondo, sollecitata dallo stupore che le suscita.

Quanto la suggestione della scienza risulti oggi motivata e quanto gli strumenti di cui si avvale si affermino come nuovi e sorprendenti è un fatto clamorosamente evidente, come è certamente straordinario l'apporto della scienza alla comprensione dell'universo.

I mass-media che hanno avvertito l'interesse singolare sull'argomento fomentano spesso fraintendimenti sottesi, polemiche persistenti e fanno della scienza il cavallo irruente contro concezioni religiose del mondo, presentate come insensate o incoerenti.

Qui vorremmo ricostruire le linee essenziali della rivelazione biblica a legittimazione dell'atteggiamento credente in Dio creatore. Non è questa la sede per una chiarificazione – del resto indispensabile – del rapporto fede-scienza, più volte proposta per evidenziare quanto una corretta impostazione, che rispetti gli àmbiti e proceda secondo una epistemologia adeguata, risulti illuminante e integrativa alla comprensione di enigmi di fronte a cui l'uomo s'interroga attonito e spesso turbato.[7] L'essenziale richiamo alla ricerca filosofica e scientifica tende solo a dare per scontata la consapevolezza di àmbiti distinti e complementari che riguardano:

– la riflessione filosofica, impegnata sull'interpretazione della cosmo, e su un eventuale rimando al creatore;

– la ricerca scientifica che esplora condizioni e modi di compaginarsi dell'universo empirico, assolutamente ignara e per definizione indifferente circa un'eventuale realtà trascendente;

– la riflessione religiosa che s'interroga precisamente sul creatore e il rapporto fondante e attuale che mantiene col cosmo.

3. LA DOMANDA SUL PRINCIPIO E SULL'ORIGINE NELLA RIFLESSIONE BIBLICA

3.1. Il cosmo

La riflessione biblica muove da tutt'altra sensibilità rispetto alla preoccupazione filosofica o scientifica. È una riflessione credente di Israele sulla propria vicenda di popolo che si sente investito di un compito straordinario;[8] Dio si erge fin dall'inizio e occupa intera la scena. Da Lui prende origine il progetto grandioso che distende il cielo e la terra e ne fa una dimora superba dell'uomo.

I testi di cui disponiamo hanno attraversato una lunga gestazione. Approssimativamente nel corso del secolo VI, l'attitudine religiosa che caratterizza il mondo ebraico raccoglie un cumulo di tradizioni a spiegazione dell'origine e del significato dell'universo, in cui presagisce una potenza arcana e benefica che lo governa.

A differenza dei Greci, concentrati sulla propria ragione speculativa, gli Ebrei rivendicano una singolare rivelazione, accolgono un misterioso richiamo e lo vanno progressivamente decifrando; riflettono su alcuni eventi straordinari che segnano la loro storia.

La rivelazione che vanno raccogliendo si compagina nel Pentateuco, singolare sintesi di lontane e illuminanti tradizioni che hanno progressivamente attraversato la loro vicenda; la casta sacerdotale, più colta ed adusata alla scrittura, le codifica finalmente in un'elaborazione unitaria e organica: costituisce quel nucleo essenziale di testi che va sotto il nome di Pentateuco.

Tali testi restano il documento più significativo della concezione ebraica e cristiana dell'origine del mondo. La loro riflessione esplora di fatto per generazioni intere e con mentalità diversa, fino a confluire in una codificazione rigorosa ed essenziale data dalla versione presbiterale, e in una più fantastico-intuitiva riferita dalla tradizione Javhista. Codificazione comunque sempre drammatica che vede la vita imporsi sull'abisso e sul caos, e tenta di esplorarne il vorticoso espandersi; ne vede il progressivo dinamico scompaginarsi nella figura del cosmo.[9]

Con Gn 1 ci troviamo di fronte ad una suggestiva e lucida elaborazione degli inizi dell'universo, nel tentativo singolare di articolarne i momenti successivi, in una progressione che tende ad interpretare unitariamente il cosmo, in cui l'uomo trova dimora.

Sulla figura dell'uomo si concentra con più accurata attenzione il documento Jahvista; in un racconto immaginifico e suggestivo, esso pone l'uomo al centro di un intervento straordinario di Jahvé, che ne traccia a grandi linee il destino e il significato nella creazione.

La riflessione biblica non è preoccupata di interpretare il passaggio dal nulla all'essere. Muove dall'intuizione che qualcosa è in movimento; si appassiona e si domanda dove tenda il suo dinamismo.

La riflessione biblica non è preoccupata di interpretare il passaggio dal nulla all'essere. Muove dall'intuizione che qualcosa è in movimento; non si interessa dell'origine della realtà; si appassiona a quello che constata e si domanda dove tenda il suo dinamismo. Il problema della *creatio ex nihilo* le risulta estraneo. Le ricerche più recenti non accreditano neppure l'affermazione di 2 Mac 7,28 e di Sap 11,17 che sono state addotte a convalida di una creazione radicale, *ex nihilo* appunto.[10]

Il testo consente invece di identificare quattro elementi che per così dire popolano il caos iniziale, su cui interviene Dio creatore a dare ordine e dinamismo vitale;[11] in una ricostruzione di sintesi, dunque, all'origine si afferma:

- forza vitale creatrice di Dio,
- che si impone su alcunché di indefinito ed inerte,
- vi conferisce la vita,
- lo mette in moto,
- ne valuta autorevolmente il significato: «ed era cosa molto buona».

3.2. La sapienza ordinatrice del Cosmo

Israele ha probabilmente meditato a lungo su questo rapporto di JHWH con la sua creazione.

Nei libri sapienziali, più tardivi, il tema ritorna in un orizzonte interpretativo ormai garantito: la creazione vi risulta patrimonio acquisito e si pone a sfondo chiarificatore e spesso risolutivo dei temi che man mano s'impongono alla riflessione credente.

In particolare, il libro dei Proverbi offre una singolare interpretazione dell'ordine mirabile in cui l'universo si compagina. La Sapienza con cui Dio opera nella sua creazione è addirittura personificata: «Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi, né le prime zolle del mondo; quando egli fissava i cieli, io ero là» (Prv 8,26-27). Suggestiva figura, garante di sovrana razionalità del cosmo.

Lungo le generazioni, i salmi raccolgono la suggestione del creato in una gamma di modulazioni singolarmente sincere e intense che vanno dall'ammirazione spontanea alla celebrazione corale di una creazione che parla con voce vibrante e persuasiva del suo creatore. I salmi costituiscono un'epopea religiosa che non ha paragone, del resto straordinariamente sfruttata dalla tradizione cristiana. A titolo esemplificativo anche per quanto concerne il tema della creazione il riferimento ad un paio di salmi resta carico di suggestione:[12]

– efficace l'immagine del re buono del mondo che tiene a freno il caos e ne delimita la violenza distruttrice (Sal 93);

– toccante la nostalgia di Dio che pervade l'universo e lo celebra (Sal 104).

3.3. In sintesi

Le linee portanti della antica tradizione biblica circa la creazione si possono ricondurre ad alcune affermazioni:

Il mondo come casa della vita, organizzato in un cosmo (Gn 1); Dio convoca nel cosmo ogni sorta di vita ad un grande banchetto; l'ingresso dell'uomo corona l'opera e dà inizio alla festa; la signoria dell'uomo sul cosmo è a servizio della vita (Gn 1,26-28); la sua presenza è in grado di celebrare nella suggestione dell'universo la maestà di Dio, signore della vita.

4. DALLA POTENZA ORDINATRICE DEL COSMO ALLA SIGNORIA SULL'ESISTENZA: GIOBBE

Linee dunque piuttosto positive che non tacitano interrogativi preoccupanti circa margini di resistenze, rigurgito di una veemenza caotica incombente, di fronte a cui il Dio della vita costantemente vigila, in un alternarsi di visione rasserenante e minacciosa.

L'irruenza devastante del diluvio sottolinea a quale livello lo scontro è in atto. Per quanto – anche in quel caso – la parola definitiva riaffermi costantemente la persistente vittoria della vita (vedi il simbolo rassicurante dell'arcobaleno).

La consapevolezza progressivamente sempre più salda della creazione si afferma in Israele sulla originaria fede salvifica che peculiari situazioni storiche avevano dischiuso attorno al tema dell'alleanza. Man mano, la duplice certezza che Dio ha creato i cieli ed ha creato an-

che Israele si va affermando. E di conseguenza, sia pure piuttosto tardi, la creazione si pone a garanzia della signoria di Jahvé sulla storia.[13]

I libri sapienziali guardano alla creazione con fede salda; addirittura sullo sfondo della creazione fondano un'argomentazione sicura per salvaguardare la signoria di Dio sulla storia e la sua sapiente provvidenza anche nella vicenda personale.

Il libro di Giobbe ne offre straordinaria conferma. Di fatto, nel caso di Giobbe la riflessione si fa drammatica e conturbante: non sono più i limiti e le resistenze del cosmo che fanno problema, ma il dolore, il male che attanaglia l'esistenza e non sembra avere spiegazione.

La figura di Giobbe porta all'esasperazione l'interrogativo sul male, sul dolore e, in ultima analisi, rende conturbante la domanda su Dio stesso: quale signoria sulla creazione, quale garanzia di giustizia nel pesare la vita e l'agire dell'uomo davvero gli compete?

La ribellione veemente e la vibrante requisitoria dell'uomo Giobbe sembrano scalzare questa serena visione di uno sviluppo sicuro che accompagna la vita nel suo imporsi sull'avversione tenace del caos. Perciò l'intervento stesso di Dio parte proprio dall'appassionata difesa del suo mondo, in cui la vita incede trionfante a dispetto di tutte le resistenze e i limiti che ancora le si oppongono.

Ne emerge un mondo in espansione vorticosa che progressivamente va debellando le resistenze e colmando le lacune; sospinto da una vitalità libera e irresistibile in cui gli elementi più diversi si muovono in un gioco fantastico e imprevedibile, tuttavia saldamente governati da mano esperta e autorevole: «Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo se hai tanta intelligenza!... chi ha posto la sua pietra angolare, mentre gioivano in coro le stelle del mattino e plaudivano tutti i figli di Dio?» (Gb 38,4.6b.7).

In fondo, Dio non risponde a Giobbe; lo inchioda sulla contemplazione di un universo magnifico e misterioso, di cui Lui solo conosce il segreto, perché l'ha fondato e lo governa.

Il riferimento alla creazione, la celebrazione della sua insondata grandezza, del suo irruente dinamismo, della sovrana autorità con cui Dio lo muove, inducono Giobbe a riconoscere una sapienza che aveva osato contestare.

Giobbe, al pari dei suoi amici, guardano il mondo in una fissità e organizzazione definite. Dio spalanca loro la visione di una vitalità dinamica comandata da un principio irresistibile che va man mano integrando e organizzando gli aspetti difficilmente conciliabili e apparentemente caotici che lo fermentano.[14]

L'appassionata difesa di Dio esprime una presenza straordinariamente avvertita e disponibile ad aprire il gioco imprevedibile della vita, a lasciarlo affermarsi fino allo scontro e all'apparente inconciliabilità, per guidarlo in realtà con superiore sapienza al fine che gli è assegnato. Di fronte all'uomo, Dio solleva il velo per far capire come dietro un enigma che l'uomo stesso scorge se ne celino altri innumerevoli; che il problema situato e parziale di cui l'uomo si rende conto suppone innumerevoli ulteriori interrogativi, neppure avvertiti. L'uomo e la sua tracotanza sono dunque messi a tacere; ma soprattutto la creatura umana è ammaestrata a dare fiducia ad una sapienza ordinatrice che intesse in forma

La Sapienza con cui Dio opera nella sua creazione è addirittura personificata.

suggestiva e sovrana le fila dell'universo progressivamente riportato all'ordine e condotto a buon fine.[15]

Donde lo stupore di Giobbe, la sua resa e il suo riconoscimento pieno al disegno sapiente di Dio sulla sua vita; profondo e arcano ma non perciò meno garantito e rasserenante: «Comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te. ... Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento su polvere e cenere» (Gb 42,2.8.9).

Dio non risponde a Giobbe; lo inchioda sulla contemplazione di un universo di cui Lui solo conosce il segreto.

Il secondo Isaia e Giobbe spalancano l'orizzonte della ricerca in ambito storico ed esistenziale. L'analisi della creazione consente di guardare alla realtà totale, all'universo, senza lasciarsi intimidire da incongruenze od enigmi che pure lo popolano. Fanno parte di questa straordinaria vitalità in continua espansione, cui tuttavia è assegnato un approdo sicuro per quanto non identificabile dall'uomo. Le fila della storia appaiono anche più drammaticamente complesse e conturbanti; l'ammaestramento della creazione consente di misurarle con sufficiente calma e fiducia, di scorgervi la consegna che Dio affida all'uomo.

5. DIO ENTRA NEL TESSUTO DELLA SUA CREAZIONE: L'INCARNAZIONE

Ma l'opera, pur mirabile, di Dio trova il suo coronamento nel prologo del vangelo di Giovanni. Il Verbo entra nel tessuto stesso della sua creazione; ne assume le fattezze precise e se le appropria. Con Giovanni la riflessione si porta all'origine, prima della creazione: «In principio era il Logos e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio» (Gv 1,1).

Dunque non più personificazione, ma la realtà primordiale che vive con Dio, in comunione con lui; che non guarda con compiacimento l'universo, ma vi entra a farne parte in una forma inaudita: «E il Logos si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Tanto da consentirci *di vedere la sua gloria*, privilegio proibito persino a Mosè (cf Es 19).

La presenza di Dio fra gli uomini dilata infinitamente il senso della creazione. Il Dio della creazione non solo lancia la vita e la vede espandersi in forme frenetiche e irresistibili, tanto da sconfiggere progressivamente il caos e imbandire man mano un banchetto straordinario cui tutti gli esseri hanno accesso, ma entra lui stesso a parte di questa vita e ne dilata i confini fino ad attingere la sua divinità.

L'uomo è il fortunato destinatario di questa convocazione; gli è dato l'accesso alla vita stessa di Dio, purché lo voglia.

L'immagine dunque che ne risulta è quella della vita in espansione nell'universo, vittoriosa sulle resistenze del caos; dove approda all'esistenza umana è dilatata fino alla comunione con Dio, per tutti coloro che ne accolgono il dono straordinario.

6. LINEE PER UN BILANCIO

– *I dati analizzati*

Dio all'origine. Dio in rapporto costitutivo e permanente con la sua creazione, garante della bontà, del processo di evoluzione, di cui detiene il segreto. Presenza operante e tuttavia trascendente.

– *Acquisizioni e interrogativi*

• La *creazione*, posta in essere dalla volontà di Jahvé, in relazione vitale e costitutiva con Dio, garantita dalla sua fedeltà e premura permanente.

• L'*uomo*, ospite d'onore al banchetto della vita, cammina in compagnia di Dio, con una propria responsabilità sulla creazione e il suo futuro.

• *Dio* entra nel tessuto della storia, totalmente impegnato in essa (Cristo), resta trascendente, garante della libera iniziativa dell'uomo.

7. APPROFONDIMENTI

Alcune acquisizioni esigono confronto interdisciplinare e interculturale. Le segnaliamo anticipando tematiche puntuali che andremo svolgendo nei prossimi interventi.

a) La *creazione* si impone sempre più consapevolmente come perno centrale della ricerca e della comprensione della realtà nella sua totalità; cosicché la ricerca non può essere che interdisciplinare.

Richiede correttezza epistemologica: che ciascuna disciplina stia alla propria competenza, sappia rispettare ed eventualmente accogliere l'apporto delle altre.

b) Una considerazione fondamentale riguarda precisamente la riflessione credente. È chiaro che Israele ha un proprio orizzonte interpretativo della storia. Vero o falso che sia, va esplorato per quello che dice. Precisamente l'apporto che sa dare alla comprensione dell'origine del mondo e del suo stato attuale è il contributo singolare che offre all'enigma e al mistero che avvolge l'universo. Per cui compito primario della ricerca è precisamente la ricostruzione rigorosa e precisa di questa interpretazione: le scienze bibliche ed ermeneutiche sono impegnate in primo piano.

Dio entra nel tessuto della storia, totalmente impegnato in essa (Cristo), ma resta trascendente, garante della libera iniziativa dell'uomo.

Da questo punto di vista, eventuali rilievi e critiche passano obbligatoriamente per una analisi puntale circa la correttezza e il rigore del metodo in atto. Là dove questo è ineccepibile, il percorso e le affermazioni cui giunge non possono venire contestati, se non in nome dell'incompetenza o della mala fede.[16]

c) La ricerca teologica recente ha offerto indicazioni singolarmente preziose. Riguardano non tanto l'affermazione della creazione su cui la riflessione teologica è da sempre in atto, quanto con-

dizioni precise e qualificanti del primordiale intervento di Dio e della relazione che instaura con la creazione; due in particolare:

– Il cosmo, che la Parola di Dio crea, non è pensato in una organizzazione compiuta e statica; è piuttosto interpretato come lancio della vita nel suo vorticoso, imprevedibile e progressivo compaginarsi: un dato fondamentale per il confronto con la ricerca scientifica attuale.

– Soprattutto, l'atto creativo, con il suo risultato, non è considerato un gesto grande e definitivo che Dio compie in un passato primordiale, è piuttosto considerato nella sua attuale relazionalità: creatore e creatura sono inscindibilmente annodati, la loro intrinseca relazione è dinamica e costitutiva.

Il testo biblico pone addirittura la creazione come definitiva e garantita dalla stessa fedeltà di Dio. Cosicché il significato dell'universo si proietta in una dimensione, di cui solo Dio dà la misura.

d) Ma la continuità viva della creazione con il creatore induce ad esplorare con più attenta ponderazione il rapporto di Dio con l'uomo, posto a coronamento della creazione.

Il libro di Giobbe è a proposito esemplare. Anche i grandi problemi dell'esistenza umana si collocano sullo sfondo impenetrabile e misterioso di un governo universale che appartiene saldamente per quanto misteriosamente alla signoria di Dio.

La creazione diventa allora l'orizzonte vasto e provocante sul quale la vicenda umana si proietta per intuire se non una chiara interpretazione almeno una sicura indicazione di una superiore sapienza che conduce la vicenda personale e collettiva.

e) Nella prospettiva dinamica in cui viene letta l'intera creazione si fa più urgente la domanda di quale sia la parte che l'uomo è chiamato a giocarvi e vi gioca di fatto.

La continuità viva della creazione con il creatore induce ad esplorare con ponderazione il rapporto di Dio con l'uomo.

Il mondo non è già fatto; è *in fieri*. Dove conduce la sua evoluzione, quale parte vi ha la presenza e l'intervento umano per condurla a buon fine?

Tanto più che la riflessione recente ha sottolineato con forza inusitata la pressione, il condizionamento o l'apporto, che le situazioni materiali possono esercitare sulla vita umana nella sua storica concretezza. La riflessione teologica – soprattutto la teologia della liberazione – vi ha dedicato pagine appassionanti.

f) Naturalmente il rapporto costitutivo del creatore con la sua creazione mette in gioco tutto il problema dell'autonomia delle realtà terrestri e la libertà dell'agire dell'uomo stesso. Da cui la domanda sulla trascendenza di Dio al mondo e la compatibilità di una presenza che lo crea e lo sostiene senza svuotarne la consistenza; anzi garantendola.

La riflessione ha sempre cercato una soluzione diversa a seconda delle molteplici elaborazioni; la filosofia recente ha trovato una buona indicazione in una concisa affermazione: *Dio – la trascendenza – non è ma fa essere*. E fa essere secondo leggi intrinseche alla stessa realtà. Per cui le varie ricerche e le discipline che le perseguono possono procedere anche rigorosamente a prescindere dall'ipotesi Dio. Per quanto resti il fatto di una presenza costitutiva di cui forse è

possibile intuire le tracce, almeno nella più rigorosa esigenza di razionalità che attraversa la ricerca filosofica.

g) E un ultima considerazione tocca il linguaggio.

L'analisi proposta sulla scorta delle teologie recenti dà la dimensione del dinamismo vorticoso che la creazione sottende; considerazione fondamentale per il confronto con la mentalità scientifica attuale. Soprattutto è richiamo perentorio ad interpretare l'universo creato in un rapporto fondamentale e costitutivo, costantemente in atto.

Di conseguenza un linguaggio che li voglia interpretare correttamente, legge e il creato e il suo creatore a partire dalla loro reciproca relazionalità.

È l'orizzonte dal quale nei prossimi interventi intendiamo analizzare gli altri argomenti riguardanti in particolare l'uomo nel mondo per tutta la responsabilità che gli compete.

[1] «Non posso perdonare a Cartesio, il quale in tutta la sua filosofia avrebbe voluto far a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio». B. PASCAL, *Pensées*, a cura di L. Brunschvicg, Paris, Garnier 1960, n. 77.

[2] Gli studiosi denunciano giustamente il fraintendimento: «La Bibbia parla certamente del fatto che il Dio creatore ha posto *il* principio del "suo" mondo, ma questo principio non è semplicemente un "principio" del mondo, bensì è il principio di una relazione fra Dio e il mondo». K. LÖNING - E. ZENGLER, *In principio Dio creò. Teologie bibliche della creazione*, Brescia, Queriniana 2007, 17.

[3] «Il vero substrato del mito non è il pensiero ma il sentimento. Il mito e la religione primitiva non sono affatto incoerenti, non sono privi e di un senso e di una ragione. Ma la loro coerenza deriva assai più dall'unità del sentire che non da principi logici. Questa unità corrisponde ad uno dei più forti e profondi impulsi del pensiero primitivo». E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando, 1971, 162. Da questo punto di vista i capitoli iniziali della Genesi parlano con tale forza da render irrisorie la minuziose annotazioni di un illustre matematico [cf P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Milano, Longanesi 2007] che si inoltra in questa visione primordiale grandiosa con una baldanza da sprovveduto.

[4] Al punto che lo studioso può formulare un giudizio singolarmente lusinghiero del suo valore: «Vero in questo è soltanto che il racconto procede per immagini che certo un tempo erano meramente mitologiche; ma non v'è, nella storia delle spirito, opposizione più antitetica che fra il mondo del vero mito e quella illuminata, sobria assennatezza della storia jahvista della creazione, remota da ogni confusa mitologia». G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia, Paideia 1972, 170.

[5] Cf R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Firenze, La Nuova Italia 1970, 43.

[6] Cf ibid.

[7] La diatriba scienza-fede non è mai del tutto sedata. A livello teorico va richiamata la netta distinzione epistemologica. Una lunga diatriba da parte di certa scienza, comandata da presupposti positivisti, si può dire alle spalle: ha tuttavia indotto a precisare aspetti specifici e complementari; prima che in àmbito religioso nei confronti della riflessione filosofica: consente oggi di misurare con più chiarezza la legittimità dei diversi procedimenti. Per situarci nella sensibilità attuale si può far riferimento ad un autore che per decenni ha impersonato l'incompatibilità fra ricerca religiosa e scientifica. Esemplare nella sua rudimentalità la prima delle cosiddette parabole di Oxford, denominata la sfida di Flew, secondo cui ogni discorso su Dio risultava evasivo e in-sensato; come in-sensato suonava il parlare di un suo intervento all'origine dell'universo creato. Oggi lo stesso Flew ci ripensa. «Più che dall'infinitamente grande, insomma, Flew è stato persuaso dall'infinitamente piccolo. La struttura del Dna, sostiene, è talmente complessa da risultare impensabile al di fuori di quel "Disegno Intelligente" che presuppone appunto l'esistenza di Dio. È una convinzione che Flew ha maturato soltanto negli ultimi anni». A. ZACCURRI, *L'ateo Flew ci ripensa*, in *Avvenire*, 17 dicembre 2004.

[8] Lo studioso è perentorio proprio quando descrive due diversi percorsi, quello storico e quello cherigmatico. «L'indagine storica ricerca un *minimum* che offra sicurezza critica; il quadro cherigmatico aspira invece ad un *maximum* telogico. ...Né si creda, per altro, che sia possibile definire storico l'uno dei due quadri, non storico l'altro... Sarebbe anzi bene sottolineare che con le sue affermazioni Israele attinge ad uno strato profon-

do dell'esperienza storica, che al metodo critico-storico è inaccessibile. Poiché si tratta di cose riguardanti la sua fede, solo Israele è qui competente a parlare». G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, 134.

[9] In particolare per quanto concerne i primi racconti della creazione, è evidente la differenza fra le due narrazioni che la interpretano. Il resoconto Presbiterale (Gn 1,1-2,4) impegnato in maniera logica e schematica a inquadrare la creazione nel decorso del tempo e addirittura a scandirne i giorni della successiva organizzazione. Il racconto Jahvista (Gn 2,4b-25) che privilegia la forma mitico-fantastica e tuttavia offre un quadro di alta consapevolezza spirituale. Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, 168.

[10] Cf K. LÖNING - E. ZENGLER, *In principio Dio creò*, 18

[11] Quattro "elementi" preesistono quindi secondo Gn 1,2 al Dio creatore, elementi che egli non crea, ma che creando elabora: 1. la terra *tohu wahohu*, cioè il mondo ostile alla vita; 2. le tenebre come potenza deleteria, minacciosa; 3. il mare originario e le acque come figure caotiche dei mari originari; 4. le acque, come figure caotiche dei due mari originari. Cf K. LÖNING - E. ZENGLER, *In principio Dio creò*, 29.

[12] Per l'inquadratura e il commento specificamente a riguardo della creazione cf K. LÖNING - E. ZENGLER, *In principio Dio creò*, 50ss.

[13] «Solo relativamente tardi, tuttavia..., dalla potenza di Jahvè creatore si trasse la deduzione teologica del suo potere sulla storia». G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, 167.

[14] «La tesi del libro di Giobbe è infatti la seguente: ciò che sfugge alla conoscenza, alla calcolabilità umana è ancora ben lungi dal contraddire una interpretazione del mondo, che concepisce il mondo come una comunione di vita con Dio. Ciò che appare caotico ed è sperimentato e combattuto dall'uomo come un pericolo per il cosmo può benissimo far parte del processo vitale, il cui "principio" reale diventa manifesto soltanto nel suo fine, anzi il cui principio è realmente soltanto come fine»: K. LÖNING - E. ZENGLER, *In principio Dio creò*, 49.

[15] G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, 468.

[16] Il caso di P. Odifreddi sopra citato è solo il più recente di una serie di interventi che banalizzano il testo biblico con disinvolta incompetenza; hanno in Voltaire il loro conosciuto maestro, che è in mala fede e sa di esserlo: calunniate, calunniate; qualcosa resterà.

NOVITÀ

I Vescovi del Belgio

DIVENTARE ADULTI NELLA FEDE

La catechesi nella vita della Chiesa

Perché oggi la trasmissione della fede alle nuove generazioni è così difficile? Perché non vediamo risultati ai nostri sforzi evangelizzatori? Queste domande devono indurci a pensare a nuove strade e a crearle, a cercare insieme come proporre la fede e la vita secondo il Vangelo in modo che esso sia davvero un lieto messaggio.
Con questo documento, i vescovi del Belgio, nella prima parte, inquadrano la catechesi nell'evangelizzazione.
Nella seconda parte vengono offerti gli orientamenti fondamentali per una pastorale catechistica.
Nella terza parte, infine, questi orientamenti diventano suggerimenti e prospettive per una pratica catechistica adeguata ai tempi odierni.

Pagine 56. € 5,00

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

FORMAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI

Continua in questo fascicolo la riflessione del catecheta ***Salvatore Barbetta*** sulla proposta formativa e catechistica da indirizzare ai giovani. Le indicazioni offerte, sviluppate a partire da un ampio confronto con la proposta formativa avanzata da CEI, AGESCI e CL, vertono sul modello del *giovane cristiano* che si vuole formare, sulla comunità formatrice e sul *formatore*; così come sul tipo di *metodologia* da adottare e sulla catechesi che andrebbe valorizzata. Riportando questa analisi molto dettagliata, *Catechesi* intende manifestare la propria sintonia con l'impegno pastorale della Chiesa italiana a proposito della formazione cristiana delle giovani generazioni. Un impegno che si sta esprimendo in termini accentuati proprio nel triennio 2006-2009 attraverso l'iniziativa dell'*Agorà* giovanile, con le scelte e gli eventi ad essa collegati, quali l'incontro giovanile di Loreto del settembre scorso, la cura nel corrente anno pastorale 2007-2008 della *dimensione interpersonale dell'evangelizzazione* e la prossima Giornata Mondiale della Gioventù a Sydney.

LA FORMAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI. Quadro di riferimento a partire dalle proposte CEI, AGESCI, CL/2

Salvatore Barbetta

Nel numero precedente abbiamo presentato le convergenze e le differenze delle proposte formative per i giovani di CEI, AGESCI e CL, sulla base dello schema elaborato su cinque elementi tipici fondamentali: il *giovane cristiano* che si forma attraverso il percorso proposto; la *comunità* che fa la proposta formativa; il *formatore* che si richiede per portare avanti la proposta; il tipo di *metodologia* che si adotta per realizzare la proposta; il tipo di *catechesi* che si ritiene adatta per formare il cristiano maturo.

Ora offriamo alcune linee fondamentali di una proposta di formazione cristiana, diversa rispetto alle precedenti ma che valorizza i risultati della ricerca.

È una proposta che affonda le radici in esperienze di formazione già realizzate e questo conferisce ad essa una consistenza pratica indispensabile in qualunque proposta formativa; nello stesso tempo apre al futuro, dal momento che i difetti e i limiti, naturalmente presenti in ogni esperienza, chiedono di essere corretti e superati e anche perché la formazione, per sua natura, è in continuo divenire, come sono in divenire le persone e la cultura in cui vivono. Ha, dunque, i valori e i limiti di una proposta che parte dall'esperienza.

Conserviamo lo stesso schema già utilizzato perché ci permette di cogliere continuità e proiezione nel futuro rispetto a quanto acquisito.

1. PER FORMARE IL GIOVANE CRISTIANO

Non pretendiamo di dare risposta all'esigenza sentita di avere una definizione chiara di cosa si debba intendere per vita cristiana. Riteniamo corretta l'esigenza, anche se siamo convinti che non si possa dare una vera e propria definizione che metta d'accordo tutti. Proprio per questo è importante che, elaborando progetti e proposte, si abbia un quadro di riferimento corretto e lo si dichiari,

per essere comprensibili ed evitare ambiguità. Offrire ai formatori di oggi un ritratto, seppure abbozzato, di un giovane cristiano è certamente un servizio urgente e utile.[1]

Descriveremo gli aspetti che riteniamo essenziali per una proposta di apprendistato di vita cristiana a livello maturo, ma ci sembra opportuno offrire prima un dato sintetico: per noi la vita cristiana è definita dalla *sequela Christi* in comunità; il cristiano maturo è colui che si è messo dietro Gesù, rispondendo al suo invito: «Seguimi» (Mt 9,9). Questo comporta: incontrarlo e conoscerlo nella Chiesa, accogliere la sua dottrina, agire secondo il suo insegnamento, celebrare la liturgia, pregare... ma nessuno di questi aspetti da solo definisce il cristiano, piuttosto sono tutti conseguenze e frutto dell'aver deciso di essere suo discepolo e di seguirlo, entrando a far parte del gruppo dei suoi amici. Nello schema abbiamo dedicato un paragrafo specifico a questo tema, ma la *sequela* è una prospettiva da cui guardiamo tutti gli aspetti della vita cristiana.

1.1. Per la dimensione umana della proposta formativa

Abbiamo messo al primo posto questa dimensione perché riteniamo che oggi sia normativo per ogni proposta formativa partire dalla realtà personale, psico-sociale, spirituale che il giovane vive. È proprio questa la logica dell'Incarnazione, la logica di un Dio che si muove dalla propria condizione divina per farsi uomo, incontrare gli uomini e salvarli. La Chiesa oggi, per essere fedele a Cristo e fedele all'uomo che vuole raggiungere, deve percorrere la stessa strada del suo Signore e presentare una proposta formativa incarnata nella realtà del giovane del terzo millennio.

Tralasciamo l'analisi della condizione dei giovani di oggi in rapporto alla loro crescita nella fede, ma lo studio fatto ci ha messo davanti tre modi di incrociare la vita dei giovani ed è a partire da queste proposte che noi indichiamo alcune priorità formative nella dimensione umana.

La vita cristiana è definita dalla sequela Christi in comunità; il cristiano maturo è colui che si è messo dietro Gesù, rispondendo al suo invito: «Seguimi».

1.1.1. La ricerca della felicità

La vita di ogni uomo si muove tra bisogni e desideri: essi attraversano tutte le dimensioni della vita, da quella biologica e materiale a quella spirituale. Anche la ricerca di Dio parte da qui. I giovani di oggi non fanno eccezione, anche per loro la parola che sintetizza ciò che cercano è senza dubbio *felicità*. È difficile dire poi quale sia il contenuto oggettivo di questa parola: la risposta non è univoca: piacere, successo, ricchezza, divertimento, autorealizzazione, carriera, riuscita nella vita... e l'elenco potrebbe continuare, salvo concludere che ognuno definisce la propria felicità in maniera assolutamente soggettiva, in base alla propria esperienza, educazione, cultura, convinzioni – religiose e non – aspirazioni, status economico-sociale, capacità... L'AGESCI le dà il nome di «realizzazione di sé per rendere migliore il mondo» e CL invece «incontro con la verità che è Cristo nella Chiesa e dà senso a tutta la vita per servire gli altri».

Oggi la grande maggioranza degli

adolescenti e dei giovani vive la ricerca della felicità in maniera molto utilitaristica e individualistica; essi sono prigionieri della ricerca di esperienze, sensazioni, emozioni; sono appiattiti su un presente da consumare, per lo più senza proiezione sul futuro. Mancando i più di un'abitudine alla riflessione su di sé e sul mondo, difficilmente i giovani si lasciano interrogare da una proposta impegnativa di ricerca sul senso delle cose e della vita. A documentare questo pensiamo sia sufficiente il progressivo e massiccio allontanamento dei ragazzi dalle comunità, una volta "ricevuta" la Confermazione.

E allora, la prima strada a disposizione della Chiesa per incontrare i giovani incrocia la ricerca della felicità: essa riguarda in modi diversi tutti i giovani, anche i più superficiali o indifferenti, quanto ai temi della religione e del senso della vita.[2] E allora, se la comunità cristiana vuole raggiungerne il più gran numero possibile, deve proporre un cammino che si presenti fin dall'inizio come una promessa di felicità incarnata nella loro situazione e coerente con il messaggio di Gesù.

a) *Incarnata nella loro situazione.* Per superare le barriere della distrazione, dell'indifferenza e della superficialità giovanile, il messaggio di promessa della felicità non può essere affidato alla comunicazione verbale, fosse pure delle più vere e affascinanti idee e verità. Una strada lunga e faticosa è quella di tentare di educare i giovani alla riflessione su di sé per individuare le domande profonde che essi si portano dentro, molte volte senza saperlo, perché soffocate dalla cultura in voga. Ma non è cosa facile, anche se non impossibile – come dimostra CL –, perché richiede uno sforzo poco congeniale alla mentalità dei giovani del nostro tempo. È vero che bisognerà in ogni caso arrivare a questo stadio; prima, però, per i più sono necessari dei passi precedenti.

La Chiesa vuol raggiungere tutti i giovani, anche i deboli, i superficiali... E allora il punto di accesso per tutti è l'incontro con una persona, meglio se con un gruppo di coetanei, che testimoni la felicità di credere in Gesù, la gioia di essere insieme agli altri e la forza nell'affrontare le derisioni, gli insulti, addirittura l'ostilità, da qualunque parte provengano. Il messaggio in questo modo è affidato non alle parole ma ad un'esperienza visibile che può aprire la strada ad un invito: "vieni e vedi". Così si supera l'approccio dottrinale e discendente e si torna all'esperienza dell'annuncio originario, capace di toccare la vita delle persone e di interpellare la loro coscienza, facendo sorgere dall'interno le domande esistenziali e anche esplicitamente religiose.

Un annuncio diretto della felicità sarebbe fuorviante, perché sarebbe interpretato secondo la mentalità corrente; diverso invece è riuscire a suscitare la curiosità per un modo di essere e di vivere, percepito come desiderabile per sé, e a far desiderare una risposta alla domanda sulle ragioni di tale modo di vivere.

Oggi la grande maggioranza degli adolescenti e dei giovani vive la ricerca della felicità in maniera molto utilitaristica e individualistica.

b) *Coerente con il messaggio di Gesù.* Rispondere ad una domanda diretta o indiretta sulla fonte viva della vita cristiana permette anzitutto di proclamare la propria fede in Gesù e quindi di presentare la sua promessa di felicità come pro-

posta alternativa, ma vera, alla felicità mondana. Questo richiede di presentare la vita piena che Gesù ha portato, di spostare l'attenzione dalla ricerca di autorealizzazione e di benessere personale al dono di sé nel servizio agli altri, dalla chiusura nell'orizzonte terreno all'apertura al divino e all'eterno, dalla fiducia in se stessi alla fiducia nell'amore provvidente e misericordioso di Dio.

La vita cristiana, annunciata da Gesù e vissuta nella Chiesa, è capace: di vincere l'isolamento, la mancanza di senso e la paura della morte; di fornire nuove, più vere e più forti motivazioni per lo sviluppo della propria personalità e delle proprie doti; di orientare il cammino di acquisizione di una identità personale e sociale che unifica la persona e la vita; di sostenere la fatica della conversione della mentalità e degli atteggiamenti; di spingere alla disciplina interiore ed esteriore nel gestire gli istinti, le relazioni e i beni materiali; di far scoprire la vera libertà nella ricerca del bene e nell'obbedienza a Dio; di far cogliere il valore e il senso dell'autorità nella Chiesa e nella società civile.

Tutto questo diventa accettabile per i giovani di oggi, se è visto e compreso come spiegazione di una vita piena che egli trova già realizzata in persone e comunità concrete.

1.1.2. La dimensione vocazionale della vita

Ogni percorso formativo giovanile ha una meta obbligata: la scelta vocazionale, la forma di vita a cui il Signore chiama, a servizio della Chiesa e della società civile in cui adolescenti e giovani sono inseriti. Essi sono i protagonisti di questa scelta, ma normalmente si trovano in difficoltà, hanno molti dubbi e timori. Hanno bisogno di avere accanto adulti che mostrino fiducia in loro, li sostengano e li accompagnino con la parola, il consiglio, l'incoraggiamento.[3]

Tale dimensione costitutiva di ogni proposta formativa trova buona accoglienza in molti adolescenti e giovani, prima e comunque indipendentemente da una scelta religiosa. Infatti essa è molto coinvolgente, perché riguarda la possibilità di fare qualcosa di buono per gli altri, specialmente per i bisognosi, come dimostra l'interesse giovanile per il volontariato e per l'impegno sociale.

Il desiderio di rendere significativa e utile la propria vita apre la strada al cammino di maturazione personale in quanto emancipa dal ripiegamento su di sé, stimola l'acquisizione di nuove competenze per rispondere alle richieste, rompe la dinamica consumistica del presente e si proietta in un futuro migliore per sé e per gli altri sulla base del proprio impegno.

La prima strada a disposizione della Chiesa per incontrare i giovani incrocia la ricerca della felicità.

Da qui al chiedersi cosa fare della propria vita il passo è breve: giungere alla convinzione di essere responsabile nei confronti di se stesso e degli altri è facilmente collegabile al discorso vocazionale cristiano e all'assunzione di una missione nella propria vita.

Un'attenzione particolare ci sembra sia richiesta per calibrare una meta vocazionale che spesso viene presentata ai giovani. Il *Catechismo dei Giovani/1* parla di *trasformare il mondo*, e l'AGESCI ama l'idea di *fare migliore il mondo*. È vero che gli scout hanno la buona azione quotidiana, cosa molto concreta, ma essa non

migliora tanto il mondo quanto chi la compie. Così queste espressioni ci appaiono vagamente astratte e corrono ad un certo momento il rischio di generare scetticismo e, alla lunga, delusione o senso di impotenza.[4] È più realistico e realizzabile un obiettivo espresso nei termini del *fare qualcosa di buono per gli altri* o *collaborare a risolvere un problema del proprio ambiente*, concretamente definito. Avere un obiettivo concreto e realizzabile suscita e canalizza le energie e offre, anche attraverso piccoli risultati, la possibilità di rinforzare le motivazioni.[5]

La capacità di fare qualcosa di buono per gli altri aiuta a scoprire anche il bene ricevuto dagli altri. Riconoscere l'eredità di molte cose buone lasciate in dono da chi li ha preceduti, aiuta i giovani a rivalutare il passato e la ricchezza culturale che è stata trasmessa loro. Così il recupero della dimensione storica della vita avviene non sul piano della riflessione filosofica ma su quello dell'esperienza personale attuale che proietta la sua luce sul patrimonio del passato e spinge ad assumere le proprie responsabilità verso il futuro personale e del mondo.

Il passaggio dalla dimensione vocazionale, che è innestata in tutta la proposta formativa, al cammino di ricerca della propria vocazione è delicato, ma necessario. Richiede che il discorso fatto nella comunità e nei gruppi diventi strettamente personale. Questo non è possibile senza la direzione spirituale che sia alla portata di tutti e non solo privilegio di alcuni. Diventa necessario allora che i giovani possano contare su accompagnatori spirituali in grado di guidarli nel cammino di ricerca della propria vocazione. La responsabilità del reperimento e della formazione di tali animatori – sacerdoti, religiosi o laici – è naturalmente della comunità ed in primo luogo dei responsabili.[6] Nelle tre proposte esaminate, questa necessità è teoricamente espressa ma non abbastanza tradotta in orientamenti pratici.

Il desiderio di rendere significativa e utile la propria vita apre la strada al cammino di maturazione personale.

1.1.3. La maturazione affettiva e sessuale

I rapporti di amicizia in generale e le relazioni con l'altro sesso occupano un grande spazio interiore ed esteriore nella vita degli adolescenti e dei giovani. L'amicizia con i pari e l'incontro tra ragazzi e ragazze giocano un ruolo decisivo nella maturazione affettiva e nell'acquisizione dell'identità personale e di genere. Tuttavia questi due campi della formazione giovanile sono attualmente molto disturbati a causa della cultura dominante individualistica, competitiva ed edonistica; una cultura in cui l'identità maschile attraversa una crisi dovuta, probabilmente, ad un suo indebolimento nel confronto con un'identità femminile, che negli ultimi decenni è andata rafforzandosi e in molti casi è apparsa anche aggressiva.

L'approccio formativo alle tematiche della maturazione affettiva e sessuale risulta particolarmente problematico, perché i giovani, cresciuti in una cultura non solo permissiva ma istigatrice in campo sessuale, sono molto gelosi della propria autonomia, si oppongono a qualunque intromissione degli adulti e, desiderosi di "fare esperienza", per lo più rifiutano l'insegnamento della Chiesa che qualificano come retrogrado, inibitorio e moralistico.

Tuttavia quella della maturazione affettiva e sessuale è una dimensione edu-

cativa essenziale e decisiva, non va trascurata né affrontata in maniera superficiale e permissiva da una parte o in maniera moralistica, repressiva e colpevolizzante dall'altra.[7]

I contenuti formativi sull'affettività e sulla sessualità vanno inseriti organicamente nella proposta cristiana. Fa certamente parte del primo annuncio la conoscenza dell'unico Dio, creatore e salvatore dell'uomo e dell'universo: sono contenuti della fede inseparabili dal kerigma cristiano, anzi sono da intendersi quali preliminari indispensabili. I giovani non ne sono del tutto all'oscuro, ma certamente hanno bisogno di chiarire a se stessi questo tema, di rispondere a molti dubbi e di collegare il riconoscimento di Dio ai sentimenti, alle convinzioni religiose, alla propria vita. All'interno della creazione dell'universo e dell'uomo, va collocato il tema del progetto di Dio sull'uomo e sulla donna, la sessualità, la coppia e la famiglia. Solo dopo aver conosciuto e compreso la bellezza e la grandezza del progetto di Dio i giovani possono iniziare a rifletterci su e confrontarlo criticamente con la mentalità corrente, accogliendo l'invito ad una conversione, faticosa certamente, ma anche desiderabile, se è percepita in stretto legame con la speranza di realizzare un amore vero, fedele, emancipato dal peccato, fondato e sostenuto dal rapporto con Dio. Su questa base, antropologicamente fondante, è possibile far innamorare i giovani del progetto nuovo sul rapporto uomo-donna rivelato da Cristo, annunciato e proposto nel Nuovo Testamento. Solo a questo punto si apre la strada all'insegnamento morale della Chiesa sulla sessualità, sulla coppia e sulla famiglia, che può essere riconosciuto come un servizio amorevole, non solo religioso ma anche culturale e sociale per l'educazione delle giovani generazioni.

L'amicizia con i pari e l'incontro tra ragazzi e ragazze giocano un ruolo decisivo nella maturazione affettiva e nell'acquisizione dell'identità personale e di genere.

È decisivo anche a proposito di questo argomento che la scoperta del modo cristiano di amare e di vivere la dimensione sessuale provenga, prima ancora che dall'annuncio verbale, dalla testimonianza di coppie di fidanzati e di sposi appartenenti alla comunità locale, che possano comunicare la bellezza e l'impegno del loro cammino di crescita nell'amore.

L'ambiente più favorevole per questi aspetti della formazione è senza dubbio, ancora una volta, la vita di gruppo, preferibilmente misto, all'interno del quale ragazzi e ragazze possano incontrarsi liberamente, condividere esperienze, riflessioni, studi, imparare a conoscersi nella reciprocità, stringere relazioni di amicizia serene e aperte, agire insieme per gli altri, percorrere il cammino vocazionale. Tutto quanto sarà veramente formativo, se adolescenti e giovani saranno seguiti e orientati nel loro percorso di maturazione da formatori adulti, competenti e se saranno inseriti in una comunità più grande che sappia accoglierli e seguirli con simpatia e senso di responsabilità.

1.1.4. Il protagonismo giovanile

Quando si parla di giovani si incontrano spesso termini quali autonomia, libertà, autoformazione, protagonismo giovanile. La proposta di formazione cri-

stiana non può ignorare i passi in avanti che su questa linea la pedagogia negli ultimi anni ha fatto. Già nella scuola, come anche in famiglia e più in generale nella società, adolescenti e giovani hanno un grande spazio di autonomia: è perciò naturale che essi non possano accettare da parte della Chiesa un discorso formativo di tipo direttivo, autoritario e unidirezionale.[8]

Il dialogo tra Dio e l'uomo avviene nella libertà. Tale libertà dice la possibilità stessa di un dialogo che porti a una relazione indirizzata all'amore: è un principio fondamentale e per questo deve valere anche nel discorso formativo di adolescenti e giovani.

Il cammino di educazione alla fede è un cammino di vita e non una scuola di dottrina. I formatori sono dunque degli accompagnatori che camminano insieme ai giovani e mettono in gioco la propria vita di fede, in una relazione che è certamente asimmetrica ma anche reciproca. Fin da subito allora la proposta formativa cristiana si presenta come l'offerta di un cammino che è interamente nelle mani del giovane, nel massimo rispetto della sua libertà e della sua autonomia di scelte.

La salvaguardia del protagonismo giovanile non sminuisce l'autorevolezza di chi fa la proposta, piuttosto la richiede: è un'autorevolezza che deriva dall'aver ricevuto il compito da Dio stesso attraverso la Chiesa, dal comunicare una realtà che è infinitamente più grande di chi la porta, dalla testimonianza coerente, anche se fragile, della vita. I giovani hanno bisogno di scoprire questi elementi all'interno di un'esperienza di rapporto con gli adulti della comunità, e in particolare con i loro formatori, che sia positiva e ricca; solo così essi potranno scoprire l'autorità nella sua dimensione di aiuto alla propria crescita umana e cristiana.

Nel cammino formativo ha un'importanza tutta particolare, nel promuovere il protagonismo dei giovani, l'offrire loro la possibilità di impegnarsi in un'attività di servizio, sostenuta da motivazioni autentiche e gratuite. Un campo particolarmente fecondo di buoni frutti per la maturazione umana, cristiana e civile, è quello del volontariato, all'interno e all'esterno della comunità.[9]

Non è poi da trascurare o sottovalutare il protagonismo dei giovani in ciò che loro piace. Le feste destano nei giovani entusiasmo e creatività. Perché non far celebrare all'interno degli ambienti comunitari le loro feste? Adolescenti e giovani sempre più spesso organizzano feste o occasioni di incontro fuori di casa in locali presi in affitto o in discoteche in cui gli adulti per lo più non sono ammessi e dove essi danno vita ad esperienze di autonomia fuori dalle regole. Non è cosa da poco offrire loro una valida alternativa alle discoteche e ad ambienti simili. Ma dal punto di vista formativo c'è da valorizzare il fatto che le feste sono dei contenitori formidabili di esperienze positive e di produzione di simboli che celebrano i passaggi significativi della loro crescita e maturazione.

È decisivo che la scoperta del modo cristiano di amare provenga, prima ancora che dall'annuncio verbale, dalla testimonianza di coppie di fidanzati e di sposi.

Il valore antropologico intrinseco delle feste, e gli interventi formativi corrispondenti, creano un legame fecondo con l'annuncio del Regno e con le celebrazioni liturgiche.[10] I giovani sono così aiutati a pensare e a celebrare in modo diverso, veramente "alternativo", le loro feste,

a riempirle di un significato che valorizza e rinnova le persone, le relazioni e apre alla memoria. Le feste sono così liberate dal rischio della superficialità, della banalizzazione e della trasgressione. Pensiamo, per esempio, ai compleanni e onomastici, alla fine dell'anno scolastico, al superamento degli esami, al primo stipendio, al fidanzamento...

1.2. Per la *sequela Christi* nella proposta formativa

Poco sopra, abbiamo definito la vita cristiana come *sequela Christi* in comunità. Ma come si arriva alla realizzazione di questo obiettivo?

È un dato ormai acquisito in tutti i documenti ecclesiali e in tutti i progetti catechistici che il cammino formativo non è finalizzato alla conoscenza della dottrina ma al vivere da cristiani. Lo stesso apprendimento è inteso non riferito a contenuti cognitivi ma ad atteggiamenti di vita e corrisponde a un apprendistato di vita cristiana.

Ora si tratta di sviluppare questa acquisizione per tradurla concretamente negli itinerari formativi. Il punto di partenza è una esplicita richiesta della persona in ricerca o l'annuncio che giunge da un credente. In un caso e nell'altro il cammino prende le mosse da una scoperta che introduce il "vieni e vedi" giovanneo (Gv 1,46).

Due sono le motivazioni fondamentali che spingono un giovane ad avvicinarsi a Gesù attraverso la Chiesa:

– la ricerca della verità e delle risposte alle domande di senso che si porta dentro;

– la ricerca di libertà e amore in relazioni umane vere e significative.

Queste due motivazioni non sono e non possono essere separate, per quanto una delle due possa essere più accentuata rispetto all'altra.

Chi cerca la verità in Cristo è motivato da un profondo desiderio di conoscenza, ma proprio per questo può essere portato a privilegiare l'aspetto cognitivo, rispetto alla conversione della vita e alla cura delle relazioni. È dunque impegno della comunità, che traccia per lui l'itinerario formativo, guidarlo a scoprire e sperimentare che l'insegnamento di Cristo è compreso e accolto veramente solo quando viene tradotto in amore concreto per i fratelli con una condotta di vita libera, responsabile e coerente in tutte le sue dimensioni e in tutte le sue scelte.

Allo stesso modo, chi cerca relazioni vere e significative in una comunità di fratelli si aspetta soprattutto di fare l'esperienza di ricevere e dare amore, ma dovrà essere aiutato anch'egli dalla comunità che lo forma a conoscere le verità di Dio e dell'uomo rivelate da Cristo, che alimentano le convinzioni di fede, orientano le scelte fondamentali di vita e le sostengono nella fedeltà perseverante, motivando una quotidianità di amore che perdura anche quando diventa difficile, poco gratificante o dolorosa, e può condurre fino al sacrificio di sé.

Il cammino formativo non è finalizzato alla conoscenza della dottrina ma al vivere da cristiani.

Chi trova ciò che cerca sperimenta una gioia profonda che gli fa gustare, anche di fronte alle difficoltà e alle esigenze della conversione della mentalità e delle scelte quotidiane, la bellezza di una vita piena di senso e di relazioni positive. Resta in ogni caso assolutamente indispensabile lo studio che porta alla conoscenza delle verità e può allontana-

re il rischio di una adesione a Cristo solo emotiva e sentimentale, e quindi incerta e instabile.

Nel mondo della scuola – e in generale nella cultura giovanile – sono molte le situazioni in cui viene messo in dubbio il cristianesimo, a cominciare da Gesù e dal suo Vangelo. Affrontare il tema della credibilità storica delle fonti che parlano di Gesù diventa allora decisivo per tutto il cammino della conoscenza e della sequela, per offrire ai giovani le motivazioni di una adesione di fede "ragionevolmente" fondata, ma anche per dotarli di conoscenze critiche che li rendano capaci di rispondere a chi attacca il valore storico del Cristo, del suo messaggio e delle testimonianze della Chiesa primitiva.

Ciò non toglie che compito fondamentale dei formatori e di tutta la comunità rimanga quello di testimoniare e rendere presente e vivo Gesù nella esperienza personale e nelle personali convinzioni di fede, così da permettere una conoscenza vitale del Cristo risorto che agisce nella Chiesa, parla a ogni credente, lo libera dalle schiavitù che hanno origine nel peccato, entra in comunione vitale con ciascuno. Tutto questo nella liturgia, nella vita quotidiana e nella relazione personale alimentata dalla preghiera.

Per la conoscenza corretta e profonda di Gesù, allora, è indispensabile che i giovani siano aiutati ad affrontare la fatica dello *studio* delle verità contenute nella Rivelazione, mentre vedono Cristo incarnato nelle persone che lo testimoniano e lo mostrano affascinante. Certo, studiare in genere non è l'occupazione privilegiata dei giovani; tuttavia essi, quando sono convinti dell'importanza di una realtà, sono capaci di impegno straordinario. D'altra parte la dimensione dell'insegnamento è ineliminabile dalla catechesi e da qualunque percorso formativo serio: solo così si mettono solide fondamenta all'edificio della fede in Cristo, si suscita e si motiva il desiderio di somigliare a Cristo e di seguirlo sulla strada che ha percorso, condividendo e facendo proprie le sue scelte fondamentali:

L'insegnamento di Cristo è compreso e accolto veramente solo quando viene tradotto in amore concreto per i fratelli con una condotta di vita libera, responsabile e coerente.

– l'obbedienza pronta alla volontà del Padre;

– l'amore per i fratelli;

– la lotta contro ogni forma di male, interno ed esterno alla persona;

– l'impegno missionario di portare il Vangelo ad ogni creatura;

– la testimonianza di serena fortezza di fronte alle derisioni e alle persecuzioni subite a causa del Vangelo;

– la speranza fiduciosa che la salvezza si realizzerà nella Parusia personale e cosmica.

Infine, quando nel cammino formativo si giunge alla proposta della *sequela Christi* è importante, proprio sul piano esperienziale, far cogliere che si appartiene ad un popolo di persone che hanno seguito e seguono le orme di Gesù. La testimonianza dei martiri, non solo antichi, ma anche contemporanei, ha un valore e un senso straordinari.[11] Non meno utile ai fini formativi è il riconoscere i "santi" che appartengono alla comunità in cui si è inseriti; conoscere Maria, prima discepola e madre dei credenti, i santi del nostro tempo, il santo di cui si por-

ta il nome, i santi più venerati, aiuta a non sentirsi soli nella fatica della sequela ed a constatare che è possibile ed è fonte di gioia vivere il Vangelo, come hanno fatto loro.

Far sviluppare il senso di appartenenza oggi è un obiettivo fondamentale in

Ogni cristiano appartiene alla Chiesa, ne è parte di diritto in forza del Battesimo.

1.3. Per la dimensione ecclesiale nella proposta formativa

La dimensione ecclesiale ha una rilevante complessità. Noi sottolineiamo solo tre aspetti: il senso di appartenenza, il rapporto con la funzione magisteriale della Chiesa e la partecipazione alla vita liturgica.

1.3.1. Il senso di appartenenza

Ogni cristiano *appartiene* alla Chiesa, ne è parte di diritto in forza del Battesimo che lo assimila a Cristo e lo innesta nel suo corpo, la Chiesa, appunto. Questa realtà sacramentale ha la propria visibilità esistenziale nella vita quotidiana attraverso la partecipazione attiva alla vita della Chiesa.

Se, dunque, essere cristiani vuol dire appartenere di fatto ad una comunità, questo è e deve essere uno degli obiettivi prioritari di ogni proposta formativa, soprattutto se si considera il dato allarmante dell'allontanamento degli adolescenti e dei giovani dalla comunità in cui hanno ricevuto i sacramenti dell'iniziazione. Una delle cause riconosciute di questo fenomeno è proprio la mancata maturazione del senso di appartenenza: non ci si "sente parte", e l'allontanarsi è inteso come affermazione della propria autonomia e della propria libertà: in questo modo il giovane si libera di un peso e di un obbligo, ma per catechisti e formatori questa è una significativa sconfitta.

qualunque ambiente educativo, ma, al di là di ogni facile ottimismo, solo se si prova a definirlo, si scopre che si tratta di un atteggiamento complesso che tocca tutte le dimensioni della persona del giovane: cognitiva, affettiva e psicomotoria, con una prevalenza di quella affettiva. Infatti, ci si sente appartenenti a una realtà se:

- si è amati e si ama;
- ci si sente a proprio agio, come a casa propria;
- ci si sente importanti, perché si ha un ruolo riconosciuto;
- gli altri ci fanno capire che hanno bisogno di noi e noi possiamo fare qualcosa di buono per loro e per l'ambiente;
- si vivono valori condivisi;
- ci si aiuta a vicenda;
- ci sono dei punti di riferimento stabili, regole ragionevoli;
- ci sono adulti che si mettono a servizio dei più giovani.

Scatta così la dinamica dell'identificazione positiva che aiuta il giovane a scegliere e acquisire la propria identità cristiana ed ecclesiale insieme.

Tenendo presenti le proposte formative esaminate e la riflessione attuale, specifichiamo ulteriormente alcuni elementi utili alla nascita e allo sviluppo del senso di appartenenza.

Un ruolo decisivo in questo campo è svolto da chi ha *autorità* nella comunità. Troppo spesso accade che l'esercizio dell'autorità da parte dei preti, ma anche di alcuni laici, più che assumere le forme del servizio, si presenti come un autoritarismo che tende a indottrinare i giova-

ni, a servirsi di loro per lavori o compiti che interessano più la comunità che la loro crescita, a dare ordini e pretendere obbedienza. I giovani in questo modo, invece di maturare il senso di appartenenza, avvertono una sensazione di dipendenza, e allora si allontanano. Se invece vedono il parroco e gli adulti aperti, disponibili, pronti ad educarli e ad offrire spazi di protagonismo nelle attività loro congeniali, capaci di chiedere aiuto per le necessità della comunità, offrendo motivazioni che possono facilmente essere interiorizzate e lasciando loro la libertà di rispondere, senza ritorsioni o ricatti, allora può nascere il senso di appartenenza e i giovani si riveleranno capaci mettersi a servizio della comunità, con fantasia, creatività e capacità di sacrificio.[12]

È necessario allora che i giovani facciano esperienza di un clima di famiglia e percepiscano che la comunità è la loro casa. Perché questo sia possibile, sono necessari anzitutto degli adulti significativi, ma ci vogliono anche sale e ambienti da mettere a loro disposizione perché possano incontrarsi, lavorare, formarsi, divertirsi,[13] nel piccolo gruppo dei coetanei.

Il *gruppo dei pari* rimane ancora oggi per i giovani il luogo più adatto per

- fare in concreto esperienza ecclesiale,
- maturare il senso di appartenenza,
- sviluppare relazioni corrette,
- orientarsi al servizio degli altri,
- scoprire la direzione spirituale,
- collaborare nel vivere e annunciare il Vangelo,
- cercare e maturare la propria vocazione,

fermo restando che è un bene che i giovani si inseriscano nella comunità grande in cui sono presenti, in un utile scambio reciproco, tutte le età. Purtroppo bisogna riscontrare che attualmente è diventato sempre più difficile per i formatori costituire e animare un gruppo di adolescenti o di giovani.

È caratteristica tipica dei giovani l'idealismo: essi hanno un senso critico molto sviluppato e pretendono una società perfetta, una famiglia perfetta, una Chiesa perfetta. L'esperienza positiva di una comunità di persone concrete, con i loro pregi e difetti, con i loro slanci di carità e il loro peccato, con la loro gioia e i loro momenti difficili, che però sono sinceramente e umilmente alla sequela di Gesù e al servizio dei fratelli, li conduce progressivamente a scoprire e riconoscere le proprie fragilità ed infedeltà, ad offrire la comprensione che richiedono per se stessi, ad accettare di far parte di una comunità che è nello stesso tempo santa e bisognosa di perdono.

1.3.2. Il rapporto con il Magistero

Il Maestro nella Chiesa è Gesù Cristo (cf Mt 23,10) e chi guida i cristiani «alla verità tutta intera» è lo Spirito Santo (Gv 16,13), che agisce come "maestro interiore". Anche gli apostoli hanno ricevuto il compito di "insegnare" (Mt 28,19-20) e hanno trasmesso questo aspetto della loro missione ai loro successori.

È necessario che i giovani facciano esperienza di un clima di famiglia e percepiscano che la comunità è la loro casa.

Ora, quanto al sentirsi appartenenti alla Chiesa, un punto delicato per i giovani è il rapporto con il Magistero. Molti di essi lo percepiscono come un'istituzione

lontana, soprattutto per il suo modo di porsi relativamente ai problemi morali. Sembra loro che i vescovi e il papa diano direttive in modo autoritario, teorico, sganciato dalla vita concreta e incurante del modo giovanile di vedere e delle difficoltà che essi devono affrontare.

L'impegno dei formatori a superare la preoccupazione moralistica richiede loro di riscoprire quello che in teologia è un dato acquisito: la morale cristiana dipende da una scelta di fede matura e consapevole. Questa scelta fonda e fa maturare la dimensione etica della vita nel rapporto personale con Cristo e nella scoperta che la legge morale evangelica promuove tutto l'uomo ed è animata dall'amore di Dio e dei fratelli.

Secondo il detto agostiniano: «*ama et fac quod vis*», chi ama Dio e i fratelli raggiunge la vera maturità morale. Questo non vuol dire che i temi morali vadano relegati alla fine del percorso, ma che hanno bisogno di essere contestualizzati in un dialogo continuo tra il cammino formativo e la vita concreta.

Si rivela profondamente diverso il presentare l'elenco di ciò che la Chiesa considera moralmente non lecito dall'aiutare a cogliere, man mano che gli adolescenti e i giovani conoscono Gesù e si inseriscono nella comunità, quando essi si scontrano con i problemi morali tipici della loro età e condizione, come la Chiesa con spirito materno si faccia carico dei problemi dei suoi giovani figli. Gli esiti educativi di questi due atteggiamenti sono opposti. La Chiesa, per essere fedele al Vangelo ed aiutare i giovani a crescere nella verità e nell'amore, ha il compito di aiutarli a scoprire che l'insegnamento morale di Gesù, che essa traduce lungo la storia, non mortifica l'umano ma lo salvaguarda dal male e lo sviluppa.

È questo un discorso difficile, perché l'influenza della cultura attuale, materialista e permissiva, è molto forte; per questo sono necessarie ai preti e ai formatori attenzione, pazienza educativa, capacità comunicativa, testimonianza fedele, preparazione culturale. I giovani che vedono i loro educatori pronti a condividere la vita e a comprendere le difficoltà, piuttosto che ad esporre la dottrina come implicito rimprovero al loro modo di pensare e di vivere, accettano di confrontarsi seriamente con la Chiesa, di lasciarsi mettere anche in crisi da ciò che propone e di aderire al suo insegnamento. Essi hanno bisogno di sperimentare che la Chiesa non è nemica di ciò che è umano, anzi, seguendo il suo Signore che si è fatto uomo, accoglie tutto ciò che è autenticamente umano e lo rende capace di manifestare il suo legame con il divino e l'eterno. Solo così il Magistero potrà essere scoperto dai giovani come servizio utile alla loro crescita, anche quando richiede cambio di mentalità e sforzo ascetico.[14]

Il Maestro nella Chiesa è Gesù Cristo e chi guida i cristiani «alla verità tutta intera» è lo Spirito Santo che agisce come «maestro interiore».

1.3.3. La partecipazione alla vita liturgica

È opinione diffusa che ai giovani non piaccia la liturgia. Non è vero; è vero che non piacciono loro le liturgie pesanti e staccate dalla vita; tant'è che amano e partecipano con entusiasmo a molte liturgie "laiche": lo stadio, la discoteca, la pizzeria, le feste... e tanti frequentano assiduamente celebrazioni liturgiche, particolarmente significative per loro, nei gruppi di appartenenza, nei movimenti e in alcune parrocchie.[15]

Gli adolescenti e i giovani che, dopo essersene allontanati "ricevuta" la Confermazione, si riavvicinano alla Chiesa, per lo più hanno un cattivo ricordo della liturgia cristiana ed una esperienza positiva invece delle liturgie "laiche". La proposta formativa, tenendo presente questo dato e valorizzandolo, si propone di ri-educare i giovani alla liturgia. Il recupero del valore e del significato della liturgia va di pari passo con una serie di fattori particolari: la conoscenza di Gesù e del Vangelo, l'inserimento nella comunità, l'esperienza della vita cristiana vissuta e la riscoperta dei simboli cristiani e liturgici.

Il cammino di formazione liturgica consiste anzitutto in un progressivo avvicinamento all'*Eucaristia*, culmine e fonte della vita cristiana, attraverso la valorizzazione dei simboli più significativi della vita quotidiana e delle feste, la conoscenza della vita liturgica della Chiesa delle origini, l'esperienza della meditazione della parola di Dio, l'accostamento alle celebrazioni comunitarie.

Uno strumento molto utile per la riscoperta della liturgia è il *coinvolgimento dei giovani nella preparazione*. Leggere i testi della liturgia della Parola durante la settimana, commentarli in gruppo, legarli alla vita quotidiana con un impegno da verificare insieme, preparare alcuni momenti della Messa come la preghiera dei fedeli o le introduzioni alle letture e la loro proclamazione, la processione offertoriale, la richiesta di perdono, la scelta dei canti: tutto questo aiuta i giovani a far entrare la loro vita nella celebrazione liturgica e, nello stesso tempo, a dare un significato a ciò che vedono svolgersi e forse non comprendono.

La liturgia domenicale appartiene a tutta la comunità cristiana, non solo ad alcuni gruppi o movimenti; tuttavia è opportuno e utile, nel periodo di formazione, offrire ai giovani delle *celebrazioni di gruppo*. È questo un argomento delicato: appartiene al recente passato una stagione che ne ha fatto un uso forse eccessivo; ne è seguita un'altra in cui, forse per limitare qualche eccesso, sono osteggiate.[16] Nella Chiesa ci sono categorie di persone che usufruiscono abitualmente di celebrazioni eucaristiche "di gruppo": pensiamo ai seminaristi, ai religiosi e religiose. Cosa impedisce di realizzarle qualche volta anche con i giovani? Questo offre varie opportunità per una partecipazione giovanile più intensa e più creativa, pur nel rigoroso rispetto delle norme liturgiche: in questo modo, sperimentando la bellezza e la ricchezza della liturgia, adolescenti e giovani maturano sensibilità e convinzioni tali da sostenerli anche nelle celebrazioni di tutta la comunità.[17]

Il cammino di formazione liturgica consiste anzitutto in un progressivo avvicinamento all'Eucaristia, culmine e fonte della vita cristiana.

Un posto significativo ha nelle comunità cristiane la *Liturgia delle Ore*; la Chiesa la celebra ogni giorno: è la preghiera dei monaci, dei religiosi, dei ministri ordinati.

È consigliata anche nelle proposte formative che abbiamo studiato e di altri movimenti e associazioni. In alcuni casi ai giovani viene proposta fin da subito la celebrazione delle Lodi e dei Vespri. Ma si tratta di una preghiera percepita come lontana, fredda, difficile. I salmi appartengono ad una cultura diversa, esprimono la religiosità e la fede del Primo Testamento, richiedono una buona conoscenza della Bibbia e la capacità di reinterpretarli alla luce di Gesù e del suo

insegnamento. È un modo di pregare che lungo la storia è diventato "clericale". E i laici non sono chiamati a clericalizzarsi, anzi questo è un rischio e per alcuni una tentazione da evitare. Essi invece hanno diritto ad una "Liturgia delle Ore" che sia pensata per loro, una preghiera che abbia anch'essa dignità liturgica, ma che tenga conto del particolare stato di vita del laico. Operazione non complessa elaborare e proporre una "Liturgia delle Ore" per laici: si possono scegliere i salmi tra i più semplici e più "neotestamentari". Basta un salmo per le varie ore (ci si potrebbe limitare alle ore tradizionali e trascurate dell'Angelus), un versetto o un breve passo dei Vangeli, un tempo di silenzio, il *Padre nostro* e una orazione legata agli impegni della vita quotidiana spesa nel mondo. Oppure si può inventare uno schema completamente nuovo, intrecciando vita quotidiana, Parola di Dio, insegnamento della Chiesa, momenti di silenzio...[18] La Chiesa nei primi secoli ha creato tante forme per esprimere la fede e la spiritualità. Senza perdere la ricchezza del patrimonio del passato, i cristiani di oggi, mossi dallo Spirito, possono inventare forme nuove, legate alla cultura in cui vivono, per esprimere la vita spirituale.

Se questa è una legittima esigenza per i laici in generale, a maggior ragione tocca gli adolescenti e i giovani. Essi hanno bisogno di una preghiera che coinvolga la loro vita, i loro sentimenti, le loro esperienze e li metta a contatto con la Parola. Una proposta formativa attenta riserva un grande spazio al rapporto personale con il Signore e offre schemi di orazione personale e di gruppo che facciano innamorare i giovani della preghiera. Un incontro di preghiera ben preparato e condotto porta molto più frutto di una lezione di teologia. In particolare nella preghiera di gruppo si realizza una condivisione di vita e di fede che, oltre ad avvicinare al Signore insieme agli altri, fa sentire di essere Chiesa e fa maturare il senso di appartenenza alla comunità locale.

La liturgia domenicale appartiene a tutta la comunità cristiana, tuttavia è opportuno e utile, nel periodo di formazione, offrire ai giovani delle celebrazioni di gruppo.

Le diocesi, le parrocchie e le associazioni che dispongono di un sito internet, hanno a disposizione uno strumento molto usato dagli adolescenti e giovani per farsi presenti a loro con una proposta di preghiera quotidiana, mattutina e serale, anche questa semplice, breve ma sostanziata di ascolto della Parola di Dio e di invito al silenzio, alla riflessione e al dialogo filiale con Dio.

2. PER ESSERE COMUNITÀ CHE FORMA I CRISTIANI

Quando una comunità si pone di fronte all'impegno di formare i giovani, in genere si chiede "cosa fare"; così si scontra immediatamente con una serie di problemi che sembrano difficilmente risolvibili, a cominciare da quello di conoscere, capire ed entrare nel mondo e nella mentalità giovanile, per finire al pro-

blema di trovare i formatori e prepararli adeguatamente.

Ma, prima di chiedersi cosa fare per i giovani, è opportuno che i formatori comincino a verificare la capacità di testimonianza della propria comunità.

Il primo formatore di tutti i cristiani è lo Spirito Santo, il quale, nella logica sacramentale, si serve normalmente di persone che lo rendano percepibile. È ormai un dato acquisito per tutti che il soggetto visibile della formazione cristiana è la *comunità locale*: ora, se il soggetto non è adeguato al compito di evangelizzare i giovani, non può mettere in atto alcuna proposta.

La prima domanda pastorale da farsi, allora, è se la propria comunità possieda le caratteristiche che la rendono capace di convocare e formare adolescenti e giovani. Per fare questo è necessario verificare che sia una comunità realmente cristiana che vive il Vangelo e lo testimonia e in cui gli adulti, a cominciare dai preti, siano disponibili a prestare il servizio molto impegnativo della formazione dei giovani. Questo è previo a qualunque progetto di pastorale giovanile. Infatti, per essere responsabilmente soggetto dell'educazione alla fede di adolescenti e giovani, bisogna passare dalla domanda sul «*cosa fare* per i giovani» alla domanda sul «*chi essere* per i giovani». E non si tratta di avere la pretesa di raggiungere chissà quale standard di santità o di efficienza, ma di poter dire sinceramente, prima a se stessi e poi ai giovani, di essere una comunità in cammino sulla strada del Vangelo, cosciente dei propri limiti e dei propri doni, sempre bisognosa di convertirsi e di crescere nella fedeltà, destinataria di una missione da compiersi con la forza dello Spirito. Solo quando è sufficientemente cristiana, la comunità è in grado di offrire la propria testimonianza e il proprio servizio perché diventi possibile e fecondo l'annuncio del Vangelo.

I giovani hanno bisogno di una testimonianza forte e coinvolgente. Devono poter vedere e sperimentare:

– una comunità unita, attorno a Cristo, conosciuto, celebrato, amato e testimoniato, composta di fratelli che si vogliono bene e si aiutano;

– una comunità che si prende cura con carità concreta e creativa di bisognosi, poveri, anziani, soli, extracomunitari...;

– che tutto viene vissuto nella gioia profonda e contagiosa;

– una comunità che vuole davvero mettersi a servizio dei giovani per la loro maturazione globale, senza secondi fini o strumentalizzazioni.

Solo successivamente diventerà significativo per loro che la motivazione profonda di questo modo di vivere è la fede in Cristo salvatore, morto e risorto per la salvezza del mondo.

Le *associazioni*, i *movimenti* e i *gruppi ecclesiali*, a motivo della freschezza del loro carisma, della specificità della loro missione e della intraprendenza dei loro membri, sembra siano più facilitati ad assumere la missione educativa, perché in genere riescono a mostrare le caratteristiche che abbiamo elencato. La parrocchia invece spesso dà l'impressione di essere appesantita dall'ampiezza e dalla complessità del ruolo ecclesiale, dal cumulo dei compiti e dalla ripetitività abitudinaria della propria vita, tanto che i vescovi hanno sentito l'urgenza di spronarla a porsi creativamente dinanzi alle

Il primo formatore di tutti i cristiani è lo Spirito Santo, il quale, si serve normalmente di persone che lo rendano percepibile.

sfide che la situazione attuale le propone.[19] E proprio l'apporto dei giovani, ai quali non si prestano l'attenzione e la cura necessarie, potrebbe ridarle freschezza, entusiasmo e creatività pastorale.

Da molto tempo le *indicazioni pastorali* dei vescovi hanno tracciato la via che la parrocchia deve percorrere, se vuole rinnovarsi, essere creativa ed acquisire una nuova identità: diventare comunità di comunità.

Ogni parrocchia ha bisogno di articolarsi in diversi gruppi con identità, cammini e compiti diversi; lo Spirito Santo continua ancora oggi a distribuire come vuole diversi carismi che si esprimono in gruppi, associazioni, movimenti e ognuno di loro porta il proprio originale contributo alla vita della comunità. La parrocchia non è separata da questi gruppi ma è costituita anche da essi e quindi per essere davvero e interamente se stessa deve riconoscere, valorizzare e promuovere i diversi carismi, offrendo spazi di vita e di azione e coordinandoli attraverso gli organismi di partecipazione.

Un risultato non secondario di questa nuova identità è che la parrocchia in questo modo, rendendo presenti e operanti sullo stesso territorio molte e diverse proposte ecclesiali di cammino formativo, diventa capace di raggiungere i giovani in molti modi, tutti convergenti verso la stessa vita cristiana e verso la grande comunità che si ritrova nella celebrazione dell'Eucaristia domenicale.

Solo una comunità che abbia acquisito questa mentalità si pone nelle condizioni di offrire progressivamente diverse e articolate proposte di formazione iniziale e permanente per tutte le età nello stile catecumenale, di diventare davvero missionaria e di raggiungere con la testimonianza e con la parola sia i cristiani che non frequentano più sia coloro che non conoscono affatto Cristo, i quali nelle nostre città diventano sempre più numerosi.

Un tale cammino, come tutti quelli che richiedono un cambio di mentalità prima che un cambio di capacità operativa, esige tempo e impegno da parte di tutti, a cominciare dai preti e dai laici che hanno una certa responsabilità nella comunità. Perché i laici possano crescere nella corresponsabilità da cristiani adulti, è necessario che siano sviluppati i ministeri propri dei laici. Alcuni passi sono stati già fatti nella linea di un cammino di rinnovamento, che sarà ancora lungo ma che in tanti luoghi sta già portando i suoi frutti.

Solo quando è sufficientemente cristiana, la comunità è in grado di offrire la propria testimonianza e il proprio servizio.

Per prendere coscienza del compito e del lavoro necessari per acquisire la nuova identità, per individuare le strade concrete da percorrere e per essere incoraggiati a proseguire anche in mezzo alle difficoltà, dopo essersi resa docile all'azione dello Spirito Santo attraverso la meditazione orante del Nuovo Testamento, ogni comunità ha a propria disposizione una vasta raccolta di documenti ecclesiali ricchissimi di esortazioni e di indicazioni pratiche, anche se necessariamente generali, i quali troppo spesso rimangono sconosciuti ai più o vengono considerati bei documenti ma troppo esigenti e difficili da comprendere e ancora più difficili da realizzare.

3. PER ESSERE FORMATORE CRISTIANO

La CEI sulla formazione dei catechisti sta facendo da molto tempo sforzi notevoli di riflessione e di proposte concrete. L'ultimo documento porta la data del 4 giugno 2006 e costituisce un ulteriore passo avanti sulla linea del passaggio da una formazione di tipo dottrinario ad una formazione mirante alla comunicazione e alla condivisione dell'esperienza della fede, dalla "scuola" per catechisti al "laboratorio" per educatori alla vita di fede, in cui si impara non "studiando" ma "facendo insieme".[20]

Sulla base delle proposte analizzate proporremo di seguito alcune osservazioni e ulteriori indicazioni per la formazione dei formatori.

Se i formatori devono comunicare la fede della Chiesa anche attraverso la propria esperienza, per guidare il cammino di formazione alla fede in stile catecumenale non è sufficiente "imparare", neppure attraverso il metodo del laboratorio. AGESCI e CL hanno mostrato come il *primo requisito* richiesto ai formatori sia l'*aver fatto per primi il cammino* che propongono ai giovani.

Questo dato chiede di essere considerato attentamente anche dalle parrocchie. Ora, siccome normalmente gli adulti hanno avuto esperienza di una catechesi dottrinale, ne consegue che hanno bisogno di fare essi stessi esperienza di una formazione integrale di stile catecumenale. Perciò, prima di conoscere e imparare i contenuti da trasmettere, il metodo catechistico, le tecniche comunicative..., il formatore ha bisogno di percorrere per se stesso un itinerario catecumenale che comprenda:

– annuncio e catechesi legati alla sua vita;
– testimonianza della carità;
– liturgia e mistagogia in un gruppo che faccia sperimentare concretamente la comunità e lo aiuti per una progressiva conversione.

La chiamata a diventare formatore, non precede ma è fondata su una scelta di fede matura.

La formazione generalmente è proposta dopo l'invito a diventare formatore. A nostro parere, invece, l'itinerario catecumenale deve essere offerto agli adulti indipendentemente dalla proposta di diventare animatore. Se la motivazione iniziale è quella di prepararsi a fare il catechista o l'animatore di un gruppo, è facile che, dopo i primi entusiasmi, la spinta motivazionale non regga più e sopraggiunga lo scoraggiamento di fronte alla gravosità dell'impegno richiesto. Se, invece, la comunità propone un cammino formativo che abbia al centro la persona e la vita dell'adulto e questi accetta di percorrerlo per la propria maturazione nella fede e nella appartenenza comunitaria, quando, per desiderio personale o su invito dei responsabili, si sentirà chiamato dal Signore a servire la comunità nella formazione, allora la motivazione dell'impegno sarà molto più profonda e solida. Sarà facile, quindi, che egli stesso esprima l'esigenza di una formazione adeguata, mentre sarà più difficile che si scoraggi di fronte al percorso formativo. Il cammino, infatti, è lungo e faticoso, prima di diventare almeno un po' gratificante, se non per i risultati, almeno per la realizzazione vocazionale.

Così facendo, si prende sul serio l'indicazione dei vescovi di dare la *priorità al-*

la catechesi degli adulti; e questo non perché gli adulti siano più importanti all'interno del popolo cristiano, ma perché normalmente la fede può essere matura se la persona ha raggiunto una certa maturità umana ed è tra gli adulti che possono maturare le vocazioni ai servizi e ai ministeri che alimentano la vita della comunità, in particolare per la formazione dei più giovani. La chiamata a diventare formatore, come già detto, non precede ma è fondata su una scelta di fede matura, su una vita quotidiana coerente e su un'esperienza comunitaria concreta e costante. Allora il percorso dei "laboratori", di cui parlano i documenti, risponderà ad un'esigenza vocazionale interiore e non più al bisogno generico di fare qualcosa per gli altri o di aiutare il parroco che si trova in difficoltà.

Sottolineiamo ora in maniera particolare un tratto di identità e una competenza che richiedono in questo momento una maggiore attenzione.

a) Il tratto di *identità* riguarda l'essere mediatore. Il primo animatore è lo Spirito Santo, che ogni educatore cristiano deve rendere concretamente visibile per i giovani; soggetti primari della formazione sono anche la Chiesa, la diocesi, la comunità locale. Perciò, chi si mette sulla strada della formazione dei giovani deve avere chiaro in mente e deve sentire profondamente di essere un mediatore tra quanti gli sono affidati e le realtà decisive per la sua maturazione umana e cristiana. Egli è chiamato a mediare il rapporto:

– con il Signore, perché deve introdurre il giovane alla conoscenza, alla sequela, alla liturgia, al rapporto personale nella preghiera;

– con la Chiesa universale, con il popolo di Dio di cui il giovane deve sperimentare di far parte;

– con la comunità locale che frequenta, con il parroco e con gli altri responsabili, per conoscerli, rispettarli, stimarli e valorizzarli, imparando ad accettarne anche limiti e difetti;

– con gli altri membri del gruppo riconosciuti ed accolti quali compagni di viaggio nel cammino della fede.

Una mediazione particolare è quella che si deve realizzare tra il gruppo dei giovani e la grande comunità. Questo ruolo è faticoso, difficile ma indispensabile, è quello che dà la vera dimensione del compito e mette al riparo il formatore da fughe verso l'orgoglio di credersi il protagonista principale e verso lo scoraggiamento quando i risultati non sono quelli che egli si aspetta.[21]

b) La *competenza* è quella del lavoro in *équipe*. La capacità di lavorare in collaborazione costante con altri formatori è sottolineata in tutti i progetti e corregge i limiti e i difetti fin troppe volte sperimentati con l'animatore unico e tuttofare, all'opera con i "suoi" ragazzi:

– lavorare in équipe permette di mettersi in gioco non solo a livello di idee ma anche di vita;

– il confronto paritario con gli altri aiuta a relativizzare il proprio pensiero, stimola la creatività, fa adattare agli altri, abitua a correggere e lasciarsi correggere.

Il primo animatore è lo Spirito Santo, che ogni educatore cristiano deve rendere concretamente visibile per i giovani.

Ogni gruppo allora dovrebbe avere almeno due formatori, per dare testimonianza di amore reciproco, di rispetto, di fedeltà anche nelle difficoltà relazionali, di collaborazione. Se poi, come è auspi-

cabile, sono di sesso diverso, essi mostrano la ricchezza della reciprocità maschile-femminile, che è elemento decisivo per la maturazione dei giovani anche sul piano della fede, dell'affettività e della ricerca vocazionale. Se due animatori non sanno collaborare, non è possibile che possano programmare insieme il cammino del gruppo, né condurlo insieme, affrontando positivamente insieme i problemi della crescita nella fede dei giovani, delle relazioni dei membri tra di loro, e dei membri con l'esterno, dell'itinerario previsto, che ha bisogno di continue revisioni e aggiustamenti. E a collaborare si impara.

Infine, per raggiungere il maggior numero possibile di adolescenti e giovani e fare loro una proposta formativa che possa interessarli e avvicinarli a Cristo, ogni comunità cristiana, che sia parrocchia, gruppo, associazione o movimento, ha bisogno di dare vita, formazione e spazio a *nuove figure di animatori*.

Si tratta di animatori capaci di raggiungere i giovani nei luoghi e nelle situazioni in cui essi vivono, scuola, piazze, ritrovi, vacanze, viaggi, attività sportive, ricreative, musicali, teatrali..., e di entrare nelle loro esperienze e nei loro discorsi con discrezione e competenza, utilizzando i linguaggi giovanili, per offrire letture della realtà e proposte che li emancipino dalle loro schiavitù e povertà. Non sono competenze facili, per questo è necessario un percorso formativo nuovo e creativo. Le comunità non sono abituate a pensare in questi termini; dunque si rende necessario un rinnovamento di mentalità e di prospettiva dei pastori, ma anche dei laici responsabili della formazione nelle diverse comunità. Queste nuove figure, vicine per età ai giovani che sono chiamati ad animare, hanno il compito di integrare il lavoro formativo tradizionale e contribuire a far svegliare nei giovani il desiderio di conoscere Cristo e le comunità cristiane.

«Occorre andare in cerca di una nuova generazione di animatori che non sognano immediatamente di "finire" in un gruppo, ma che devono star vivi su tutto il territorio, se vogliono intercettare i giovani e offrire loro ragioni di vita. [...] Sono animatori destrutturati, veri missionari [...]. Sono animatori soprattutto aperti, cioè, persone che sanno stare là dove sono i giovani, nei luoghi informali di mediazione, nei 'corridoi' [...]. Sono animatori che intervengono sui meccanismi di transazione dal mondo vitale (il gruppo, l'appartenenza calda e intimista, l'areopago stesso spesso chiuso su di sé) al sistema sociale e che fanno del lavoro in rete una professionalità [...]. Sono animatori ricchi di verità più che di certezze, entro una spiritualità centrata su Cristo vivo nella propria umanità [...] umili compagni di viaggio. Sono una domanda pressante e progettuale all'apertura dell'oratorio, della parrocchia o della zona pastorale, della scuola cattolica, dell'associazione o movimento, della comunità cristiana in genere a questi differenti modi di vivere dei giovani».[22]

Per raggiungere il maggior numero possibile di adolescenti e giovani ogni comunità cristiana, ha bisogno di dare vita a nuove figure di animatori.

4. PER UNA METODOLOGIA EFFICACE

Non esiste un unico metodo formativo proprio della Chiesa; tutti i metodi, che non contraddicono il Vangelo e rispettano la libertà delle persone, sono utilizzabili. Assicurata questa base, le comunità devono solo verificare che i metodi che scelgono di utilizzare siano efficaci per il raggiungimento degli obiettivi dell'itinerario formativo.

Per quel che riguarda il nostro lavoro, non potendo proporre una precisa scelta di metodo e valorizzando le tre proposte esaminate, indichiamo alcuni criteri da tenere presenti per elaborare un'efficace metodologia nella formazione cristiana.

a) *Partire dalla vita dei destinatari,* anche per fare il primo annuncio. Gli adolescenti e i giovani, pur avendo una scarsa conoscenza della dottrina cristiana, nella grande maggioranza hanno frequentato il catechismo, hanno partecipato alla Messa, hanno ricevuto i sacramenti. Il punto di accesso non può essere il kerigma, come se non avessero mai sentito parlare di Gesù Cristo e non avessero mai avuto a che fare co,n la Chiesa. Piuttosto, bisogna partire dall'ipotesi che, essendosene allontanati, hanno conservato un'impressione negativa dell'esperienza oppure hanno sviluppato un atteggiamento di indifferenza. Occorre dunque svegliare l'interesse per l'annuncio cristiano, facendo in modo che i giovani si rendano conto che esso dà un senso alle esperienze che stanno vivendo, ne propone di nuove per la loro maturazione, risponde alle domande esistenziali che si portano dentro.

b) *Promuovere il protagonismo del giovane.* Ne abbiamo già parlato sopra. Aggiungiamo qui un elemento da tener presente per evitare rischi educativi: nel mondo della scuola, in cui il protagonismo dei destinatari ha conquistato negli ultimi anni un notevole spazio, si sono avuti dei risultati problematici, quando gli alunni hanno preteso di intervenire nella definizione dei programmi di studio, dei metodi didattici o dei criteri di valutazione.

Partire dalla vita dei destinatari, anche per fare il primo annuncio. Il punto di accesso non può essere il kerigma.

Ora, questo tipo di protagonismo non solo non produce risultati positivi dal punto di vista pedagogico, ma nel cammino di fede è addirittura improponibile dato il carattere della proposta cristiana. Il protagonismo giovanile deve coniugarsi con la non negoziabilità della proposta formativa cristiana: è la comunità di fede, la Chiesa, che fa la proposta, il giovane è chiamato a verificarne personalmente la bontà e ad accettarla o rifiutarla liberamente. Del messaggio di Gesù Cristo e dell'insegnamento della Chiesa non si possono offrire ai giovani le parti che più facilmente piacciono o convincono o sono meno dirompenti rispetto alle logiche del mondo e tralasciare le altre, favorendo in questo modo lo sviluppo di un complesso dottrinale e morale pericolosamente gratificante e soggettivo: una formazione autentica non ha timore di proporre per intero, anche se progressivamente, la vita cristiana, frutto dell'incontro autentico con Cristo e la sua Chiesa.

c) *Il fascino della proposta.* I giovani si lasciano più volentieri affascinare che convincere, per questo la comunità che fa la proposta deve impegnarsi a renderla affascinante. Non si tratta di curare l'apparire: Gesù Cristo e la Chiesa non hanno bisogno di rendersi affascinanti; lo sono, hanno solo bisogno di comunità concrete che li rendano visibili nella loro bellezza originaria, liberandoli dalle incrostazioni delle cattive testimonianze. Non basta che siano le singole persone a vivere il Vangelo, devono essere le comunità a manifestarne la bellezza che affascina e la potenza che cambia la vita e la salva. Solo così il cristianesimo non rimane un ideale astratto e irrealizzabile ma torna ad essere ciò che era fin dalle sue origini: una realtà vissuta che riempie e dà senso alla vita delle persone e di intere comunità.

– I giovani accolgono volentieri una proposta che sia in grado di mettere al centro la loro vita e si presenti come una realtà che risponde alle loro più profonde e segrete domande di senso.

d) *L'integralità della proposta formativa.* L'itinerario deve riguardare non solo l'educazione alla fede ma tutte le dimensioni della persona e i diversi campi della vita del giovane; deve, in altri termini, far sperimentare ai destinatari come la visione cristiana della vita e la risposta di fede entra e vivifica ogni aspetto della vita ed ogni scelta, da quelle più importanti a quelle più quotidiane.

e) *Il gruppo e la persona.* Il centro della proposta è la persona; il gruppo è uno strumento indispensabile per la crescita dei giovani. Purtroppo a volte, fidandosi del cammino di gruppo, della forza dell'ambiente educativo e delle capacità delle persone, si trascura la personalizzazione della proposta formativa.

L'itinerario di gruppo è invece a servizio del cammino personale; dunque il compito dei formatori è quello di aiutare ogni giovane a tracciare il proprio cammino personale di crescita nella fede. Lo strumento migliore è la direzione spirituale; ma prima di arrivarci, il giovane ha bisogno di fare l'esperienza di adulti che si interessino veramente e profondamente della sua vita, che dialoghino da amici senza perdere l'asimmetria educativa, che sappiano individuare e proporre i passi giusti per una crescita reale e accessibile a lui, che siano indulgenti ed esigenti in maniera equilibrata.

f) *La completezza organica.* Questo criterio richiede una duplice precisazione: non è assoluto ma dipende dai criteri della essenzialità, della semplicità e dal legame con la vita, perché non è indispensabile conoscere tutto il complesso della dottrina teologica e morale per essere un cristiano autentico; è decisivo invece conoscere e vivere quelle verità fondamentali che danno senso e valore alla vita concreta, perché essa sia animata e orientata dalla fede; c'è bisogno di passare da una completezza contenutistica ad una completezza vitale, dato che il percorso ha il fine di condurre all'acquisizione di quegli atteggiamenti fondamentali che strutturano la personalità cristiana, quali l'obbedienza e l'amore per Dio, l'appartenenza alla Chiesa, la carità verso i fratelli, la lotta contro il male, la conversione permanente.[23]

I giovani si lasciano più volentieri affascinare che convincere, per questo la comunità che fa la proposta deve renderla affascinante.

g) *La disciplina.* Si tratta di un criterio da tenere sempre presente in riferimento a se stessi, ai rapporti con gli altri e con la società. I giovani ne hanno particolarmente bisogno, perché la disciplina, intesa quale riconoscimento e rispetto delle regole di comportamento, molte volte non è presente negli ambienti che dovrebbero inculcarla, come la famiglia e la scuola. Per questo i giovani sono abituati a vivere in un territorio privo di regole, totalmente affidato alla libertà e spesso all'arbitrio personale, ma pagano un prezzo altissimo con insicurezze, problemi di identità, errori gravi e a volte irrimediabili.

La comunità cristiana ha anche questo compito: fungere da punto di riferimento solido e stabile perché i giovani possano confrontarsi, comprendere e sperimentare che è necessario avere delle regole di vita, le quali derivano direttamente dai valori umani e cristiani, i quali non sono in balia della pura soggettività.

h) *La gradualità dell'itinerario.* La proposta deve essere organizzata come un percorso e dunque prevedere delle tappe riconoscibili. Questo significa che il giovane ha bisogno di sapere quali siano i passaggi che gli sono richiesti, e quali le mete concrete da raggiungere. Una volta raggiunte, gli vengono riconosciute attraverso un giudizio espresso e una celebrazione comunitaria. Nelle associazioni, in genere, questo avviene (il cammino catecumenale lo prevede espressamente).

La comunità cristiana ha anche questo compito: fungere da punto di riferimento solido e stabile.

Ogni comunità, utilizzando esperienze già collaudate o mettendo in moto la fantasia pastorale, può programmare degli itinerari che prevedano degli scrutini e delle celebrazioni di passaggio, per aiutare a fissare le tappe della crescita e della progressiva maturazione e assunzione di responsabilità.

5. PER UNA CATECHESI RINNOVATA

Naturalmente ci riferiamo alla catechesi per adolescenti e giovani, tenendo presente che l'itinerario catechistico dipende in maniera considerevole, oltre che dalla situazione relativa alla fede, anche dall'età del destinatario.

Al tempo della stesura del *Documento di base* correvano due espressioni principali per esprimere la finalità della catechesi: "maturare una mentalità di fede"; "integrare fede e vita". Entrambe partivano dal presupposto che la fede ci fosse già; da una parte, si credeva che non impregnasse il modo di pensare e quindi il modo di agire; dall'altra, che ci fosse una fede non integrata con la vita quotidiana e con le scelte.

Una catechesi attenta, oggi, nelle mutate condizioni culturali, parte dal presupposto che la fede non ci sia o sia molto inquinata, perciò diventa necessario partire da un primo annuncio che raggiunga i giovani nella loro situazione concreta di fede e di vita, e apra la strada a una catechesi che abbia come obiettivo generale quello di suscitare e porta-

re a maturazione una fede che si incarna da subito nella vita quotidiana e nelle scelte concrete. Non è più proponibile, infatti, una catechesi che miri ad una fede intellettuale da legare successivamente alla vita concreta, perché si tornerebbe ad una catechesi dottrinale o kerigmatica la quale, supponendo che convinca le persone, non viene sperimentata come significativa per la vita quotidiana, per i bisogni e per gli ideali dei giovani. E probabilmente, in questo caso, essi potrebbero concludere che tale dottrina a loro non interessa affatto.

Anche per questo la catechesi si è orientata decisamente ad intraprendere la strada dello stile catecumenale, a farsi precedere da un primo annuncio – che il *Catechismo dei Giovani* attuale tuttavia non prende in considerazione – ad adottare l'esperienza quotidiana come luogo in cui esprimere la sua capacità di interpretare, animare e dare senso alla vita delle persone.

Tutto questo è realizzato attraverso la Sacra Scrittura e l'insegnamento della Chiesa. Dopo aver ascoltato attentamente le persone, il formatore annuncia le grandi opere di Dio per la salvezza dell'uomo, partendo dalla creazione e giungendo alla redenzione operata da Cristo, al dono dello Spirito, alla formazione del nuovo popolo di Dio; contestualmente torna alla vita quotidiana, che è salvata e rinnovata dal dono di Dio, e richiede l'impegno di conversione. Questa novità di vita si manifesta poi e si esprime nelle celebrazioni liturgiche, nella carità e nella testimonianza di fede nelle relazioni, negli ambienti e nelle situazioni della vita quotidiana.

La preoccupazione fondamentale della catechesi non è più quindi l'apprendimento delle verità della fede ma l'acquisizione progressiva e interiorizzata degli atteggiamenti fondamentali del cristiano: l'amore obbediente a Dio, l'amore fraterno per gli altri, la lotta contro il male interno ed esterno, che richiede una conversione permanente, il coraggio di testimoniare la propria fede. È chiaro che in questo processo vitale ha il suo posto indispensabile la conoscenza corretta di Cristo e del suo messaggio, ricevuto e comunicato dalla Chiesa.

Le *conseguenze* concrete nell'impostazione della catechesi sono significative.

a) Innanzi tutto il *criterio dell'Incarnazione.* Non si tratta di una scelta di metodo; è piuttosto una scelta di impostazione generale del contenuto di tutta la catechesi e, ancora di più, la prospettiva e il punto di riferimento di tutta la pastorale catechistica, intesa non come trasmissione di dottrina ma come processo formativo globale e integrale della vita cristiana.

Una catechesi attenta, oggi, nelle mutate condizioni culturali, parte dal presupposto che la fede non ci sia o sia molto inquinata.

Il volto di Dio, allora, non è quello di colui che consegna le tavole della legge sul Sinai, ma quello di Gesù Cristo che entra nella vita dell'uomo, la condivide in tutto, eccetto il peccato, la prende su di sé, con tutto il suo peccato, e la salva "dall'interno", come dicono i Padri della Chiesa: Cristo ha salvato ciò che ha assunto.

Partire dalla persona e dalla sua esperienza di vita allora non è mettere al centro l'uomo, al posto di Dio, ma è scegliere la stessa strada di Gesù che porta Dio sulla terra e l'umanità a Dio, condividendo la vita dell'uomo. In questa maniera, davvero la vita umana è la strada

che porta a Dio. Non è un cammino immediato né facile, per questo c'è bisogno di valorizzare tutta la capacità illuminante ed ermeneutica della Parola di Dio nei confronti della vita dell'uomo, per offrirle senso e percorsi di salvezza.

b) Incarnazione significa anche *dimensione missionaria* della catechesi che si esprime attraverso l'annuncio fatto alle persone incontrate nei loro ambienti vitali o nei luoghi preparati appositamente per incontrarle. Punto d'incontro e di partenza sono senza dubbio la vita, le domande, i desideri, i problemi dei destinatari che, se ascoltati e presi in seria considerazione, costituiscono la strada aperta al primo annuncio.

Nel dialogo fraterno emerge anzitutto la testimonianza di una vita che ha trovato senso e risposte, poi il racconto del cammino di fede, incentrato su Gesù, percorso da chi ha realizzato l'incontro e si trova a rendere ragione della propria fede. La missionarietà della catechesi non è possibile senza la missionarietà dei catechisti; per questo le comunità oggi hanno bisogno di catechisti che formino i giovani che vengono in chiesa, ma anche di catechisti che sappiano uscire dalle parrocchie e cercare i giovani da evangelizzare.

c) Incarnazione significa anche *inculturazione della catechesi.* Questo lavoro è molto complesso e richiede un impegno serio e a lungo termine da parte degli studiosi: per averne un'idea, basti pensare a cosa ha richiesto l'inculturazione del cristianesimo nel mondo greco-romano. Ma la catechesi va fatta oggi e non può aspettare. E allora il compito dell'inculturazione ricade non solo su teologi e catecheti ma anche sulle comunità formatrici e sui formatori, direttamente impegnati sul campo e incaricati della missione di comunicare qui e ora la fede in modo che la propria esperienza personale e la visione cristiana del mondo sia in dialogo con la vita, con la mentalità e con il linguaggio dei giovani di oggi.

Preoccupazione fondamentale della catechesi non è più l'apprendimento delle verità ma l'acquisizione degli atteggiamenti fondamentali del cristiano.

Questo significa diventare capaci di far entrare la cultura giovanile nella catechesi e, nello stesso tempo, illuminare e animare la cultura giovanile con la ricchezza della fede. Infatti l'inculturazione ha il compito di incarnare il Vangelo non soltanto nella cultura di popoli diversi, ma anche nella cultura dei gruppi umani significativi, fino a scendere alla cultura dei singoli destinatari. Anche il mondo giovanile ha la propria particolare cultura: questo richiede dunque ai formatori, se vorranno essere fedeli al messaggio che vogliono comunicare e capaci di entrare efficacemente nel mondo dei giovani, una consistente, significativa vita spirituale, una sufficiente cultura anche teologica, una fantasia comunicativa che può comportare anche il rischio di sbagliare qualcosa.

d) Incarnazione significa anche che *il cammino catecumenale* proposto dal RICA, in attuazione del mandato conciliare, piuttosto che essere un'operazione "archeologica", chiede, conservando il proprio impianto e i propri elementi caratteristici, di essere riscritto nella cultura attuale con nuove celebrazioni, nuovi testi, nuovi simboli, nuovi percorsi. E

anche qui sono chiamati in causa gli esperti e gli operatori con la loro fantasia e creatività pastorale: gli uni osservando e riflettendo sulla prassi che si sviluppa nelle varie comunità, gli altri confrontandosi e lasciandosi ispirare nel loro modo di procedere dai suggerimenti degli esperti e dei vescovi.

Un elemento particolare che si presta straordinariamente nel percorso formativo è quello della *traditio-redditio*, sia perché è stato trascurato nella prospettiva dottrinale, sia perché, se ben utilizzato e celebrato può segnare un passaggio significativo verso la nuova impostazione della catechesi. Esso raccoglie molti elementi fondamentali dell'itinerario iniziatico: la proposta della comunità che diventa dono per la persona in cammino, l'accoglienza della proposta, l'esperienza di una vita rinnovata, la riconsegna esplicita e pubblica del dono vissuto in una celebrazione liturgica.

e) Incarnazione vuol dire inoltre che il *cammino di maturazione della fede non è mai concluso*, perché deve raggiungere tutta la vita nelle sue diverse stagioni e in tutte le situazioni. Tuttavia, la catechesi ha bisogno di stabilire delle fasi che accompagnano i cambiamenti di vita delle persone e richiedono l'adattamento dei contenuti e della metodologia.

E allora quando finisce la catechesi iniziatica? Abitualmente si pensa che si concluda con la ricezione dei sacramenti dell'iniziazione. Tralasciando quanto accade nella catechesi dei ragazzi, che viene ancora interpretata dai più come finalizzata ai sacramenti e non ancora alla vita cristiana e che esula dal nostro lavoro, ci interessa considerare la catechesi degli adolescenti e dei giovani: se essa deve portare alla maturazione della fede, allora è indispensabile che punti ad una piena consapevolezza e libertà, perché senza libertà non c'è fede autentica. Ma quando si può presumere che ci sia questa libertà? Certamente non in modo automatico alla fine del programma, ma quando il giovane ha maturato la capacità di fare delle scelte decisive per la propria vita e normalmente questo avviene oggi alla fine dell'età adolescenziale.

Dunque il cammino iniziatico che porta alla scelta di fede si può considerare concluso quando il giovane arriva a fare una scelta vocazionale consapevole e libera, indipendentemente dall'età anagrafica. La realizzazione di questa scelta, con i cambi richiesti nell'impostazione della vita, dà inizio ad una nuova stagione del cammino di fede. Questo lo sanno bene i direttori spirituali che, da quel momento in poi, devono impostare un nuovo percorso personalizzato, anche se il giovane per un certo tempo continuerà la sua vita nella stessa comunità, nello stesso gruppo e con gli stessi compiti di servizio che si era assunti.

Il cammino di maturazione della fede non è mai concluso, perché deve raggiungere tutta la vita nelle sue diverse stagioni e in tutte le situazioni.

Questa scelta offre la possibilità di un momento celebrativo semplice ma molto ricco di significati, di cui non si fa accenno nei manuali "vocazionali": la comunicazione, al gruppo o alla comunità, della decisione vocazionale, sia essa di coppia o di consacrazione o di scelta lavorativa.

f) Incarnazione richiede un *rinnovamento radicale della dimensione morale* del-

la catechesi e quindi della vita cristiana. È questo l'aspetto di fronte al quale i giovani reagiscono più negativamente. La predicazione e la catechesi rivolte a loro spesso presuppongono una fede già matura e si orientano, prevalentemente, a sottolineare le esigenze morali, le quali per la cultura giovanile odierna non sono per nulla fondate, anzi sono considerate come imposizioni provenienti da un moralismo ormai abbondantemente superato. Per questo, purtroppo, tanti giovani oggi vedono la Chiesa come un *super-ego* da cui liberarsi. Il risultato terribile è che la morale cristiana, fatta per la libertà a servizio della vita piena, viene percepita come una serie di regole rigide e ottuse contro il desiderio di vita dei giovani. Invece la morale cristiana è nuova, perché è per uomini nuovi, resi figli di Dio dal Battesimo e dalla professione di fede, e per uomini liberati dalla schiavitù della legge, del peccato e della morte. Perciò gli animatori nel percorso formativo hanno il compito di far scaturire il modo cristiano di vivere dalla bellezza assoluta della *sequela Christi*; una bellezza affascinante e coinvolgente che richiede anche la fatica della conversione per passare dal peccato alla vita nuova in Cristo.

g) Incarnazione significa *coniugare ciò che il cristiano è in forza del Battesimo con ciò che è chiamato a diventare.* Il cristiano, come sappiamo, è totalmente tale con i sacramenti dell'iniziazione, ma è vero anche che egli diviene cristiano ogni giorno. La catechesi si pone a cavallo di questi due dinamismi. Ha il compito di ricordare e far scoprire la ricchezza del dono gratuito, che il cristiano ha ricevuto da Dio, e insieme di sostenere sia la crescita nella consapevolezza del dono ricevuto, sia la capacità di leggere la vita alla luce della Parola e di incarnare la fede nelle scelte quotidiane.

Un'ultima parola sul *rapporto tra catechesi e catechismo*. Sembra di assistere da alcuni anni ad una lotta tra fautori del genere letterario "catechismo" e coloro che lo considerano strumento ormai superato. A meno di dieci anni dalla pubblicazione dell'ultimo volume, dopo la pubblicazione delle *Note* sull'iniziazione cristiana, ci si sta chiedendo se bisogna tralasciarli o riscriverli.

La Chiesa italiana ha imboccato decisamente la strada dello stile catecumenale. Di fronte a questa nuova impostazione, i catechismi ora in uso risultano superati, perché scritti secondo la vecchia impostazione; tuttavia nei documenti si insiste sulla necessità di considerarli punti di riferimento fondamentale, né per ora è in cantiere una loro revisione. E allora? Sono superati, non si pensa di rifarli, bisogna tenerli presenti. I formatori, da parte loro, sono chiamati a rivedere il modo di comprenderli e di usarli.

La catechesi ha il compito di far scoprire la ricchezza del dono gratuito, che il cristiano ha ricevuto da Dio.

Sappiamo d'altra parte che i due volumi del *Catechismo dei Giovani* sono scarsamente utilizzati, e che i formatori dei giovani si rivolgono ad altri sussidi per programmare i loro percorsi, lamentandone tuttavia di continuo la scarsezza di numero e di qualità. Il principio espresso dal *Documento base*: «... prima sono i catechisti e poi i catechismi; anzi prima ancora sono le comunità ecclesiali»,[24] non ha ancora avuto una traduzione pastorale efficace, per cui il problema della catechesi giovanile attualmente non sono solo i catechismi ma le comunità e i formatori.

Quanto ai catechismi, ci sono, dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* ai catechismi della CEI, e sono uno strumento utile alla catechesi nel suo aspetto dottrinale, visto che, senza, non si può pensare di fare catechesi: essi sono la elaborazione più vicina, nel tempo e nella cultura, delle verità della fede. Ma i catechismi non possono essere l'unico riferimento: intanto rimandano alla Sacra Scrittura, che non può essere sostituita da loro; inoltre hanno bisogno di altri sussidi che aiutino il catechista ad elaborare un itinerario di gruppo, o personalizzato, che riunisca contenuti dottrinali, esperienze, celebrazioni, tappe di passaggio. Questo comporta, per il cammino di formazione degli animatori dei giovani, il compito di rispondere alle esigenze di una catechesi di stile catecumenale: gli animatori hanno bisogno di imparare ad utilizzare la Bibbia, di conoscere la liturgia e tutti i sussidi contenutistici e metodologici, a cominciare dal catechismo, per elaborare itinerari di formazione cristiana integrale in grado di condurre i giovani alla maturità della fede.

Prima sono i catechisti e poi i catechismi; anzi prima ancora sono le comunità ecclesiali.

Questo emancipa la catechesi dalla dipendenza supina dai catechismi e la aiuta a valorizzarli in quanto strumenti; inoltre chiede agli esperti di fornire ai formatori materiali e sussidi per elaborare itinerari in stile catecumenale.[25]

6. CONCLUSIONE

Ci fermiamo qui nella nostra proposta. Nel prossimo numero proveremo a riflettere su alcune conseguenze di ciò che abbiamo detto in vista di un'azione pastorale mirata e, speriamo, più efficace.

[1] «A Verona, spesso è ritornata la questione di fondo: ma allora... chi è il cristiano? [...] In una stagione di profondi cambi culturali e di forti incertezze esistenziali, il nodo di ogni servizio pastorale sta proprio qui: immaginare *una figura di giovane cristiano...*». R. TONELLI, *Dal titolo del convegno un progetto di vita cristiana*, in «Note di Pastorale Giovanile» 41 (2007) 3, 21.

[2] «Il primo compito è quello di entrare in contatto con la profondità del desiderio umano di felicità, e di realizzarlo al di là della sua frequente banalizzazione causata dalle pressioni della cultura moderna. [...] Il secondo è quello di riconoscere ciò che la domanda solleva, vale a dire il principale desiderio dell'animo umano. La questione della felicità [...] tocca ed è in connessione con tutte le principali tematiche riguardanti il senso e i valori del nostro tempo. La terza necessità è quella di liberare questo desiderio da prigioni riduttive e di evangelizzarlo per portarlo alla pienezza di vita e di amore. È l'avventura spirituale centrale per ogni persona e per ogni cultura». P. POUPARD (Ed.), *Felicità e fede cristiana. Indagine e proposta del Pontificio Consiglio per il Dialogo con i non Credenti*, Casale Monferrato (AL), Piemme 1992, 99.

[3] «... il tema della vocazione è infatti del tutto centrale per la vita di un giovane. Dobbiamo far sì che ciascuno giunga a discernere la "forma di vita" in cui è chiamato a spendere tutta la propria libertà e creatività: allora sarà possibile valorizzare energie e tesori preziosi. Per ciascuno, infatti la fede si traduce in vocazione e sequela del Signore Gesù». CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, Milano, Paoline 2001, 70, n. 51.

[4] La motivazione autentica e duratura si trova nell'aver maturato il desiderio di seguire Cristo e amare i fratelli: «...essi non devono ispirarsi alle ideologie del miglioramento del mondo, ma farsi guidare dalla fede che nell'amore diventa operante (cfr *Gal* 5,6)». BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2006, 78, n. 33.

[5] «Una caratteristica del mondo adolescenziale è il desiderio di fare qualcosa di grande: al giovane adolescente non bastano le piccole cose, ma ne sogna e ne desidera di immense. [...] Ma la vera integrazione avviene quando uno può accettare che se è vero che non è capace di cambiare il mondo, questo non vuol dire che non è capace di fare qualcosa per il bene degli altri. Maria deve accettare che nonostante il suo desiderio di aiutare gli handicappati, prima deve impegnarsi nella scuola superiore, poi potrà diventare fisioterapista e potrà dedicarsi ai fratelli handicappati. Nel frattempo può aiutare un po' la sua vicina di casa che ha un bambino handicappato». K. O' FLYNN, *Il cammino di integrazione*, in F. IMODA (Ed.) et al., *Lo condusse da Gesù. Psicologia della vocazione nell'adolescenza*, Milano, Àncora 1994, 107.

[6] «Dobbiamo umilmente riconoscere che per quanto la direzione spirituale sia una proposta raccomandata, essa resta pur sempre ancora una scelta elitaria, riservata ad alcuni più sensibili (o più fortunati). [...] Si tratta di creare lentamente tra i giovani la convinzione che la direzione spirituale è scelta ineludibile [...]. È pur vero che l'annuncio catechistico/biblico/liturgico è rivolto all'insieme dei componenti dei gruppi. Tuttavia la dinamica del gruppo non esaurisce l'apporto educativo, che richiede momenti personalizzati, critici e mirati per poter applicare i principi generali alle situazioni concrete dei singoli...». O. CANTONI, *La direzione spirituale e la vocazione del chiamato alla vita della comunità*, in D. BOTTINO et al., *Direzione spirituale e accompagnamento vocazionale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione*, a cura del Centro Nazionale Vocazioni, Milano, Àncora 1996, 310-311.

[7] «Saldamente innestata in questa globale educazione all'amore come dono di sé e quale sua specifica e intrascendibile esigenza e specificazione, soprattutto per gli adolescenti e i giovani, è necessario e urgente *mettere in atto una positiva e prudente educazione sessuale*. Tale esigenza s'impone oggi in modo sempre più evidente e indilazionabile, di fronte ai tanti modi riduttivi di intendere la sessualità, per riaffermare e vivere il suo nativo orientamento all'amore e al dono interpersonale. Ribadiamo, perciò, quanto abbiamo già scritto in altra occasione: "non è ammissibile esimersi da una proposta organica, sistematica e capillare di educazione alla sessualità e all'amore, all'interno delle comunità cristiane, delle associazioni, dei gruppi, dei movimenti, degli oratori e dei vari ambiti educativi ecclesiali, a cominciare dalle scuole cattoliche"». CEI, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia. Annunciare, celebrare, servire il "Vangelo della famiglia"*, Roma, Fondazione di Religione "Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena" 1993, 47, n. 31.

[8] «Negli ambienti educativi si parla spesso di "centralità del ragazzo" con le migliori intenzioni di questo mondo. Ma c'è il rischio di farlo diventare l'"oggetto" delle "cure educative" di noi adulti, ossessivamente preoccupati di non far mancare a lui niente che non sia in ordine al suo "successo educativo"! Al centro c'è piuttosto la "crescita e la valorizzazione della persona". L'educazione non è tanto azione degli educatori "sugli" e "per" gli educandi, è funzione della relazione educativa "tra" educatori e educandi, in vista della personalizzazione "competente" degli alunni e della buona qualità della vita propria, altrui e comune. Gli educandi non sono né oggetti, né utenti, né destinatari, ma soggetti attivi e protagonisti responsabili, per quanto e nelle forme che sono loro date, fin dai primi passi della loro vita». C. NANNI, *Educare dopo Verona*, in «Note di Pastorale Giovanile», 41 (2007) 3, 26.

[9] Le attuali possibilità di impegno sono molto numerose e varie, alla portata di tutti i giovani. Per rendersene conto, basta visitare i siti delle diverse associazioni di volontariato. Citiamo a titolo di esempio: www.animare.it; www.focolare.org; www.giocoestudio.it...

[10] È ancora poco curato dagli studiosi un vero e proprio percorso di valorizzazione dei simboli della vita quotidiana in vista della comprensione e della partecipazione alla liturgia. Tuttavia riteniamo valga anche per i giovani, adattandolo, ciò è stato detto per i fanciulli: «Coloro che rivestono un compito educativo, dovranno concordemente ed efficacemente adoperarsi perché i fanciulli [...] facciano anche [...] l'esperienza concreta di quei valori umani, che sono sottesi alla celebrazione eucaristica, quali l'azione comunitaria, il saluto, la capacità di ascoltare, quella di chiedere e accordare il perdono, il ringraziamento, l'esperienza di azioni simboliche, il clima di un banchetto tra amici, la celebrazione festiva». SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Direttorio per le messe con la partecipazione di fanciulli*, 1 novembre 1973, in *Enchiridion Vaticanum*, 4, Bologna, Dehoniane 1978, 1711, n. 2626 [9].

[11] «Il martire, in effetti, è il più genuino testimone della verità sull'esistenza. Egli sa di avere trovato nell'incontro con Gesù Cristo la verità

della sua vita e niente e nessuno potrà mai strappargli questa certezza. [...] Il martire, insomma, provoca in noi una profonda fiducia, perché dice ciò che noi già sentiamo e rende evidente ciò che anche noi vorremmo trovare la forza di esprimere». *Fides et ratio*, n. 32.

[12] Cf G. BOSCO, *Scritti pedagogici e spirituali*, a cura di J. Borrego et al., Roma, LAS 1987, 165-173; 290-303; P. BRAIDO, *Prevenire non reprimere*, Roma, LAS 1999, 288-304.

[13] Questo significa concretamente che in parrocchia (nelle sedi delle associazioni questo avviene abitualmente) ci debba essere almeno una sala riservata ai giovani, che essi possano gestire responsabilmente, secondo un regolamento concordato e che possano frequentare in orari comodi per loro. Non è possibile sentirsi a casa propria se non c'è un luogo fisico che lo permetta.

[14] Cf L. GALLO, *Chiesa*, in ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE DELL'UPS, *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino-Leumann, Elledici 1989, 146-151; G. GATTI, *Educazione morale etica cristiana*, Torino-Leumann, Elledici 1994, 178-184.

[15] M. GALLIZIOLI, *Il bisogno di sacro dei giovani. Alcuni rituali degli adolescenti oggi tra religioso e secolare*, in COMUNITÀ ANIMATORI SALESIANI (Ed.), *Abdicare dal senso? L'appiattimento delle risposte dei giovani al senso del loro stesso vivere e il rischio di silenzio degli educatori*, Atti del Convegno, Lecce, 27-29 aprile 2006, Maglie (LE), Kollemata 2006, 41-82.

[16] VENTURI G., *Celebrare con i fanciulli e i giovani*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (Ed.), *Liturgia epifania del mistero. Per comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, Atti della 53ª Settimana Liturgica Nazionale, Assisi, 26-30 agosto 2002, Roma, Edizioni Liturgiche 2003, 206-209.

[17] Cf B. NEUNHEUSER, *Un'attesa che doveva essere colmata*, in «Rivista liturgica» 85 (1998) 67.

[18] «E qui sarebbe necessario evidenziare ancora la differenza di atteggiamento che in ordine alla vita scaturisce per il sacerdote, per il religioso, per il monaco, oltre che per il fedele laico. Quest'ultimo non può dire tutte le Ore della *Liturgia horarum* (almeno normalmente). Egli avrebbe bisogno di forme più semplici, più brevi (...); almeno dovrebbe dire le Lodi e il Vespro nella forma di preghiere del mattino e della sera. [...] La *Liturgia horarum* per una vera partecipazione dei fedeli risulta troppo lunga. Pastoralmente sarebbe conveniente realizzare una forma di Lodi e di Vespro, autentica ma breve, realmente attuabile da un laico fedele; un marito e sua moglie con bambini; adulti [sic] da 15 a 21 anni; [...] Se una *Liturgia horarum* è troppo difficile per i fedeli, sarebbe utile preparare un modello breve di preci quotidiane, della mattina, della sera, durante il giorno: forse un breve inno, un salmo, una *lectio brevis*... con un invito alla preghiera silenziosa, personale». Ibid., 64 e 66.

[19] Cf CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, Milano, Paoline 2004, 11-15, n. 2; 18-20, n. 4.

[20] UCN, *La formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, Torino-Leumann, Elledici 2006. Lo citiamo come documento interessante anche se è riferito specificamente ai catechisti dei fanciulli e dei ragazzi, perché è un passo avanti sulla riflessione circa l'identità e il percorso formativo dei catechisti in generale.

[21] Cf UCN, *La formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, 43-45, nn. 33-35; E. MAIOLI - J. E. VECCHI, *L'animatore nel gruppo giovanile. Una proposta "salesiana"*, Torino-Leumann, Elledici 1992, 113-127.

[22] D. SIGALINI, *I luoghi della Pastorale giovanile*, in ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE DELL'UPS, *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, Torino-Leumann, Elledici 2003, 242-243.

[23] «Al credente non vengono presentati tutti i possibili principi dottrinali, ma sono mostrate le parole di Gesù come realtà salvifica; perciò si può fare a meno di un catechismo o di un'esauriente professione di singole "verità di fede". Sufficiente è la "formula breve" della fede, che ha per contenuto Gesù e la sua parola». R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, Brescia, Paideia 1977, 551.

[24] CEI, *Il Rinnovamento della Catechesi*, n. 200.

[25] «"L'adattamento della predicazione della Parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione". Ciò ha una intrinseca motivazione teologica nel mistero dell'incarnazione, corrisponde a una elementare esigenza pedagogica della sana comunicazione umana, riflette la prassi della chiesa lungo i secoli. [...] A questo criterio deve ispirarsi ogni iniziativa singola e devono servire le risorse di creatività e genialità del catechista». *Direttorio Generale per la Catechesi*, in *Enchiridion Vaticanum*, 16, Bologna, Dehoniane 1999, 855, n. 992 [169]. Cf E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici 2001, 284-291.

Ubaldo Gianetto

A DIECI ANNI DALLA PUBBLICAZIONE DEL *DIRETTORIO GENERALE PER LA CATECHESI/2.* La *Seconda Parte*: il messaggio evangelico

1. I CONTENUTI DEL MESSAGGIO EVANGELICO

Eccoci finalmente arrivati ai "contenuti" della catechesi. Problema non secondario, che ha provocato negli ultimi decenni tensioni non piccole, un po' in tutta la Chiesa, compresa l'Italia, dove ha preso spesso il nome di "questione veritativa".

Personalmente, fin dalle prime battute, avevo fatto osservare, anni fa, che "verità" non sono solo quelle teologico-dottrinali, ma anche, e prima ancora, le verità storico-fattuali. Non dice la *Dei Verbum* (DV) che la Rivelazione è avvenuta per mezzo di «eventi e parole»? E questa *Seconda Parte* del *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC) non comincia con alcune citazioni bibliche che parlano di fatti, come la conoscenza di persone («che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo»), l'accoglienza di un buona notizia («il Regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al Vangelo»), la morte e risurrezione di Gesù? («morì per i nostri peccati, secondo le Scritture, fu sepolto ed è risorto il terzo giorno, secondo le Scritture»)?

La *Seconda Parte* del *Direttorio* ha lo scopo di segnalarci che la fede in Gesù Cristo ha bisogno di essere nutrita, sia come atto di fiducia e abbandono alla sua Parola, sia come impegno a conoscere sempre meglio il significato profondo di questa Parola stessa. Il cristiano deve alimentare sia la forza con cui crede sia il contenuto della sua fede, sia la tenacia della fede sia la conoscenza di essa. E l'una rafforza l'altra. Si irrobustiscono a vicenda.

Il cristiano deve alimentare sia la forza con cui crede sia il contenuto della sua fede.

Sembrava infatti che con la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) l'asse della catechesi si rispostasse sulle conoscenze dottrinali (per secoli avevamo studiato catechismi della *dottrina* cristiana), mentre invece con il

Direttorio si riacquista uno splendido equilibrio fra «eventi» e «parole». Il CCC fin dal n. 93 del nuovo *Direttorio* viene presentato come «testo di riferimento dottrinale per la catechesi», mentre si afferma come altrettanto importante lo studio dei fatti della storia della salvezza. È quello che stiamo per vedere.

La continuità con il *Direttorio* precedente è sottolineata dal capitolo I di questa *Parte Seconda*, in cui vengono conservati, così come erano del DCG del 1971, le *Norme e criteri per la presentazione del messaggio evangelico nella catechesi*, mentre il secondo capitolo darà i criteri per l'impiego del CCC sia nell'azione catechistica sia nell'elaborazione dei catechismi.

2. I CRITERI PER LA PRESENTAZIONE DEL MESSAGGIO EVANGELICO

Il criterio di base che viene dato riguarda la fonte o le "fonti" della catechesi e contiene un deciso superamento dell'idea che la fonte della catechesi siano i catechismi: «la fonte a cui la catechesi attinge il suo messaggio è la Parola di Dio» (n. 94).

2.1. Le fonti della catechesi

E il *Direttorio* continua, citando *Catechesi Tradendae* 27 (CT): «Parola di Dio, trasmessa nella Tradizione e nella Scrittura, giacché la Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono l'unico deposito inviolabile della Parola di Dio, affidato alla Chiesa».

Che cosa sono allora i catechismi? La risposta è che sono una raccolta privilegiata di testi della Tradizione e della Scrittura, con un primo approfondimento teologico che ne dà le chiavi autentiche di lettura, nella Chiesa e da parte della Chiesa.

Ma il catechismo non limita il campo delle fonti della catechesi: tutta l'ampiezza della Tradizione e della Bibbia stanno di fronte al catechista, come del resto spiega molto bene il *Rinnovamento della catechesi* nel suo Capitolo VI, *Le fonti della catechesi.* Questo capitolo del *Documento di base* (DB) italiano è ancora più esplicito e include all'interno della Parola di Dio trasmessaci dalla Tradizione «la storia della Chiesa e dei popoli» (n. 112), la liturgia, espressione viva del mistero di Cristo, e anche quella parola che ci perviene attraverso tutto il creato, poiché, se «la Parola di Dio ha la sua pienezza in Cristo» e «tutto è stato fatto per mezzo di Lui», allora anche «le opere del creato ci parlano di Dio». E giungiamo così agli splendidi numeri 118 e 122 del DB: «Tutto è stato creato in Cristo, per mezzo di Cristo, in vista di Cristo.

La Parola di Dio risplende nella vita della Chiesa, nella sua storia bimillenaria, soprattutto nella testimonianza dei cristiani.

Perciò ogni aspetto di verità, di bellezza, di bontà, di dinamismo, che si trova nelle cose e in tutto l'universo, nelle istituzioni umane, nelle scienze, nelle arti, in tutte le realtà terrene e in particolare nell'uomo e nella storia: tutto questo è se-

gno e via per annunciare il mistero di Cristo» (n. 118). Il mondo è verità e bellezza (n. 119); la bontà delle creature esprime l'amore di Dio (n. 120); il dinamismo dell'universo stimola l'uomo all'azione (n. 121), l'uomo stesso è rivelazione di Dio in Cristo (n. 122). «La verità, la bellezza, la bontà e il dinamismo delle creature rifulgono soprattutto nella creatura umana. Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie dell'uomo. Così Egli si rivela Padre, Figlio, Spirito di amore; e si rivela supremamente nell'umanità di Gesù Cristo. Per questo non è ardito affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio; bisogna amare l'uomo per amare Dio.[1] Dice un commentatore: «L'uomo, sintesi del creato, supera ogni creatura del cosmo. Sotto questo aspetto, nulla rivela Dio quanto l'uomo». Il n. 122 del DB continua: «Chi fa catechesi vede nelle manifestazioni dell'intelligenza, della volontà, dell'amore dell'uomo, nei suoi molteplici sentimenti e gusti, un aiuto a capire Cristo e in Cristo a rendere più vicino e comprensibile Dio».

Il DGC a sua volta asserisce, nel suo n. 95, che «la Parola di Dio... risplende nella vita della Chiesa, nella sua storia bimillenaria, soprattutto nella testimonianza dei cristiani e particolarmente dei santi; è approfondita dalla ricerca teologica...; si manifesta nei genuini valori religiosi e morali che, come semi della Parola, sono disseminati nella società umana e nelle diverse culture».

Riprendendo la DV, il DGC fa notare però che tutte queste «fonti» non sono di uguale livello; ve ne sono di principali e di sussidiarie e «in nessun modo devono essere intese in senso univoco» (DGC 96). «"Il Magistero ha il compito di interpretare autenticamente la parola di Dio" (DV 10), compiendo – in nome di Gesù Cristo – un servizio ecclesiale fondamentale. Tradizione, Scrittura e Magistero, intimamente connessi e congiunti, sono, "ciascuno a suo modo" (DV 10), le fonti principali della catechesi» (DGC 96). Da essi provengono i «criteri per la presentazione del messaggio evangelico nella catechesi»:

Il messaggio da presentare dev'essere un messaggio «integrale» non mutilato o ridotto.

«La fonte viva della Parola di Dio e le "fonti" che da essa derivano e nelle quali si esprime, forniscono alla catechesi i criteri per trasmettere il suo messaggio a tutti coloro che hanno maturato la decisione di seguire Gesù Cristo» (DGC 96).

2.2. Gli altri criteri per la presentazione del messaggio

Il n. 97 del *Direttorio* elenca gli altri criteri per la presentazione del messaggio, e i numeri successivi li illustrano più ampiamente. Parecchi di essi superano, con evidenza, la dimensione puramente "dottrinale" della catechesi. È questo è servito a rassicurare i timori dei catecheti. Essi temevano che, proponendo come modello una esposizione essenzialmente "teologico-dottrinale" del messaggio evangelico, come è presente nel CCC, si intendesse ridurre la catechesi a questa sola dimensione, cosa che sarebbe risultata un grave danno, per quanto sia importante ed essenziale la dottrina.

Infatti, «il cristocentrismo e il cristocentrismo trinitario del messaggio evangelico» (DGC 98-99) sono incentrati su "persone" piuttosto che su "dottrine". Così i numeri successivi: «Un messaggio che annunzia la salvezza» (DGC 101-102), «Un messaggio di liberazione»

(DGC 103-104), «L'ecclesialità del messaggio evangelico» (DGC 105-106), il «Carattere storico del mistero della salvezza» (DGC 107-108) sono evidentemente connessi con fatti, persone, storia, e non solo con "dottrine", anche se l'interpretazione dottrinale rimane essenziale. Ed anche l'inculturazione, di cui parla il n. 109, è un discorso su fatti di vita molto concreti.

Similmente, le qualità richieste alla presentazione dal messaggio evangelico, da approfondire nella catechesi, hanno soddisfatto le attese dei catecheti.

Il messaggio da presentare – insegna il DGC – dev'essere un messaggio «*integrale*» (DGC 111-113), non mutilato o ridotto (ma anche per questo deve presentare tutte le dimensioni proprie del messaggio stesso), risultando così un messaggio «*organico e gerarchizzato*» (DGC 114-115). È la famosa "sistematicità", non sempre facile dal punto di vista didattico, anche perché troppo spesso limitata a una "sistematicità dottrinale", dimenticando che esiste anche una "sistematicità storica" ed una "pedagogica". Sistematicità "storica" è quella, ad esempio, dei primi tre catechismi italiani dell'iniziazione cristiana. Questi testi, infatti, seguono una sintesi modellata sull'anno liturgico, e quindi anche sulla Bibbia, con il vantaggio di introdurre alla lettura della Bibbia stessa; (e bene hanno fatto i vescovi e i catecheti italiani a difenderla contro i tentativi di far adottare a tutti i catechismi nazionali la sintesi del CCC). "Sistematicità pedagogica" è quella che prende come centro di unità lo sviluppo della personalità cristiana (come fanno il quarto catechismo dell'iniziazione cristiana e il primo catechismo dei giovani della CEI).

Il DGC mette poi in rilievo anche la terza caratteristica del messaggio cristiano: la «*significatività*»: «Un messaggio significativo per la persona umana» (DGC 116-117).

Ora, queste caratteristiche (*integralità, sistematicità* e *significatività*) esigono che nella catechesi siano presenti tutte le sue dimensioni, da quella dottrinale a quella storica, da quella esperienziale a quella culturale: tutto l'uomo e tutto Dio vi devono essere presenti.

Il principio metodologico con cui si conclude il capitolo è che l'approccio catechistico non è deducibile da criteri dati a tavolino, ma «è condizionato dalle circostanze e dalla situazione di fede di chi riceve la catechesi» (DGC 118). Spetta in particolare ai vescovi indicare norme più precise «mediante Direttori catechistici, Catechismi per le diverse età e condizioni culturali e con altri mezzi ritenuti più opportuni» (DGC 118).

L'approccio catechistico «è condizionato dalle circostanze e dalla situazione di fede di chi riceve la catechesi».

3. Il ruolo del CCC e del suo Compendio in un piano d'azione per la catechesi

Abbiamo già accennato a questo tema nel nostro primo articolo. Dopo aver affermato che il CCC e il suo *Compendio* occupano un posto importante in un pia-

no di evangelizzazione e catechesi, ci eravamo limitati a suggerire uno dei ruoli che essi potevano avere, quello dell'"alfabetizzazione" religiosa, fermandoci a uno solo dei suoi aspetti, quello dell'"informazione". Ora vorremmo affrontare il discorso della loro importanza per l'insieme dell'evangelizzazione e della catechesi.

La prima considerazione da fare è che due papi, il Servo di Dio Giovanni Paolo II e Benedetto XVI assegnano loro un ruolo molto importante. Cercheremo di vederne l'ampiezza e anche i limiti, tenendo conto delle precisazioni presenti nella *Seconda Parte* del DGC.

Indubbiamente i due papi che sono i promotori dei due testi ne sottolineano l'importanza, come si può facilmente desumere dalla Costituzione *Fidei Depositum* e dal *Motu proprio* di promulgazione del *Compendio* del 2005, del papa Benedetto XVI.

Va però anche precisato che il CCC (con il suo *Compendio*) non sono testi destinati soprattutto ad un uso diretto, ma sono intesi a servire come testo di riferimento sicuro e autentico per l'insegnamento della dottrina cattolica e per l'elaborazione dei catechismi locali.[2]

L'affermazione va un po' attenuata se si pensa che il *Compendio*, come il CCC, sono una sintesi della fede professata, celebrata, vissuta e pregata e che proprio questo quadro che propone il cristianesimo non come puro dato speculativo, ma come vita da realizzare secondo esperienze diverse, spinge logicamente e necessariamente oltre l'esercizio di mera lettura del libro, esige di percorrere un cammino e un processo esistenziale da compiere. In certo modo il libro è rispettato, se si va oltre il libro.

E infatti il *Direttorio* ci invita proprio ad "andare oltre il libro", proponendo, come contenuti del messaggio evangelico, non solo i quattro "pilastri" della fede, ma anche le tre "tappe" della storia della salvezza, facendone insieme sette "elementi" che comprendono storia e dottrina, Bibbia e Tradizione, in una sintesi di vita: «La ricchezza della tradizione patristica e di quella dei Catechismi confluisce nella catechesi attuale della Chiesa, arricchendola tanto nella sua stessa concezione come nei suoi contenuti. Ricordano alla catechesi i sette elementi basilari che la configurano: le tre tappe della narrazione della storia della salvezza: l'Antico Testamento, la vita di Gesù Cristo e la Storia della Chiesa; e i quattro pilastri dell'esposizione: il Simbolo, i Sacramenti, il Decalogo e il Padre Nostro. Con queste sette *pietre fondamentali,* base sia del processo della catechesi di iniziazione, sia dell'itinerario continuo della maturazione cristiana, possono costruirsi edifici di diversa architettura o articolazione, secondo i destinatari o le differenti situazioni culturali» (DGC 130).

Il CCC (con il suo Compendio) non sono testi destinati soprattutto ad un uso diretto, ma sono intesi a servire come testo di riferimento.

3.1. Indicazioni di metodo per un utilizzo del Compendio

E ora veniamo a qualche consiglio pratico, sul modo di far uso del *Compendio.*

1. Cominciamo pure dalla *forma dialogica*. Così come è stata attuata, non sfugge all'obiezione classica che le è sempre stata fatta: si tratta di risposte *a domande che nessuno si è mai posto*. Vera-

mente, non è sempre così. Si può fare, personalmente o con i propri catechisti, o gruppi di fedeli volonterosi, una ricerca precisa: leggendo il *Compendio,* quali sono *le domande che voi stessi vi porreste*? Penso che tutti, o molti, si porranno le domande che vanno dalla 1 alla 10, sull'uomo e sulla rivelazione di Dio all'uomo, magari riformulandone qualcuna in modo diverso. E anche questo esercizio di riformulazione è una cosa utile. Ma anche le domande dall'11 alla 24, sulla trasmissione della fede e la Sacra Scrittura sono interessanti. E lo stesso si può dire di quelle dalla 25 alla 32. Ma allora tutto è importante e interessante! Da qui in avanti si può forse cambiare la domanda che sta alla base della ricerca. Non cerchiamo più le domande che ci interessano, ma *quelle che ci interessano particolarmente,* o che sono *particolarmente belle*. E allora vi metteremo, ad esempio, quelle *sull'uomo* (66-72) o quelle *sulla caduta e il primo peccato* (73-78) E potremmo continuare a lungo.

2. Un'altra caratteristica del *Compendio,* dopo la forma dialogica, è quella delle *rappresentazioni artistiche* incluse non a scopo ornamentale, ma come parte integrante dell'insegnamento catechistico. Sono quattordici immagini, che ne scandiscono l'articolazione. Esse provengono dal ricchissimo patrimonio dell'iconografia cristiana. Oltre alla tradizione scritta e orale, c'è anche la parola dipinta, che con la sua bellezza artistica parla all'intelligenza e al cuore dei fedeli.

Che uso farne? La prima cosa è contemplarle! Far cercare quelle che colpiscono di più: per esempio, il Cristo Pantocrator dell'inizio, l'Adorazione dei Magi, l'Ultima Cena (riproposta due volte), Gesù in croce, Maria SS., il Discorso della Montagna, Maria e gli Apostoli nel Cenacolo, Gesù in preghiera, gli Angeli che cantano.

Una caratteristica del Compendio è quella delle rappresentazioni artistiche incluse come parte integrante dell'insegnamento catechistico.

Sono quasi tutte rappresentazioni di Gesù. Si possono con esse ricostruire i momenti principali della sua vita (che non è molto presente nel CCC e nel *Compendio).* Si possono poi analizzare anche le restanti immagini del *Compendio,* come pure far cercare altre immagini, specie quelle esistenti nel territorio parrocchiale e diocesano. Per un uso corretto ed efficace delle immagini d'arte, vi sono oggi numerosi studi teorici e pratici di diversi catecheti.[3]

3. Una terza caratteristica del *Compendio* sono le due appendici, non presenti nel CCC. La prima contiene le *preghiere comuni,* e la seconda alcune formule di dottrina cattolica. Questa parte del *Compendio* è realmente di uso comune, e qui veramente si può applicare la «eventuale memorizzazione» di cui parlano i testi di presentazione del *Compendio* stesso. Infatti, ci pare proprio che delle 598 domande del testo ce ne siano ben poche che si possano memorizzare. E non sono state scritte tenendo conto delle tecniche della memorizzazione.

Le formule di preghiera, invece, si possono e si devono memorizzare. Se non altro, facendole recitare coralmente. In realtà, esse sono già presenti nei catechismi italiani, specialmente nel testo *Venite con me*. Con la differenza che nel *Compendio* sono raccolte numerose formule molto belle (sullo Spirito Santo, sull'Eucaristia, su Maria, il *Te Deum,* il *Benedictus*), che non sono presenti nei

catechismi. Ma anche questi ultimi hanno le loro particolarità, come il duplice comandamento dell'amore, e il *Ti adoro* presentato come preghiera del mattino e della sera, la cui spiegazione e memorizzazione è per la pietà dei fedeli di grande importanza.

4. Infine, la caratteristica principale del Compendio è la *stretta dipendenza dal CCC*.

Non è cosa secondaria: serve a mettere in luce un'esigenza precisa e decisiva – secondo papa Benedetto – della catechesi, cioè l'esigenza veritativa. Si è parlato tanto in questi ultimi anni di questa esigenza veritativa, intendendo con essa la dimensione "dottrinale" del cristianesimo. È quella che prevale nel CCC. E a favore del *Compendio* Benedetto XVI afferma ancora: «Affido con fiducia... questo *Compendio* anzitutto alla Chiesa intera e ad ogni cristiano in particolare, perché grazie ad esso possa ritrovare, in questo terzo millennio, nuovo slancio nel rinnovato impegno di evangelizzazione e di educazione della fede... Ma questo *Compendio*, per la sua brevità, chiarezza e integrità, si rivolge a ogni persona che... desidera conoscere la Via della Vita».

Si potrebbe obiettare che il CCC e il suo *Compendio* sono un'esposizione dottrinale del cristianesimo, mentre l'ignoranza religiosa di oggi arriva fino a non conoscere la vita e l'opera di Gesù, di cui la dottrina è una spiegazione. Questo è vero, e l'introduzione della vita di Gesù nei nuovi catechismi italiani è forse la loro più grande novità, che deve essere ancora più accentuata nella catechesi. Tuttavia, la dottrina rimane una dimensione di decisiva importanza per la catechesi e per la cosiddetta "alfabetizzazione religiosa". Ora, il *Compendio* accentua proprio questa dimensione teologica e dottrinale del cristianesimo. E lo fa rimandando continuamente al CCC, come sua espressione principe e autorevole. *Uno dei compiti del Compendio è proprio questo, di mantener viva l'attenzione al CCC e di rimandare ad esso* come a fonte principale (o raccolta di fonti) della catechesi.

Oltre alla tradizione scritta e orale, c'è anche la parola dipinta, che con la sua bellezza artistica parla all'intelligenza e al cuore dei fedeli.

Ora, le obiezioni sull'idea e sulla realizzazione di un *Compendio* di questo genere, e sulle sue possibilità di impiego possono avere una certa validità, ma il solo fatto che il papa e altre autorevoli istanze nella Chiesa[4] lo raccomandino con insistenza, è per noi un motivo sufficiente per fare un serio esame della questione. Che cosa possiamo fare di questo *Compendio*? Quali possibilità ci offre? Come lo possiamo utilizzare?

3.2. Il compito dei catechismi nazionali

Bisogna ricordare infine che il *Compendio* non rimanda solo al CCC, ma anche all'uso dei catechismi nazionali, in vista dei quali il CCC e il *Compendio* stesso sono stati posti in esistenza. Questi catechismi a livello diocesano e nazionale si collocano accanto alla Bibbia, o come introduzione alla lettura e meditazione della Bibbia stessa, la quale – come attesta il DB italiano – è da considerare fonte principale, non un libro o un sussidio per la catechesi: «il Libro» (DB 107), il quale però ha bisogno di essere riletto nei tempi e nei luoghi in cui viviamo, perché la luce che diffonde sia da una parte «l'antica, inestinguibile luce:

lumen Christi!» e, dall'altra parte, «nello stesso tempo, proprio come il cero pasquale, essa porti la data della notte in cui brilla».[5]

Quanto all'elaborazione dei catechismi locali, il *Direttorio* afferma che è responsabilità immediata del ministero episcopale la preparazione di catechismi nazionali, regionali o diocesani, intesi come «testi della Chiesa universale per una situazione o una cultura determinata». Sono elaborati con la partecipazione degli agenti della catechesi, sotto la responsabilità ultima dei vescovi, catechisti per eccellenza nella chiesa particolare. Sono in sintonia con il CCC e con le norme e i criteri offerti dal DGC (cf DGC 283-285).

Il DGC dedica parecchi numeri (131-136) ai «catechismi delle chiese locali». Inizia parlando della loro necessità e utilità: devono «tener conto delle diverse situazioni e culture», «sono strumenti inestimabili per la catechesi "chiamata a portare la forza del Vangelo nel cuore della cultura e delle culture" (CT 53)» (DGC 131). E il Servo di Dio Giovanni Paolo II dirige un fervido incoraggiamento alle Conferenze episcopali del mondo intero, chiedendo loro che «intraprendano con pazienza, ma anche con ferma risolutezza, l'imponente lavoro, da compiere d'intesa con la Sede Apostolica, per approntare catechismi ben fatti, fedeli ai contenuti essenziali della Rivelazione ed aggiornati per quanto riguarda la metodologia, capaci di educare ad una fede solida le generazioni cristiane dei tempi nuovi».[6] Nei catechismi locali, la Chiesa comunica il Vangelo in modo molto accessibile alla persona umana, affinché questa possa realmente percepirlo come *buona novella* di salvezza.

Il *Direttorio* parla quindi delle tre caratteristiche che contraddistinguono il genere letterario di un catechismo locale (DGC 132), degli aspetti dell'adattamento in un catechismo locale (DGC 133), della creatività delle chiese locali nell'elaborazione dei catechismi (DGC 134-135) e termina augurandosi che sorga una «sinfonia» della fede fra il CCC e i catechismi locali (DGC 136).

Ne viene per noi che, nell'elaborare e attuare un progetto di evangelizzazione e catechesi per la nostra chiesa locale, dobbiamo tener conto di tutti questi elementi e dare il giusto ruolo sia al CCC con il suo *Compendio*, sia al DGC, sia ai nostri catechismi nazionali, che esigono anch'essi una saggia creatività, ma al tempo stesso serio studio e considerazione.

[1] Cf PAOLO VI, *Omelia nella IX sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 7 dicembre 1965.

[2] *Fidei Depositum* 4.

[3] Cf M. L. MAZZARELLO, *Dentro e oltre l'immagine. Quando l'arte contemporanea svela il trascendente: insegnare la religione con l'arte*, Torino-Leumann, Elledici 2007. A dimostrazione del crescente interesse per l'argomento, segnaliamo che il 2007 ha visto uno *stage* su *La catechesi attraverso l'arte*, organizzato dall'Istituto *Veritatis Splendor* di Bologna, in collaborazione con EMR-ART. E anche l'incontro fra i catecheti italiani e tedeschi svoltosi a Firenze nel settembre 2007 è sullo stesso tema.

[4] Basterà citare la presentazione fattane dall'allora cardinale J. Ratzinger, e il *Motu Proprio* di approvazione, ambedue contenuti nelle pp. iniziali del *Compendio*, come pure gli articoli dell'arcivescovo A. AMATO, *Il* Compendio *del* Catechismo della Chiesa Cattolica. *Opportunità di maturazione della fede e di impegno apostolico*, in «Catechesi» 75 (2005-2006) 2, 3-11, e *Genesi, gestazione e nascita del testo attuale del* Compendio, in «CredereOggi» 26 (2006) 3, 21-30.

[5] *Il nuovo catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi*, Torino-Leumann, Elledici 1969, 444.

[6] CT 50; testo ripreso in DGC 131.