Catechesi

Settembre / Ottobre 2012 - 2013

A CURA DEL CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE
PER UNA CATECHESI "ESSENZIALE"

IL TEMA I
VERSO IL SINODO 2012 / 6
- ITINERARIO ALL'INVOCAZIONE. LA RIFLESSIONE DI GABRIEL MARCEL *(Z. Trenti)*

IL TEMA II
DISABILITÀ E CATECHESI
- LA COMUNITÀ "GREMBO" ACCOGLIENTE DELLE PERSONE CON DISABILITÀ *(L. Bordignon)*
- NELLA COMUNITÀ IL LIMITE DIVENTA RICCHEZZA *(R. Sartori)*

IL TEMA III
CATECHESI, EDUCAZIONE, INIZIAZIONE
- MODELLI PEDAGOGICO-FORMATIVI DELLA CATECHESI. DA SAN PIO X AL *DIRETTORIO* *(L. Pace)*
- EVANGELIZZARE ED EDUCARE: UN "INTRECCIO FECONDO" *(G. Alcamo)*
- INIZIAZIONE "GLOBALE" E "MONOPOLIO" DEI SACRAMENTI *(A. Fontana)*

FORMAZIONE
SPIRITUALITÀ DEL CATECHISTA
- CATECHISTA. PERCHÉ? E COME? *(I. Verhack)*

1

editrice ELLEDICI

Catechesi

Settembre / Ottobre 2012 - 2013

ANNO 82°

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

DIRETTORE
Giuseppe Biancardi

CONDIRETTORE
Ubaldo Montisci

tel. 011.95.52.111 - fax 011.95.72.900
e-mail: catechesi@elledici.org

REDAZIONE
S. Barbetta, A. Bozzolo, U. De Vanna, M. Filippi,
A. Fontana, A. Martelli

ABBONAMENTO 2012-2013
(6 NUMERI DI 80 pp.)
Italia: **€ 28,00**
numero singolo: **€ 7,00**
estero: **€ 39,00**

MODALITÀ DI ABBONAMENTO
• CCP n. 32691107 intestato a
Catechesi Elledici - 10096 Leumann TORINO
• on line: www.elledici.org/riviste
• carta di credito (Mastercard, Visa, CartaSi)
• telefonando a 011.95.52.164

CONTROLLO E VERIFICA ABBONAMENTO
www.elledici.org/riviste

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

Associata all'Unione Stampa
Periodica Italiana (USPI)

1 EDITORIALE
Per una catechesi "essenziale"

2 IL TEMA I
Verso il Sinodo 2012 / 6

3 Itinerario all'invocazione.
La riflessione di Gabriel Marcel
Z. Trenti

16 IL TEMA II
Disabilità e catechesi

17 La comunità "grembo" accogliente
delle persone con disabilità
L. Bordignon

28 Nella comunità
il limite diventa ricchezza
R. Sartori

38 IL TEMA III
Catechesi, educazione, iniziazione

39 Modelli pedagogico-formativi
della catechesi. Da san Pio X al *Direttorio*
L. Pace

50 Evangelizzare ed educare:
un "intreccio fecondo"
G. Alcamo

60 Iniziazione "globale"
e "monopolio" dei sacramenti
A. Fontana

76 FORMAZIONE
Spiritualità del catechista

77 Catechista. Perché? E come?
I. Verhack

editoriale

PER UNA CATECHESI "ESSENZIALE"

Sui tavoli delle redazioni di una editrice, com'è facile immaginare, si affastellano ogni giorno consistenti plichi postali recanti corrispondenza e stampe di vario genere. Così, alla redazione di "Catechesi" è capitato di ricevere, per puro caso nello stesso giorno, tre fogli di genere diversissimo: il periodico di un gruppo superstite del "dissenso" cattolico, un bollettino semestrale che mantiene viva la memoria di una discussa mistica la cui vita sarebbe stata segnata da molte visioni, un plico con lettera firmata da autorevoli ecclesiastici che condanna lo scarso rispetto riservato dalla Chiesa alle precise indicazioni date dalla Vergine nelle apparizioni di Fatima.

Tre documenti che paiono attestare l'esistenza di tre Chiese diverse e, per certi aspetti, opposte. Però tre documenti che hanno certamente in comune il fatto di trattare argomenti tutto sommato (molto) marginali nell'àmbito della fede.

Sono ben altre le questioni che dovrebbero occupare il cuore e la mente dei credenti di oggi. In una Chiesa che ha preso coscienza dell'avvenuta scristianizzazione di interi paesi, e che pertanto celebra un Sinodo sulla nuova evangelizzazione e vive l'Anno della fede, ci si dovrebbe preoccupare dell'*essenziale* della vita cristiana e della fede che la alimenta, come ha anche ricordato recentemente mons. Crociata: «la Nuova Evangelizzazione deve partire non da argomenti secondari, ma dai contenuti centrali dell'annuncio cristiano».

E quale sia l'*essenziale* ce lo ricorda, ad esempio, tutta la riflessione che in questi ultimi anni si è sviluppata intorno al primo annuncio. Una riflessione autorevolmente sintetizzata dal Congresso dei vescovi europei sulla catechesi (Roma, 2009): «Con l'espressione primo annuncio ci riferiamo a quelle azioni evangelizzatrici specifiche, spontanee o organizzate, realizzate da individui o da gruppi, con la finalità di *proporre il messaggio nucleare del Vangelo – Cristo risorto mediatore della comunione con Dio* – a chi non conosce Gesù, a chi avendolo conosciuto se ne è allontanato e a chi pensando di conoscerlo vive una fede superficiale».

Si obietterà che nella pratica catechistica non ci si può limitare ad un primo annuncio, e che questo va arricchito in modo che chi accede alla fede possa passare, per riprendere l'immagine paolina, dal latte spirituale ad un cibo più solido.

Nulla da eccepire ovviamente, sull'istanza. Ma una considerazione realistica della situazione socio-religiosa di molti nostri contemporanei dovrebbe indurci – ripetiamolo – a puntare all'*essenziale*. Che poi è l'indicazione che ci viene dalla storia della Chiesa. Sappiamo che, per secoli, fior di teologi hanno discusso su quali verità di fede l'uomo debba assolutamente conoscere per salvarsi, giungendo alla distinzione, recepita dal Magistero, tra verità da sapersi per necessità di *mezzo*, cioè quelle considerate indispensabili alla salvezza, e verità da sapersi per necessità di *precetto*, non essenziali. È anche noto che i teologi più benigni sono arrivati a ridurre le verità imprescindibili per la salute eterna dell'uomo a queste: l'esistenza di Dio e del suo giudizio rimuneratore.

Molto probabilmente, nonostante la rapida scristianizzazione costatabile quotidianamente, la Chiesa ha ancora la possibilità di arricchire il semplice annuncio… di un Dio rimuneratore e di proclamare quindi apertamente il Cristo. A questo punto, però, sarà bene ricordare che Egli è principio di *concentrazione* e di *gerarchizzazione* di tutte le verità, come ci hanno insegnato Jungmann e il Vaticano II (*Unitatis redintegratio* 11).

VERSO IL SINODO 2012 / 6

Senza soluzione di continuità con i fascicoli della precedente annata, *Catechesi* accompagna i suoi lettori verso l'ormai imminente Sinodo proponendo una nuova riflessione di ***Zelindo Trenti***, studioso di catechetica e filosofia che, sulla scorta di Autori che hanno segnato in termini significativi il pensiero contemporaneo, prova ad indagare e suggerire nuove vie per evangelizzare l'uomo della postmodernità. Il confronto, questa volta, è con *Gabriel Marcel* che, a partire da una indagine attenta e realistica dell'esistenza umana, giunge alla *invocazione* della Trascendenza.

Anche queste pagine, come le precedenti della stessa rubrica, possono forse risultare impegnative nella lettura. E tuttavia, se – come denunciava già Paolo VI – uno tra i problemi più gravi per la Chiesa attuale è il divorzio tra fede e cultura, occorre ben provare a superare lo iato e a ricomporre il divorzio stesso, dialogando con la cultura e prendendola sul serio. Quest'ultimo inciso va sottolineato, perché – come qualcuno ha notato – a volte la Chiesa rischia di considerare la cultura come semplice destinataria del suo messaggio. In altri termini, cosciente di possedere la verità, la comunità credente chiederebbe al mondo culturale di accogliere semplicemente e passivamente l'enunciato cristiano. Il rischio insomma è di voler evangelizzare *la cultura* e non *attraverso* e *con* la cultura. Che, invece, in quanto depositaria dei *semina Verbi*, nel processo evangelizzatore può avere non poche volte un ruolo attivo e di interscambio con la proposta cristiana.

Con questi presupposti, che in realtà risultano semplici ed evidenti corollari del principio di *inculturazione* rettamente inteso, anche un testo come quello che qui di seguito viene proposto, pur se impegnativo, può essere affrontato con profitto da chiunque voglia impegnarsi in una realistica "nuova evangelizzazione".

il tema

Zelindo Trenti

ITINERARIO ALL'INVOCAZIONE
La riflessione di Gabriel Marcel

Gabriel Marcel (Parigi, 1889-1973) resta una figura di grande rilievo, soprattutto in ambito religioso: merita attenta considerazione. Impegnato in un'analisi dell'esistenza nella concretezza della situazione reale, si rende attento soprattutto al richiamo trascendente che l'attraversa. Le sue indagini fenomenologiche puntuali e spesso originali tendono a dare volto e linguaggio al presagio interiore, ad indagare il mistero in cui l'esistenza risulta immersa.

Va così elaborando un itinerario singolarmente avvertito del richiamo religioso, che vorremmo raccogliere nelle sue linee essenziali e innovative. Riteniamo, infatti, che la riflessione di Gabriel Marcel, attentamente indagata e rigorosamente vagliata, offra un percorso meritevole di considerazione. Pensiamo, anzi, che nel contesto attuale possa offrire una lucida testimonianza di come un credente viva la propria esperienza di fede; di quale apporto la fede possa dare per decifrare l'esistenza in tutto il suo laborioso processo di interpretazione.

Sotto il titolo "Invocazione" abbozziamo le indicazioni orientative di un itinerario credente. Pensiamo che risulti un modo "credibile" di "dire Dio", rispettoso della sensibilità esistenziale, per quanto oggi caratterizza e qualifica la nostra percezione credente, tra l'altro debitrice a Marcel, quale maestro riconosciuto e apprezzato.

1. LA RIFLESSIONE DI GABRIEL MARCEL

Le vie per dire Dio sono tante. Proponiamo di esplorarne una che potremmo definire esistenziale, dialogica. A partire da una fondamentale intuizione: oltre la persistente percezione di parzialità, di incompiutezza, affiora l'essere cui attingiamo e che non siamo: il richiamo ad una pienezza ambita, il presagio di una presenza che urge oltre l'assillo delle cose, oltre la dolcezza delle relazioni; in cui trovare rifugio, che plachi, che risponda e che accolga. Questo essere è l'unico con cui resta credibile aprire il dialogo a tutto campo, con disponibilità

trasparente e sincera; con la certezza di essere accolti.

È possibile chiamarlo per nome con parole umanamente comprensibili e significative? L'importanza che Heidegger ha attribuito alla sentenza di Nietzsche «Dio è morto» resta emblematica. "Dire Dio" dopo Nietzsche è diventato al-

Il riferimento a Dio perde di rilevanza nel contesto sociale e a livello di rigore dimostrativo: le vie della tradizione appaiono sempre meno praticabili.

meno sospetto. L'affermazione sembra infatti raccogliere una constatazione diffusa: il riferimento a Dio perde di rilevanza nel contesto sociale e a livello di rigore dimostrativo: le tracce – le vie – della tradizione appaiono sempre meno praticabili.

La credibilità data alla ragione astratta si offusca; la legittimazione di stampo cartesiano perde la presa. L'interesse della riflessione si sposta dalla preoccupazione per il procedimento razionale all'esplorazione dell'esistenza nello spessore e nella complessità che la caratterizzano. Il problema di Dio appare sfocato se non s'impone nelle pieghe dell'esistenza.

Lungo questa traccia esistenziale il pensatore francese Gabriel Marcel non ha esitato ad identificare l'obiettivo della propria ricerca nel cuore dell'esperienza quotidiana e in definitiva nel *Mistero* in cui è immersa l'esistenza.

Dire Dio è legittimo dove l'esistenza, esplorata nelle sue pieghe segrete, ne presagisce e ne esige la presenza: anzi dove questa presenza si impone per conferire autenticità e tenuta alla stessa esperienza.

La sua ricerca è piegata sull'esistenza concreta. Molte delle analisi che propone sottendono una tenace esigenza di definitiva razionalità e di senso: perciò Dio è chiamato in causa.

Marcel non è un sistematico, anzi si è spesso dichiarato apertamente estraneo all'esigenza di sistematicità. Il suo è un percorso sollecitato da situazioni concrete con cui è chiamato a fare i conti e sulle quali riflette, da pensatore e da credente; senza troppo preoccuparsi di definire lo spazio che compete al pensatore e l'attesa che attraversa il credente.

Risulta singolarmente preziosa la sua analisi puntuale, "socratica", fatta di annotazioni attente, spesso illuminanti per la comprensione dell'esperienza religiosa; può costituire un itinerario esemplare per "dire Dio": ne raccogliamo le linee essenziali di legittimazione.

2. ACCESSO A DIO?

2.1. Consapevolezza del mistero

La ricerca di Marcel è segnata da una scelta fondamentale; riconosce che alla base della propria riflessione vi è sempre stata un'opzione per l'essere. È venuto quindi progressivamente convalidando la propria posizione attorno ad alcuni temi fondamentali – quello della fedeltà è uno di questi – che gli hanno acconsentito di approfondire senza ambiguità il proprio orientamento.

Una fedeltà autentica mette in gioco la persona ma contemporaneamente si

fonda necessariamente sull'essere; stringe, per così dire, l'uomo all'essere in un medesimo destino; risulta cioè caratterizzata «da un'intima comunione fra il personale e l'ontologico»[1].

Ma proprio questa relazionalità che mette in gioco essere e persona e li coinvolge in un medesimo processo trasforma il senso della ricerca. Non si tratta più di trovare soluzione ad un problema, quanto di percepirsi immersi in un mistero che ci supera. Cosicché non è tanto questione di argomentare per provare, quanto di esplorare per far luce e prendere consapevolezza di una situazione che si vive: affermazioni perentorie lo ribadiscono. «Noi vediamo che il problema dell'essere si estende ai suoi stessi dati, e si approfondisce in seno al soggetto che lo pone. In questo modo si nega (o si trascende) in quanto problema e si trasforma in mistero»[2]. L'essere infatti non mi è estraneo; vi sono immerso. «I misteri non sono verità che ci trascendono, bensì verità che ci comprendono»[3].

Non è tanto questione di argomentare per provare, quanto di esplorare per far luce e prendere consapevolezza di una situazione che si vive.

E per esprimersi anche con maggior chiarezza torna sulla distinzione: «Sembra proprio che fra un mistero e un problema vi sia questa differenza: problema è qualcosa che incontro, che posso delimitare o trasformare, mentre un mistero è qualcosa in cui mi sono impegnato e che quindi è pensabile soltanto come una sfera in cui la distinzione fra "in me" e "davanti a me" perde il suo significato e il suo valore iniziale»[4].

La riflessione sul mistero riporta, con moderna sensibilità, la ricerca all'esperienza viva della persona. «È opportuno notare come io che pongo dei quesiti sull'essere, non so né se io sia, né a forziori che cosa io sia, né il significato proprio del quesito che cosa sono io? che tuttavia mi assilla. Noi vediamo qui che il problema dell'essere si estende ai suoi stessi dati, e si approfondisce in seno al soggetto che lo pone. In questo modo si nega (o si trascende) in quanto problema e si trasforma in mistero»[5].

Una rapida analisi introspettiva ce lo conferma: «Tutto sembra svolgersi come se io beneficiassi di una intuizione che porto senza saperlo immediatamente»[6].

Nella persona e nella sua interiorità si opera l'accostamento più autentico all'essere, nei suoi tratti di partecipazione, di comunione, di trascendenza. Marcel l'ha complessivamente definito «mistero ontologico»[7], ne ha fatto l'esperienza più stimolante per la comprensione e l'affermazione del mistero religioso: «là dove avremo dovuto accontentarci di parlare dell'esigenza di trascendenza saremo costretti a scrutare l'esigenza di Dio. Potremmo dire, ritengo, fin d'ora che l'esigenza di Dio non è altro che l'esigenza di trascendenza che scopre il suo autentico volto»[8]: risposta finalmente appagante all'ansia dell'uomo che mentre cerca stabilità e fondatezza – dunque l'assoluto – contemporaneamente sospira all'incontro, al dialogo, al rapporto di comunione[9].

Nella persona e nella sua interiorità si opera l'accostamento più autentico all'essere, nei suoi tratti di partecipazione, di comunione, di trascendenza.

2.2. Il rapporto interiore da esplorare

L'esperienza dalla quale Marcel muove è quella di una precarietà radicale, quale alla fine dell'ultima guerra mondiale l'uomo poteva sperimentare. Il tentativo di superarla può percorrere una doppia pista: l'uomo può presumere di considerarsi come assoluto; ma tutto il pensiero di Marcel vi si rifiuta: «Sarebbe contrario alla ragione attribuire all'uomo qualcosa come l'aseità, l'essere causa propria; è una assurdità». Oppure può ricercare l'assoluto in un altro diverso da sé: «si apre allora davanti a noi lo spazio per un'ardua ricerca sulle condizioni nelle quali il riferimento dell'uomo ad un altro diverso da sé, ad uno più grande di lui può essere conservato senza che il pensiero cada, nell'errore dal quale, con la riflessione, ha tentato da secoli di liberarsi»[10].

L'errore che Marcel denuncia nell'intero corso della sua riflessione sta nel considerare l'altro, l'assoluto, come esteriore, quasi estraneo ad un uomo angustiato dal presentimento della propria caducità: «È qui il punto cruciale di tutta la nostra ricerca: in quanto mi considero un problema devo rifiutare questa soluzione che è soltanto illusoria»[11]; Marcel qui si ricollega esplicitamente ad un movimento di pensiero che da Nietzsche, attraverso Heidegger, ha profondamente influito sulla sensibilità odierna; ha creato e oggi propone una situazione ed una sensazione esistenziale non più reversibile. La sentenza di Nietzsche è un atto di accusa almeno contro la volgarizzazione del Dio cristiano: un Dio concepito in termini di causalità, sentito come realtà estranea all'uomo, forza che gli si sovrappone e rischia di alienarlo.

Bisogna che la riflessione faccia posto al singolo con tutto il peso della sua consistenza, ma anche con tutto l'apporto di una propria inconfondibile originalità; che quindi l'assoluto irrompa riaffermando un'area di stabilità, di sicurezza, di totalità, di unità senza tuttavia pregiudicare l'uomo.

Per Marcel unità e totalità, si salvano solo in termini di interpersonalità, in cui il rapporto, pensato nelle sue autentiche dimensioni, non può risultare che rapporto di amore; che, lungi dal proporre la persona in termini di esclusività di fronte all'altro, ne rileva la complementarità, anzi la reciproca compenetrazione e disponibilità: l'integrale partecipazione.

Si tratta allora di ripensare, approfondendo, il senso dell'invocazione e, in essa, del riconoscimento che l'uomo dà della propria dipendenza da Dio: «Pensarsi come prodotto, sarebbe ancora pensarsi come cosa. Il più profondo pensiero cristiano ha sempre affermato che Dio mi ha creato libero. Ma ciò è vero in quanto egli stesso ha posto un limite alla propria potenza di produrre. Ed è su questa limitazione – e non sulla potenza – che devo fissare il mio sguardo dal momento in cui concentro l'attenzione sul mio essere e sulle condizioni metafisiche della sua possibilità. Se non sono prigioniero delle parole, dovrei riconoscere che in tal caso non concepisco nulla di positivo... mi limito a circoscrivere una specie di spazio o di vuoto in cui scopro o decido di avere il mio essere. Questo vuoto non spetta alla mia conoscenza colmarlo ma piuttosto

> *«Il pensiero cristiano ha sempre affermato che Dio mi ha creato libero. Ma ciò è vero in quanto egli stesso ha posto un limite alla propria potenza».* (G. Marcel)

alla mia azione, a ciò che io chiamo la mia vita»[12].

In questa prospettiva, la creazione è per la persona una proposta e un compito. La dispersione segna la realtà materiale: un'interpretazione unitaria e quindi un primo impulso all'unificazione viene dallo spirito. È nello spirito dell'uomo che può venire riassunta una molteplicità materiale per sé irriducibile, proprio per quella prerogativa assimilatrice che un'accorta considerazione tradizionale ha sempre avvertita. Ma qui la considerazione è più acuta e moderna. «Scegliendo mi scelgo», notava già Kierkegaard. È quel margine riservato in esclusiva alla persona, collocata, per così dire, in faccia alla totalità dell'essere, unica responsabile d'una scelta che le conferisce le dimensioni definitive in nome di una invocazione più o meno aperta e magnanima, o in seguito ad un rifiuto più o meno consapevole e totale. Tanto più che l'intera riflessione di Marcel è venuta maturando la concezione dell'essere in termini di trascendenza e di personalità; perciò di disponibilità e di dono, sottolineando in definitiva un rapporto ontologico essenziale fra Dio e uomo, in cui si fonda il gesto più personale fra Grazia e libertà. «Dobbiamo ad ogni modo, senza di certo potercelo rappresentare, concepire un qualche luogo ove sia possibile l'incontro della libertà e della grazia. In questa prospettiva, l'idea di grazia deve essere giudicata fondamentale e sarei perfino indotto ad affermare che soltanto partendo da essa possiamo, annaspando, alzarci verso l'affermazione non direi dell'esistenza ma della presenza di Dio»[13].

«Dobbiamo ad ogni modo, senza di certo potercelo rappresentare, concepire un qualche luogo ove sia possibile l'incontro della libertà e della grazia». (G. Marcel)

Marcel, nella sua indagine sull'uomo, ha inteso rilevarne le dimensioni metafisiche; in sostanza si è preoccupato di fare spazio e di dare risonanza all'appello incontenibile verso il trascendente e l'assoluto[14]. Ha aperto una strada, ha proposto un orientamento, per quanto «trattando un simile argomento, la filosofia e la teologia non possono che balbettare, tenuto conto che la teologia presenta, rispetto alla filosofia, il vantaggio di riferirsi direttamente alle testimonianze che Dio ha dato di se stesso nella rivelazione»[15].

Si possono raccogliere gli aspetti salienti della sua riflessione. La libertà ha un suo largo margine. Con Pascal, si dà piena legittimità a «ragioni che la ragione non conosce». Viene denunciato apertamente un sapere distaccato, "oggettivo", impersonale. L'intera gamma della situazioni vissute, il patrimonio molteplice che ciascuno va man mano accumulando, vengono ricondotti al vaglio attento d'una riflessione seconda, che, appunto perché intesa a scrutare le pieghe anche più segrete della persona, va elaborando una verità "personalizzata" e "personalizzante". Potremmo riconoscervi una maturazione più consapevole e critica della posizione di Kierkegaard: non si dà verità che non sia la "mia verità", per la quale non mi sia dovuto pronunciare con tutte le mie risorse.

«Trattando un simile argomento, la filosofia e la teologia non possono che balbettare». (G. Marcel)

3. L'INVOCAZIONE

3.1. Il processo interiore

Il discorso è appena aperto: «Nelle considerazioni che seguono potrò solo limitarmi ad alcune indicazioni di cui riconosco tutta l'insufficienza, ma che permetteranno almeno di intuire la direzione che, secondo me, dovrebbe assumere una filosofia abbastanza coraggiosa per non lasciarsi intimidire da nessuna delle dogmatiche che si trovano oggi in opposizione tra loro»[16].

I termini di approfondimento sono naturalmente il concetto di libertà, appena sbozzato, e quello di grazia, solo introdotto, anche perché oggetto più propriamente di indagine teologica.

La filosofia dovrà limitarsi a considerare soprattutto a quali condizioni la grazia possa essere accettata e irrompere nella persona: «Se possiamo, in certo qual modo, non dico farci un'idea della grazia, ma orientarci verso ciò che quest'idea esprime in condizioni di esperienze diverse dalle nostre, dobbiamo considerarla, mi pare certo, come un flusso di essere»[17]. Anche qui «un flusso di essere» non è da intendere in senso materiale e spaziale. È piuttosto un arricchimento reciproco, un affinamento interiore che realizza un autentico confronto personale.

Un essere che s'interroga sulla propria natura è un essere che mette completamente in gioco se stesso, e non solo una parte di sé.

«Tali avvenimenti concreti rientrano nella prospettiva della intersoggettività... Non v'è nessuno... che non abbia fatto esperienza diretta del flusso di essere emanante, per ciascuno di noi, da una parola udita e talora perfino da un sorriso o da un gesto. Ci troviamo al di là di ogni psicologia giacché quella parola o quel gesto sono essenzialmente veicolo di qualcos'altro che non è certo possibile racchiudere in una formula o in un concetto. È sintomatico che colui che ci rivolge questa parola o questo sorriso ci si presenti, senza volerlo e senza neppure averne coscienza, come il testimone di una realtà trascendente»[18].

La formula dell'invocazione potrebbe essere enunciata così: «Tu che solo possiedi il segreto di ciò che io sono e di ciò che sono atto a diventare».

Dunque un'analisi sulla situazione concreta che non è mai definitiva, tiene aperto e vivo l'intero arco della propria disponibilità. Un essere che s'interroga sulla propria natura è un essere che mette costantemente in gioco se stesso, e non solo una parte di sé, lasciando, per così dire, al sicuro quanto magari ha di più caro, per custodirlo gelosamente, al di là di ogni rischio. Anzi egli misura intera la propria precarietà; assume così alta coscienza di sé da denunciare senza infingimenti la propria autosufficienza: pone le premesse per quell'atto "estremo" di umiltà, con cui l'autosufficienza stessa si immola davanti alla grazia.

«Si capisce dunque come il porre in questione se stesso o l'interrogarsi si tramuti, al limite, in un appello che è fondamentalmente l'atto unico della coscienza

religiosa... Questa esperienza l'ho sempre chiarata "invocazione" e la sua formula potrebbe essere enunciata così: "Tu che solo possiedi il segreto di ciò che io sono e di ciò che sono atto a diventare"»[19].

In definitiva una domanda rigorosa ed esigente circa la propria identità coinvolge così radicalmente l'uomo da sottrargli ogni garanzia. Cosicché insensibilmente la sua ricerca si tramuta in appello. «Ma un appello verso chi? Posso essere sicuro, ho almeno qualche fondata ragione di pensare che quest'appello è inteso e che esiste un essere – chiunque sia – che mi conosce e mi ascolta? Bisogna rifiutare in partenza il postulato che una simile questione sottende; ed è qui precisamente che si afferma l'identità del trascendente e del metafisico. Domandarmi se esiste un essere che percepisce il mio appello ed è in grado di rispondervi significa pormi a livello di ipotesi, significa far riferimento a una constatazione, a una verificazione idealmente possibile.

L'affermazione della trascendenza è prima di tutto sofferta consapevolezza di precarietà e di insufficienza, presentimento di arcana presenza, gesto spontaneo di adorazione.

Ma è chiaro che se "per miracolo" io fossi in grado di accertare tale verificazione – come nel caso in cui cercassi di sapere se un S.O.S. lanciato da una nave in naufragio è stato captato da qualche stazione reperibile nello spazio – è chiaro, dicevo, che quest'Altro, che questo Recettore empiricamente identificato m'apparirebbe immediatamente come quegli che non è, né può essere il Ricorso assoluto verso il quale s'innalza la mia invocazione. La trascendenza di Colui che invoco s'afferma in rapporto ad ogni esperienza possibile e perfino ad ogni computo razionale, il quale non sarebbe altro che esperienza anticipata e sistematizzata»[20].

Un appello che sgorga dalle profondità dell'esistenza, non fa riferimento a nessuna delle realtà sensibili; si porta di sua natura nell'orizzonte della trascendenza. Non intende alcunché di esteriore, estraneo alla mia esistenza; esige piuttosto una presenza in grado di costituirne la risorsa e la legittimazione definitive.

La Trascendenza è affermata quale riferimento indispensabile e obbligato per rendere ragione dell'esistenza stessa, proprio là dove questa esige un senso ultimo e appagante. Una presenza, avvertita nella concretezza delle annotazioni e delle analisi; indispensabile per consentire dignità alla persona, nella molteplicità frammentata e precaria delle situazioni che attraversa.

Così, per rifarci ad un'esperienza privilegiata dall'analisi di Marcel, la fedeltà: «questa non può mancare di apparirci, a buon diritto, precaria, dal momento in cui mi compromette verso un altro che non conosco; appare al contrario irremovibile là dove si costituisce, non già propriamente a partire da una comprensione distinta di Dio, considerato come qualcun altro, ma a partire da un non so quale appello lanciato dal fondo della mia indigenza "ad summam altitudinem"; è ciò che ho talora chiamato appello assoluto. Quest'appello suppone un'umiltà radicale del soggetto: umiltà polarizzata alla trascendenza stessa di colui che invoca. Siamo, a questo punto, alla congiunzione dell'impegno più stretto e dell'attesa più appassionata. Non è più il caso di contare su di sé, sulle proprie forze per far fronte a quest'impegno

smisurato; ma nel gesto che mi compromette s'apre contemporaneamente un credito infinito nei confronti di Colui per il quale mi impegno: la speranza non è nient'altro che questo»[21].

3.2. Una riflessione credente

Marcel è approdato all'invocazione; e, nell'invocazione, al riconoscimento e all'affermazione di un Trascendente. Propriamente ha presentito un appello, ha tentato di rendersene consapevole; vi ha risposto, adorando.

Il suo è un gesto di fede. Per lui, tuttavia radicato in una dimensione umana autentica e sincera. «È tempo per il metafisico di comprendere... che l'adorazione può e deve essere per la riflessione una "terra firma" sulla quale è tenuto ad approdare, anche se, come individualità empirica, non gli è dato di parteciparvi che in quella modesta misura che comporta la sua naturale indigenza»[22]. E precisamente in quest'affermazione conclusiva si concentra l'itinerario singolarmente interessante di Marcel.

L'affermazione della trascendenza è prima di tutto sofferta consapevolezza di precarietà e di insufficienza, presentimento di arcana presenza, gesto spontaneo di adorazione. Si tratta perciò di un'esperienza personalissima, incomparabile, in un certo senso incomunicabile.

È da questa esperienza che una metafisica coerente prende le mosse, per fornirne un'interpretazione rigorosa. Ne risulterà una riflessione sulla vita: l'affermazione metafisica del Trascendente si propone come ricupero cosciente e appassionato d'un fatto vissuto, quale analisi esplicita d'un incontro già avvenuto.

Traccia sovvertitrice? Forse meno di quanto a prima vista potrebbe sembrare. È infatti la precarietà dell'esistenza finita che sospinge all'affermazione della trascendenza.

Nuova è la dimensione interiore e personale assunta; nuova soprattutto l'esigenza attualissima di superare le categorie, l'astrazione; di esplorare l'aspirazione alla pienezza per andare alla vita e all'esperienza sofferta; la volontà di accostare l'accento inconfondibile e personalissimo del singolo, che gioca, nel rifiuto o nell'invocazione, non un'ipotesi accademica, ma l'intero significato del proprio essere, l'orientamento della propria esistenza.

4. PREMESSE PER UN ITINERARIO ESISTENZIALE?

4.1. Uno stile nell'esplorazione

Il procedimento di Marcel è indiscutibilmente attuale: s'impernia drammaticamente sulla situazione ambivalente dell'uomo, sollecitato da un'opzione libera, mai definitiva[23]. Esprime una lucida ricerca di consapevolezza credente, condotta con serietà e vigile senso critico. Il nostro filosofo ha fatto appello alle risorse d'uno spirito attento e di una esperienza religiosa autentica, per lo più poco preoccupato di distinguere fin dove arrivasse l'analisi del pensatore e dove cominciasse l'attesa del credente. Per cui non di rado la fede incalza la ricerca e la riflessione sconfina in un ambito in cui le risorse della ragione risultano inadeguate. L'ansia metafisica si fonde con l'attesa religiosa.

L'intero arco della sua riflessione si potrebbe sinteticamente racchiudere fra due immagini:

- l'uomo che pone una domanda radicale sul significato della realtà e della vita, della propria in particolare,
- l'uomo che, nella lucida percezione della propria indigenza, decide per un ricorso assoluto: "invoca".

Il percorso è segnato da una crescente consapevolezza di precarietà, cui risponde un'inesausta speranza, un'infaticata ricerca di fondazione, di stabilità. Dalla prima desolata constatazione di solitudine – tutto un mondo che sembrava persuadere, coerente e armonioso, si è improvvisamente sfaldato[24] –, al dramma più sottile e interiore dell'uomo che sente minacciata e compromessa perfino la fedeltà a se stesso, si fa luce a fatica, ma sempre più suasiva, l'urgenza d'un appello che trascenda quanto "ho" e quanto "sono"; che ricomponga le azioni più diverse e contraddittorie in un unico, imprevedibile affresco che conferisca a ciascun rilievo coerenza e significato; le redima dalla precarietà, dall'insignificanza che le minaccia[25].

L'appello è per Marcel quel sottile crinale che distingue ma contemporaneamente congiunge l'uomo all'essere.

In una rivisitazione di sintesi, quale quella che stiamo operando, si può affermare che il perno della riflessione di Marcel, la chiave della sua metafisica sta in questo acuto presentimento di precarietà da cui erompe una ricerca "appassionata".

L'uomo è diventato problema a se stesso... La forza dell'affermazione sta tanto nella problematicità in cui risulta immerso, quanto nella viva consapevolezza che egli ne assume. Marcel se ne rende conto in una pagina lucidissima, la cui importanza per la fondazione del suo pensiero si potrebbe difficilmente esagerare: «Riflessione sopra la questione: che cosa sono io? e sopra le sue implicazioni. Quando rifletto sopra ciò che implica la questione "che cosa sono io", globalmente posta, mi accorgo che essa significa: questa stessa questione, che qualità posseggo io per risolverla? e per conseguenza ogni risposta (a tale questione) che venga da me, dev'essere revocata in dubbio. Questa risposta, potrebbe darmela un altro? Sorge immediatamente un'obiezione: la qualità che quest'altro può avere per rispondermi, la validità eventuale del suo parere sono io che la discerno. Ma che qualità posseggo io per operare questo discernimento? Non posso dunque riferirmi senza contraddizione se non ad un giudizio assoluto, ma che nello stesso tempo sarebbe a me più interiore del mio stesso giudizio. Infatti non appena io trattassi questo giudizio come esteriore a me, la questione di come conoscere il suo valore e come apprezzarlo verrebbe inevitabilmente a riproporsi. Con ciò la questione si sopprime come tale e si converte in appello. Ma forse nella misura in cui acquisto coscienza di questo appello, non è possibile, se non perché nel profondo c'è qualcosa d'altro che me, qualcosa di più interiore a me di me stesso»[26].

Si tratta di accogliere una presenza misteriosa, che si impone al mio stesso interrogare: costituisce l'oggetto e lo stimolo della riflessione.

In nuce c'è l'intera proposta di Marcel e la sua fondazione. Ma c'è anche la giu-

stificazione interiore della sua adesione credente.

4.2. Un procedimento credibile

C'è nella ricerca di Marcel una tensione permanente, sollecitata dal presagio di un appello che fermenta l'esistenza e sollecita all'invocazione. Già prima che io mi renda conto di una presenza, questa urge e rende ragione di un gesto che mette in discussione la totalità del mio essere...

Il discorso non è nuovo. Agostino l'ha proposto in termini suggestivi: «Tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato!». La ricerca è già possesso; in termini personali: l'attesa suppone, più che non prepari l'incontro.

Nuova è invece la formulazione e l'importanza che Marcel vi conferisce. Il richiamo all'interiorità tende a rilevare lucidamente dimensioni portanti e decisive sul piano metafisico. In linea con la sensibilità contemporanea Marcel avverte che l'originalità assoluta della domanda sull'essere emerge con drammatica urgenza quando l'uomo vi si sente coinvolto: nell'interiorità del soggetto la domanda si fa autentica e radicale – onnicomprensiva –; più ancora, diventa "appassionata".

Da questo punto di vista Marcel si trova in linea con l'ultima riflessione di Heidegger: non c'è soluzione al problema dell'essere che nella considerazione del rapporto uomo-essere. Heidegger ha avuto il merito d'averlo rilevato a caratteri inequivocabili. La sua analisi si è fermata su questo crinale. L'acutezza delle sue osservazioni sulla situazione esistenziale ha percorso sentieri molteplici, ma senza intuire la via d'uscita.

Marcel ha portato il discorso più lontano. Si è piegato con acuta penetrazione sull'interiorità umana, ne ha percepito una dimensione risolutiva: l'appello. È l'espressione finalmente individuata di un rapporto che Heidegger aveva affermato, ma aveva dichiarato impenetrabile, oscuro. L'appello è per Marcel quel sottile crinale che distingue, ma contemporaneamente congiunge l'uomo all'essere; redime dalla precarietà al contatto col Trascendente: placa l'esistenza.

La proposta di Marcel non è priva di suggestione. È legittima?

Per valutarla è necessario disarmare da ogni traccia di razionalismo. Si tratta di misurare attentamente il significato di una domanda radicale che coinvolge il soggetto stesso che la pone. Una simile questione supera le risorse del soggetto,

L'essere non si riduce ad un dato statico, oggettivamente configurato; sfugge alla misurazione, alla verifica, alla falsificazione.

testimonia una misteriosa presenza trascendente, a cui l'esistenza fa legittimamente appello.

In quanto domanda radicale non è una nostalgia d'ordine psicologico. È piuttosto la dimensione più profonda della finitudine umana; contemporaneamente una chiara esigenza di stabilità ed una ineludibile denuncia di precarietà. Instaura una dialettica radicale che pone in confronto l'essere e il nulla, irrisolvibile senza un ricorso al Trascendente.

Si tratta insomma di accogliere una presenza misteriosa, che si impone al mio stesso interrogare: costituisce l'oggetto e lo stimolo della riflessione, può avviare un itinerario interiore di incontro con Dio.

La polemica con i razionalisti e in particolare con il razionalismo positivista[27] ha segnato profondamente il suo metodo. A ragione, il suo pensiero – il primo soprattutto – è stato definito come «metodologia dell'inverificabile». Marcel vi riconquista la propria libertà disincagliando la ricerca metafisica e la riflessione religiosa dalle strettoie della verifica sperimentale: l'essere non si riduce ad un dato statico, oggettivamente configurato; sfugge alla misurazione, alla verifica, alla falsificazione.

Meritevole è anche lo sforzo di forgiare un linguaggio in grado di dar ragione dello spessore, in tanta parte impenetrabile, dell'esperienza religiosa.

L'approdo all'invocazione rinsalda la scelta religiosa all'esistenza, che ne risulta illuminata. Le sue annotazioni, spesso originali e lucide, cercano incessantemente un garanzia sicura all'esperienza umana, ne esplorano lo spessore, evidenziano la necessità di ancorarla alla trascendenza, per conferirvi piena dignità e compimento. Esplorano il presagio interiore, lo portano a lucida consapevolezza, vi esplorano la traccia di Dio. Affiorano indicazioni sicuramente preziose e fondate per elaborare la risposta alle domande che sottendono questi nostri interventi:

- in chi crede colui che crede?
- perché ci crede?

4.3. Intuizioni che meritano approfondimento

La riflessione di Marcel ha soprattutto elaborato le premesse per un itinerario esistenziale. La sua riflessione reca in questa prospettiva tracce che meritano attenzione e approfondimento. Ne richiamo alcune.

- La straordinaria capacità di analisi e la continua vigilanza critica conferiscono alla sua pagina autorevolezza e credibilità. Concludono ad una considerazione precisa: proprio un'analisi esistenziale corretta comporta l'esplorazione della situazione reale, sia personale che culturale, segnata nel contesto occidentale dal dato rivelato e cristiano. Spingono a vagliare con libertà e disponibilità un orizzonte di riferimento, fermentato dall'opzione credente. Cosicché la religione, la fede, l'adorazione costituiscono un dato irrinunciabile della ricerca umana, soprattutto dove essa presume di analizzare con rigore e completezza l'esperienza concreta della persona in situazione.

La religione, la fede, l'adorazione costituiscono un dato irrinunciabile della ricerca umana, soprattutto dove essa presume di analizzare l'esperienza concreta della persona.

- La stessa esistenza di Dio è data su base esistenziale. L'essere affiora nell'esistenza umana, s'impone come trascendente. L'esistenza vi fa appello per trarne dignità e garanzia; anzi la stessa aspirazione all'incontro pieno e totalizzante ne fanno "il ricorso assoluto". Si potrebbe addirittura dire che la riflessione di Marcel si porta tanto avanti da rendere palese il limite della ricerca razionale e da postulare, per l'attesa dell'uomo, un'ulteriore risposta, che la filosofia non offre.

Così l'approfondimento della primissima esperienza dell'essere, le sue implicite esigenze tendono ad aprire un discorso religioso che, collocandosi in precisa continuità rispetto a quello filosofico, ne risulti complementare, come è stato sopra appe-

na richiamato. «È tempo per il metafisico di comprendere... che l'adorazione può e deve essere per la riflessione una "terra firma" sulla quale è tenuto ad approdare». Risulta insomma una riflessione integrale sulla vita e sulle sue più profonde relazioni, quali emergono dalla singolarità della persona, che aspira al dialogo con l'Altro.

«È tempo per il metafisico di comprendere... che l'adorazione può e deve essere per la riflessione una "terra firma" sulla quale è tenuto ad approdare». (G. Marcel)

La sua resta una proposta acuta ed attuale: un singolare itinerario spirituale, protratto con infaticata serietà e anche perciò meritevole di considerazione.

- L'obiezione sottesa a tutta la sua ricerca è il rischio di riportare Dio nelle maglie anguste dell'esistenza. Ma la sua analisi è lucida abbastanza per rendersi conto che sta facendo un percorso. La sua è una riflessione aperta e severa sull'esistenza, scandagliata nelle pieghe della quotidianità, ma anche in quei risvolti oscuri e impenetrabili da cui affiorano domande fondamentali ed ineludibili. Al pensatore spetta misurarne la provocazione.

Dire Dio non ha la presunzione di rivelare chi sia, ma di affermarne la presenza; e caso mai di dargli la parola. E, se Dio prende la parola e parla di sé, sarebbe ben strano che l'uomo si rifiutasse di ascoltarlo. A parte il fatto che l'ascolto e la sua corretta interpretazione percorrono tracce diverse e ulteriori (teologiche) che superano la riflessione puramente razionale, per quanto affinata e rigorosa e dunque non sono di competenza del pensatore.

- Viene dunque postulato un rapporto più stretto fra ricerca razionale e rivelata. L'una e l'altra confluiscono nell'esistenza, la illuminano e la garantiscono. A nostro parere, proprio qui sta l'apporto più significativo della riflessione di Marcel. Dire Dio non è affatto la conclusione di un procedimento razionale che dalla constatazione del finito, del contingente, risale all'affermazione dell'assoluto, di Dio; è un'esplorazione lucida del vissuto concreto, un'analisi rigorosa dell'esperienza situata che appella all'assoluto e in definitiva a Dio, per riuscire credibile. Dunque un rigoroso itinerario "esistenziale" che trova in Dio l'approdo, cui ancorare l'esistenza per darvi dignità e significato.

Anche nell'esemplificazione analizzata è la stessa promessa che si svuota, se un riferimento trascendente non la garantisce; la stessa logica è in atto nell'analisi della amicizia, dell'inquietudine, dell'intersoggettività... L'esperienza umana non solo non si spiega, ma neppure assume spessore e consistenza, risulta incredibile senza un riferimento all'assoluto.

Dire Dio non ha la presunzione di rivelare chi sia, ma di affermarne la presenza; e caso mai di dargli la parola. E, se Dio prende la parola e parla di sé, va ascoltato.

Un itinerario esistenziale dunque agli antipodi della provocazione di Nietzsche, da cui muovono i nostri interventi. *Dio è morto* secondo Nietzsche "perché il mondo

può stare da sé, da solo". *Dio vive, è presente*, secondo Marcel perché il mondo possa stare e l'esperienza possa dirsi fidabile; perché un gesto umano, qualunque gesto umano, possa risultare credibile.

- Una riflessione meritevole di attenta considerazione, quella di Marcel: ha il pregio di tenersi in cammino con ritorni e precisazioni che connotano una ricerca esistenziale, mai definitiva. Costituisce una proposta originale, con accentuazioni nuove, cariche di sollecitazione.

Abbiamo inteso raccoglierla nelle sue linee portanti, lasciando la parola, per quanto possibile, allo stesso Marcel. Tale proposta documenta la fecondità di una ricerca che fa del rapporto con Dio il riferimento illuminante e risolutivo del vivere quotidiano, oltre che dell'aspirazione umana.

[1] G. Marcel, *Giornale metafisico*, Roma, Abete 1976, p. 307.

[2] Ibidem, p. 257.

[3] Ibidem, p. 341.

[4] Ibidem, p. 307.

[5] Marcel precisa e distingue fra problema, metaproblematico e mistero. *Problema*, vale a dire ricerca su dati «posti avanti a me, esteriori» (ibidem, p. 307); *metaproblematico*, un problema cioè che coinvolge l'interrogante, «si estende alle sue stesse condizioni immanenti» (ibidem, p. 328), a cui propriamente è orientato il pensiero metafisico. *Mistero* in senso proprio, inteso come realtà che trascende e supera le stesse capacità del pensiero razionale, che, a rigore, «non compete alla riflessione metafisica» (ibidem, p. 306). Per lo più Marcel usa indiscriminatamente metaproblematico e mistero; ad esempio quando scrive: «ci immettiamo quindi nel metaproblematico, cioè nel mistero» (ibidem, p. 307).

[6] Ibidem, p. 321.

[7] Molto pertinente a proposito l'interpretazione di C. Ciancio: «Mentre il problema è qualcosa che si incontra, qualcosa di dato, che io devo fronteggiare e tentare di dominare eliminandolo appunto come problema, cioè come ostacolo che sbarra la strada al suo dominio; il mistero è invece l'inoggettivabile, ciò in cui l'io stesso che l'affronta si trova coinvolto e che per questo non può porre di fronte a sé: sono un mistero in questo senso la libertà, il pensiero e l'essere. Nel mistero si annuncia la Trascendenza»: C. Ciancio - G. Ferretti - A.M. Pastore - U. Perone, *In lotta con l'Angelo*, Torino, SEI 1989, p. 324.

[8] G. Marcel, *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier 1964, vol 2., p. 7.

[9] L'impegno è assunto «con un atto personale, tramite la totalità di un essere impegnato che è il suo, pur trascendendolo infinitamente in tutti i sensi, un essere al quale è stato concesso la singolare qualità di affermarsi o di negarsi sia che affermi l'Essere e si apra a lui, sia che lo neghi e quindi si chiuda ad esso»: G. Marcel, *Giornale metafisico*, p. 323. Merita di venir sottolineata la consonanza di queste riflessioni con le caratteristiche dell'atto religioso rilevate da Max Scheler.

[10] G. Marcel, *Le mystère de l'être*, p. 53.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem, p. 54.

[13] Marcel riconosce l'estrema difficoltà della ricerca: «Siamo esposti alla tentazione quasi inevitabile di naturalizzare la grazia, ossia di interpretarla come una forza o come un'aggiunta di forza emanata da non so quale centrale misteriosa, cui assimiliamo la potenza o la volontà divina». Tanto più che la tradizione filosofica e teologica «ha troppo spesso attinto il proprio patrimonio concettuale da filosofie che non si accordavano con le esigenze della coscienza religiosa»: G. Marcel, *L'uomo problematico*, Torino, Borla 1964, p. 56.

[14] Proprio l'accentuazione marcatamente esistenziale e dialogica consente a Marcel una percezione acuta del rapporto fra grazia e libertà. Marcel ha scavalcato elegantemente una lunghissima disputa, seguendo una sua caratteristica traccia. Un giudizio a proposito, oltre che complesso, risulta prematuro. Egli riafferma l'incompiutezza degli accenni, meglio delle suggestioni offerte, che d'altra parte anche un eventuale approfondimento potrebbe solo chiarire in termini introduttivi. «Trattando un simile argomento, la filosofia e la teologia non possono che balbettare»; prima di tutto perché è giocoforza avanzare una considerazione sull'opera della grazia, ma anche perché il mondo interiore da cui sgorga un gesto di libertà risulta complesso e in tanta parte impenetrabile.

[15] G. Marcel, *L'uomo problematico*, p. 56.

[16] Ibidem, p. 51.

[17] Ibidem, pp. 56-57.

[18] Ibidem, p. 57.

[19] Ibidem, p. 61.

[20] G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard 1940, p. 189.

[21] Ibidem, pp. 217-218.

[22] Ibidem, p. 290.

[23] Lo studio ha richiamato il valore della fedeltà, caratteristico di Marcel, ed il rischio di un'infedeltà radicale che incombe sull'esistenza umana.

[24] Su cui pesa la desolazione causata dalle due guerre mondiali; soprattutto della seconda: la situazione dell'uomo viene ridotta alla condizione dell'uomo della baracca, così amaramente rievocato ne *L'uomo problematico*.

[25] «Una semplificazione interiore, dunque, che è un "principio di recupero" di quella Presenza assoluta che è in me e al di là di me stesso»: P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Roma, Studium 1968, p. 95.

[26] G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 92.

[27] Cf il cit. studio di P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, che delimita bene le fasi della polemica e il margine di problematicità che la ricerca di Marcel conserva.

DISABILITÀ E CATECHESI

Ci pare doveroso, agli inizi di un nuovo anno di impegno pastorale e catechistico, portare l'attenzione su un tema che, se pur presente nella riflessione e nella prassi catechistica, non riceve forse tutta l'attenzione che merita: la catechesi alle persone disabili o, come si dice più frequentemente, diversamente abili e anche "diversabili".

Lo facciamo con due relazioni presentate al Convegno catechistico che la diocesi di Vicenza ha tenuto sull'argomento tra il 9 e l'11 settembre 2011. Gli interventi sono dovuti a ***Luciano Bordignon***, teologo, docente presso lo Studio teologico del Seminario di Vicenza, e ***Rosita Sartori***, diversabile, cultrice di studi di teologia per i quali ha conseguito il baccalaureato in teologia.

Ci piace introdurre queste pagine con un breve ma appropriato testo che ***Antonio Bollin***, direttore dell'Ufficio diocesano per l'evangelizzazione e la catechesi, organizzatore dell'evento, ha citato all'inizio dei lavori congressuali. Si racconta che Rabbi Abraham Yeshaya Karelitz si alzava sempre solennemente in piedi in presenza di una persona affetta da sindrome di Down: «Se l'Eterno ha privato costui della capacità di studiare a fondo la Torah – diceva – il motivo è che egli è già abbastanza perfetto ai suoi occhi» (cf F. HADJADJ, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Milano, Medusa Edizioni 2009, pp. 151-152).

Luciano Bordignon

LA COMUNITÀ "GREMBO" ACCOGLIENTE DELLE PERSONE CON DISABILITÀ

La *Christifideles Laici*, al n. 26, afferma che la parrocchia è «l'ultima localizzazione della Chiesa e, in un certo senso, la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie». Proprio perché vive in mezzo alle case della gente è il luogo ordinario dell'esperienza cristiana che cerca di cogliere, alla luce del Vangelo, tutti gli aspetti della vita delle persone, nelle sue diverse fasi. È come "la fontana del villaggio" alla quale tutti possono accedere per la loro sete. Essa è aperta a tutti, sani o disabili, e si pone al servizio di ognuno, specialmente dei più deboli.

Si ha l'impressione che la presenza della persona "diversamente abile", nel contesto della comunità, costituisca un problema, una "preoccupazione".

Di fatto, però, si ha l'impressione che la presenza della persona "diversamente abile" (disabile), nel contesto della comunità, costituisca un problema, una "preoccupazione". È solo a seguito di una riflessione più seria, meno emotiva, che si comprende come la disabilità, prima di essere "pre-occupante" è "pro-vocante", non solo perché richiama attenzione e rispetto, ma perché spinge l'intera comunità a mettersi in discussione:

– a riconoscere la radice della comune umanità e realizzare con la persona disabile un incontro tra persone, prima ancora che con la disabilità, senza il velo del pietismo, percepito dallo stesso disabile e dal suo ambiente familiare con un senso di disagio;

– costringe i suoi membri a meglio comprendere la propria umanità. Il disabile, infatti, mette in discussione le nostre presunte sicurezze, evidenzia le nostre paure, contesta il mito dell'efficienza e ci obbliga a riconoscere il bisogno che tutti abbiamo dell'altro, di essere accettati e amati così come siamo;

– infine obbliga a rivisitare la qualità della nostra fede, perché è vero che la presenza del disabile suscita tutta una serie di interrogativi, proprio in riferimento alla fede.

1. QUALE IMMAGINE DI COMUNITÀ?

A partire dal Concilio Vaticano II, la teologia, la predicazione e la catechesi hanno fatto ricorso a tutta una serie di immagini per presentare la Chiesa nella maniera più accettabile e comprensibile possibile. Anzi, fu lo stesso Concilio che, nella Costituzione *Lumen Gentium* sulla Chiesa (LG), ha evocato tutta una serie di immagini bibliche nella intenzione di darci una comprensione meno incompleta del mistero della Chiesa. Sono immagini desunte dalla *vita pastorale e agricola* come ovile, gregge, campo, olivo, vite; altre dal *linguaggio edilizio*, come edificio o tempio; altre ancora dalla *vita domestica*, come famiglia, sposa di Cristo (cf Ef 5,21-33).

La teologia per suo conto ha approfondito, in particolare, tre altre grandi immagini bibliche ampiamente presenti nel documento conciliare LG e nello stesso NT, un po' meno nella catechesi: la Chiesa come *Corpo di Cristo*, come *Tempio dello Spirito Santo*, come *Popolo di Dio*. Accanto a questi nomi ne ha elaborato altri come *società, comunità, sacramento*.

Ultimamente, a partire forse dalla costatazione che queste ultime grandi metafore, pur restando fondamentali, sono poco spendibili dal punto di vista pedagogico, anche perché presuppongono una conoscenza approfondita della Bibbia, si è ricorsi a tutta una serie di altre immagini caratterizzate da una accentuazione della dimensione più affettiva, più comunionale e comunitaria: la Chiesa come comunità, come scuola, come famiglia, come casa; e siamo giunti all'immagine che sta a titolo di questo nostro incontro, la Chiesa come "*grembo*". Che cosa di più intimo, di più affettivo del "*grembo*" materno?

2. L'IMMAGINE DELLA CHIESA COME GREMBO

Proviamo ad evocare i possibili rimandi di questa immagine, cioè di una Chiesa concepita come grembo, la cui realizzazione dovrebbe costituire l'impegno di tutti. Si tratta di realizzare comunità disposte a rendersi effettivamente accoglienti nei confronti di tutti, in particolare di chi vive alcune disabilità.

Dal punto di vista antropologico, l'immagine del grembo rinvia a quel processo che sta alla base di ogni vita umana, le cui tappe sono: il concepimento, la gestazione, la generazione di ogni creatura che viene a questo mondo. Nel nostro caso, l'immagine del grembo rinvia alla cura amorevole che la comunità deve avere nei confronti di tutti i suoi figli, in particolare di coloro che sono più bisognosi di cura.

Che la comunità cristiana sia grembo lo avevano già detto i Padri della Chiesa in riferimento soprattutto al Battesimo e più precisamente al fonte battesimale: quel grembo da cui scaturisce la vita soprannaturale, che fa di ogni battezzato un figlio di Dio. L'accostamento del Battesimo, e dunque della ri-nascita dall'acqua e dallo Spirito, alla nascita naturale evidenzia, fin dall'inizio della vita, il destino trascendente della nuova creatura rispetto alla vicenda "naturale" della generazione, ma evidenzia anche la cura che la Chiesa, la comunità cristiana deve avere nei confronti dei pro-

pri figli, definiti i "*neofiti*", cioè i "*nuovi nati*". In tale prospettiva trova positivo apprezzamento l'aspetto della tenerezza, dell'intimità "carnale" tra madre e figlio, della cura e della protezione della madre nei confronti del figlio.

C'è però un rischio insito nella configurazione della comunità cristiana come "grembo": il rischio di offrirsi come luogo di rifugio, dove il figlio non diventa mai adulto. Offrirsi come grembo ai propri figli disabili, espone la comunità ad un rapporto iper-protettivo, quando c'è, che impedisce al disabile di crescere. Fra l'altro è diffusa l'idea che il disabile non possa più di tanto crescere, sviluppare sue potenzialità, dare un suo contributo in famiglia, nella comunità cristiana, nella società. La "compassione", questo nobile sentimento evangelico, non è semplicemente una specie di intima sofferenza nei confronti del disabile, ma è un "*patire insieme*" la fatica del crescere, cioè di aiutare il disabile a cavare da sé il meglio delle sue possibilità, a sentirsi soggetto responsabile e non solo oggetto di cure, per quel tanto che gli è consentito. È proprio questo rapporto che lo apre alla comprensione dello stesso messaggio evangelico. Se l'educatore, il catechista non è sorretto da questa intima convinzione, difficilmente riuscirà a far giungere il messaggio evangelico. Nella misura in cui si sente considerato, non tanto a partire dai suoi limiti ma a partire dalle sue possibilità, egli entra in sintonia con i suoi educatori e vive una comprensione affettiva del messaggio evangelico. Non dobbiamo dimenticare che il messaggio di Gesù è destinato a tutti e, se Gesù ha avuto una preferenza nell'annuncio del Regno, l'ha avuta nei confronti di tutte quelle categorie di persone che la società di allora aveva messo ai margini: ciechi, zoppi, lebbrosi, malati d'ogni genere, pubblicani e peccatori.

C'è un rischio insito nella configurazione della comunità come "grembo": il rischio di offrirsi come luogo di rifugio, dove il figlio non diventa mai adulto.

A sollecitare ulteriormente la responsabilità della comunità c'è una considerazione fondamentale da tener presente: cioè che la salvezza, anche per questi nostri fratelli, passa attraverso l'ascolto della Parola e quindi attraverso la fede intesa come risposta a questa Parola. Sta alla comunità allora elaborare metodi, ricercare e indovinare linguaggi, individuare persone capaci di far giungere la buona notizia di Gesù.

3. L'IMPORTANZA DELLA COMUNICAZIONE

La comunicazione diventa allora determinante. Ovviamente essa varia a seconda dei vari tipi di disabilità e le diverse capacità dei soggetti. Passa comunque attraverso tutto un insieme di atteggiamenti, di attenzioni, di contatto visivo, a volte tattile, di mimica facciale, di sguardi, che richiedono "pazienza", calma e tranquillità. Una comunità che vive la frenesia del fare, difficilmente riuscirà ad essere grembo nei confronti di questi suoi figli. Se l'approccio catechistico, poi, è di tipo esclusiva-

mente intellettuale, dottrinale, verbale, difficilmente il Vangelo sarà avvertito come buona notizia.

Oggi la tecnica ha messo a disposizione strumenti che facilitano la comunicazione anche per quanti non dispongono della comunicazione verbale, ma pure in questo caso l'educatore, il catechista, l'operatore pastorale sono chiamati ad essere attenti a cogliere il di più delle risposte prefabbricate offerte dai nuovi strumenti, a manifestare interesse alla fatica e alla soddisfazione del disabile per essersi potuto esprimere ed essere stato capito. A volte si è tentati di anticipare la comprensione della risposta, privando così la persona del disabile della soddisfazione di dimostrare che è in grado di comunicare, di farsi capire.

Ebbene, concepire la comunità cristiana come "grembo", evoca tutte queste attenzioni: le stesse attenzioni che la madre dedica al suo bambino per coglierne i messaggi, i bisogni, non attraverso discorsi ma attraverso il linguaggio di tipo percettivo-affettivo.

4. LA COMUNITÀ CRISTIANA COME GREMBO

È vero però che il termine "grembo" porta con sé anche dei rischi. Primo fra tutti quello di voler proteggere il disabile al punto da creargli una vita quasi speciale, parallela, fatta di cose su misura, percorsi diversi, di opportunità ridotte, anziché introdurlo e accompagnarlo nelle stesse opportunità e nei medesimi percorsi dei suoi coetanei, rendendolo non semplicemente oggetto delle cure ma soggetto e protagonista per quel tanto che la sua disabilità gli consente.

Se il termine "grembo", utilizzato per definire la comunità cristiana, evoca tutto questo insieme di atteggiamenti e di attenzioni, mi chiedo se le nostre comunità effettivamente sono in grado di esprimersi così nei confronti di tutti i suoi membri e in particolare nei confronti dei disabili.

Offrirsi come grembo non vuol dire solo e principalmente integrare il disabile nella comunità, sottraendolo alla tentazione dell'isolamento e del considerarlo come il "diverso". A questo proposito si deve riconoscere che oggi l'integrazione del disabile, dal punto di vista legislativo e culturale, è piuttosto avanzata.

L'integrazione nel territorio si concretizza attraverso alcuni interventi che vanno dall'abbattimento delle barriere architettoniche e ancor più di quelle ideologiche. Integrazione del disabile significa soprattutto permettergli di vivere con gli altri, frequentare gli stessi luoghi con uguali opportunità, poter usufruire di interventi d'aiuto personalizzato così da metterlo nella condizione di accedere alla realtà "normale" con i "normali".

È a questo punto che entra in gioco a pieno titolo la comunità parrocchiale come luogo privilegiato, "grembo" appunto di accoglienza e di ascolto di quei bisogni appena sussurrati o a volte troppo impegnativi per essere presi in considerazione dal quartiere o da altri ambiti sociali.

In particolare, in quanto grembo, la comunità è chiamata non solo a generare alla fede tramite il sacramento del Battesimo, ma ad inserire il disabile in quei percorsi o itinerari che portano alla maturità della fede i propri figli. La comunità, allora, è chiamata non solo a generare, ma anche ad educare: deve passare dalla generazione all'educazione.

5. LA COMUNITÀ CRISTIANA COME "FAMIGLIA"

Al fine però di una più ampia configurazione e comprensione della comunità come grembo e dei suoi compiti nei confronti dei disabili che la abitano, mi sembra importante esplorare due altre metafore che evocano altre dimensioni della comunità e sollecitano altre attenzioni e responsabilità nei confronti dei disabili: si tratta dell'immagine della comunità cristiana come *famiglia* e come *casa*. Oltretutto sono due metafore che si richiamano vicendevolmente.

5.1. L'icona anzitutto della comunità cristiana come "famiglia"

In questi ultimi anni il tema della "Chiesa come famiglia" è diventato, per molte Chiese, parte importante di molti progetti pastorali. Penso alla Chiesa africana che, a partire dal Sinodo dei vescovi sulla *Chiesa in Africa* del 1995, si è compresa proprio come «*Familia Dei*», immagine a partire dalla quale stanno maturando scelte pastorali importanti. Tale prospettiva è presente anche in Italia, per esempio con il progetto dal titolo quanto mai significativo: *"Parrocchia, famiglia di famiglie"*. Il senso di questi progetti va nella direzione di comunità che privilegiano l'insieme e la varietà dei rapporti familiari.

Oltretutto, nell'immaginario collettivo, l'icona del grembo rinvia immediatamente alla realtà della "famiglia", ben sapendo che oggi questo legame tra famiglia e grembo non è scontato. Si può generare indipendentemente dal rapporto con la comunità coniugale e familiare, nel contesto di un rapporto esclusivo tra madre e figlio. L'ideale tradizionale del grembo materno nel contesto della famiglia, intesa come intreccio di relazioni di tipo sponsale tra marito e moglie, di tipo genitoriale tra genitori e figli, di tipo filiale tra figli e genitori, fraterno tra fratelli e sorelle,... questo ideale è messo in questione.

Senza addentrarci nella problematica complessa della famiglia oggi, ma ispirandoci al concetto più comunemente accettato, dobbiamo dire che la famiglia costituisce lo sbocco naturale del frutto del grembo. Essa integra il nuovo nato nel contesto più ampio delle relazioni familiari. La famiglia, infatti, è costituita dall'intreccio di molteplici relazioni. La relazione madre-figlio si integra in un insieme di altre relazioni che dilatano la libertà e la coscienza di ogni figlio, disabile o meno, e pone le premesse indispensabili per comprendere e quindi per vivere nel modo giusto, lo stesso impegno educativo nei confronti dei figli. C'è infatti un nesso strettissimo tra generazione ed educazione. Potremmo sinteticamente descriverlo così: *l'educazione è l'insieme delle azioni mediante le quali i genitori fanno sperimentare al figlio la realizzazione progressiva di quella promessa di vita buona che gli hanno fatto mettendolo al mondo.*

La famiglia costituisce lo sbocco naturale del frutto del grembo. Essa integra il nuovo nato nel contesto più ampio delle relazioni familiari.

Che ci sia un nesso strettissimo tra generazione ed educazione, sembra pacifico. Sennonché, oggi non è più così. Oggi si pensa all'educazione non tanto come un

aiuto offerto ai figli perché comprendano e vivano una vita buona – ciò è considerato una mancanza di rispetto della loro libertà e dignità – ma come un disimpegno progressivo così da liberare i figli stessi da quell'originario rapporto di dipendenza nei confronti dei genitori che sta agli inizi della loro vita. Dietro a questa idea di educazione ci sta un luogo comune secondo il quale occorre sempre rispettare l'opinione altrui, le idee altrui, giuste o sbagliate che siano, e quindi liberare i figli a se stessi.

Ripensare le nostre comunità alla luce della categoria "famiglia" – non certo in sintonia con tali estremismi – vuol dire impegnarsi a delineare il volto concreto delle nostre comunità sulla base di alcuni fondamentali che strutturano la famiglia stessa e che condizionano l'impegno educativo.

5.2. Alcuni "fondamentali" della famiglia che strutturano la comunità cristiana

1. La comunità cristiana pensata come "famiglia" ci induce a pensare alla parrocchia come *comunità radicata in un territorio*. Sì, perché di fatto la famiglia ci colloca tutti, individui e famiglie, in un determinato luogo, in uno spazio, una casa, una tenda. La parrocchia allora, pensata come famiglia fissa la presenza della Chiesa in un determinato territorio. Attraverso la parrocchia, la Chiesa, cioè la comunità dei credenti, riesce ad abitare spazi sociali e territori diversissimi ed entrare in contatto con soggetti ben precisi, e con le tensioni e i problemi che li abitano (povertà, immigrati, disabili, ecc.). Nel suo impegno nei confronti dei suoi figli disabili non potrà non tener conto del contesto umano, sociale, culturale in cui essi sono aiutati a vivere la loro fede.

2. Inoltre, pensata come famiglia, la comunità cristiana deve porsi come *soggetto educante*. Dicevamo che la famiglia non è solo il luogo della generazione, ma in forza dello stretto legame che esiste tra generazione ed educazione, essa si sa chiamata ad educare tutti i suoi figli. Ebbene, la comunità cristiana pensata come famiglia si sente ulteriormente stimolata a rafforzare il suo impegno educativo. Al di là delle diverse concezioni circa l'educazione, rimane che, fondamentalmente, educare significa anzitutto amare le persone concrete e desiderare il loro bene. Il disabile in particolare, nella misura in cui si sente amato, nella misura in cui percepisce che la premura di chi lo circonda è sorretta dalla fiducia nelle sue possibilità, si apre anche alla comprensione affettiva del messaggio evangelico.

Ovviamente la famiglia non è soltanto un modulo a cui ispirare l'azione educativa, ma è un *soggetto* con il quale si deve interagire. Al catechista, pertanto, che si rende partecipe di questo impegno della comunità, si chiede innanzitutto di essere capace di costruire rapporti e di promuovere capacità relazionali, integrative di quelle che la famiglia offre. Questo chiede attenzione verso un ascolto attivo, un atteggiamento empatico, una comunicazione che non fa della parola l'unico strumento comunicativo. Se un tempo al catechista si chiedeva di essere un buon trasmettitore dei contenuti di fede, oggi gli si chiede di essere capace di intuire le domande che si nascondono dietro lo sguardo, il gesto, il silenzio del disabile.

Pensata come famiglia, la comunità cristiana deve porsi come soggetto educante, in forza dello stretto legame tra generazione ed educazione. Essa si sa chiamata ad educare tutti i suoi figli.

Gli si chiede certo una buona preparazione teologica, indispensabile per poter avere la libertà di tradurre i contenuti nel linguaggio che non è quello dei catechismi scritti, ma gli si richiede anche una preparazione specifica che tenga conto della modalità di comprensione e di espressione del disabile. È una richiesta eccessiva? Direi di no; si tratta di stabilire delle priorità nell'ordine del giorno delle nostre comunità cristiane, perché l'enfasi che accompagna la riflessione sul mondo dell'handicap, anche nella Chiesa, non suoni puramente pubblicitaria.

6. LA COMUNITÀ CRISTIANA COME "CASA"

È anche vero che il fatto di nascere in una famiglia rinvia alla realtà della casa che la ospita. E abitare una casa, possiede risorse insospettate per rinnovare quelle attitudini evangeliche da viversi soprattutto nei confronti di chi, in famiglia, è più in difficoltà. Proviamo allora una rilettura *"domestica"* di quella realtà che è la parrocchia, non a caso definita, *casa dei credenti.*

Andare alla parrocchia vuol dire andare alla stabilità e all'attendibilità delle relazioni, all'abitudine o, meglio, al proprio habitat. Il disabile deve percepire che la parrocchia è il proprio habitat attraente.

Che la parrocchia rinvii all'immagine della casa, lo sta a dire lo stesso termine "*parrocchia*". Infatti, è una parola greca portatrice di un duplice significato: può significare il *vicino di casa, confinante*, ma anche *lo straniero, il pellegrino, il forestiero* che non è nella casa. Mi piace pensare la parrocchia in riferimento al primo significato, cioè come un "*vicinato*", un insieme di case vicine con il compito di trasformare in casa lo spazio nel quale essa è collocata e di rendere domestiche persone e cose, affinché l'ambiente risulti portatore delle promesse che la casa porta con sé.

Quali sono queste promesse che la casa evoca?

La casa, soprattutto la casa natale, è il luogo che dischiude lo spazio all'intimità, agli affetti e a tutte quelle relazioni che la abitano. È il luogo della protezione, della sicurezza, il luogo dove si viene generati alla coscienza, alla vita come dono gratuito, dove si colloca l'avventura dell'esistenza umana.

L'esperienza della casa inoltre, risulta decisiva per la formazione della propria identità. Quando uno si pensa e cerca di rispondere all'interrogativo: «*ma chi sono io?*», nel tentare di darsi una risposta si pensa sempre in riferimento alla casa, alle cose di casa, alle persone di casa.

Questa immagine della parrocchia come "casa/famiglia" ci permette allora di delineare un volto di comunità che coltiva alcuni tratti importanti a servizio dei suoi abitanti, in particolare di chi ha più bisogno, senza dimenticare mai che nessun luogo, dalla casa alla parrocchia, sia pur addomesticata, è privo di ambiguità.

Andare alla parrocchia vuol dire andare alla stabilità e all'attendibilità delle relazioni, all'abitudine o, meglio, al proprio *habitat*. Il disabile deve percepire che la parrocchia è il proprio habitat attraente.

7. PER UN'AZIONE CATECHISTICO-PASTORALE ADEGUATA

Questi tratti che abbiamo evocato ci possono aiutare a tracciare, verificare, migliorare i percorsi pastorali e spirituali per le persone con disabilità all'interno delle nostre comunità e, in modo particolare, per consolidare l'impegno a sensibilizzare la comunità dei credenti verso le persone con disabilità e le loro famiglie quali soggetti attivi di evangelizzazione.

È chiaro che non possiamo dedurre da queste immagini un percorso organico di evangelizzazione dei disabili. È possibile però inquadrare le suggestioni che le metafore portano con sé, nel contesto di una visione organica di quanto le comunità cristiane sono chiamate a fare. È importante ricordare che la presenza nelle nostre comunità di persone diversamente abili comporta, più che la messa in opera di attività specifiche, un fecondo ripensamento di quello che la parrocchia ("*Chiesa che vive fra le case degli uomini*", "*famiglia dei figli di Dio*", "*grembo accogliente*") è, a partire dalle sue radici evangeliche.

La presenza nelle nostre comunità di persone diversamente abili comporta un fecondo ripensamento di quello che la parrocchia è, a partire dalle sue radici evangeliche.

Mi permetto, a questo punto di individuare alcuni nuclei tematici che devono diventare mete concrete del nostro lavoro.

1. Lavorare per una *corretta cultura* della disabilità. Il valore della persona con disabilità quale membro attivo della Chiesa e non solo destinataria di cura pastorale, deve essere la prima condizione da realizzare affinché nessuno sia escluso dalla partecipazione alla vita ecclesiale. Concretamente, si tratta di condividere un linguaggio comune che sia rispettoso della disabilità in particolare e delle diversità in generale (es. certe definizioni non si usano più: insufficienza mentale, handicappato, ecc.).

Il rispetto della specificità della disabilità deve però tradursi in accoglienza. Ogni persona, e non solo il disabile, per sviluppare le proprie potenzialità e maturare ha bisogno di sentirsi accolta, di sperimentare un contesto di comunione, di condivisione, di amore. E una comunità è accogliente se riconosce nel proprio ambito tutte le presenze che la costituiscono (bambini, giovani, famiglie, malati, anziani, stranieri, diversamente abili, ecc.) e sa valorizzare la ricchezza di ciascuna di esse. I diversamente abili appartengono come gli altri cristiani a una diocesi, ad una parrocchia, e la comunità cristiana deve prendere coscienza della necessità di accogliere al suo interno tutte queste persone. Escluderne qualcuna o non interessarsene, per la comunità significherebbe essere un corpo privo di alcune sue membra.

2. Oltretutto, la cura dei membri più deboli, nella prassi di Gesù, è *segno caratteristico della venuta del Regno di Dio, della sua presenza nella storia, ed è parte integrante della missione della Chiesa.* Detta così la cosa risulta piuttosto generica. Si tratta allora di precisare le modalità con cui tutto ciò dev'essere realizzato. La riflessione in proposito potrebbe essere riassunta attorno a tre parole:

a) Integrazione: cioè operare perché il disabile abbia piena cittadinanza nella comunità, evitando ogni forma di isolamento. Si tratta di rendere la persona diversamente abile soggetto a pieno titolo, secondo le sue possibilità, nell'ambito della vita parrocchiale.

b) Normalizzazione. Significa operare perché il disabile si avvicini il più possibile al comportamento della vita comune. Aiutarlo perché, nel limite del possibile, faccia le cose che fanno gli altri e che sono considerate normali, nell'arco della giornata e della settimana.

La cura dei membri più deboli, nella prassi di Gesù, è segno caratteristico della venuta del Regno di Dio, della sua presenza nella storia, ed è parte integrante della missione della Chiesa.

c) Personalizzazione. Nelle attenzioni e nelle cure di vario genere, come pure nei diversi rapporti educativi e religiosi, si avrà cura di partire dal considerare il disabile non sulla base della sua disabilità, ma dal fatto che egli è persona che ha il diritto di svilupparsi in tutte le sue dimensioni: fisiche, morali e spirituali.

Si tratta quindi di mettere in atto azioni pastorali, anche se inizialmente poche, semplici e concrete, tutte orientate al raggiungimento dell'integrazione, della normalizzazione e della personalizzazione del disabile. Nel caso del disabile essa si concretizza in un rapporto che ti coinvolge nei minimi gesti quotidiani. Azioni ordinarie come alzarsi per bere, girare la pagina di un libro, premere il tasto del display per far scattare una risposta, ecc., sono azioni che chiedono qualcuno che "*agisca per...*", che abbia mani, bocca, orecchi per... È un atteggiamento di premura esistenziale verso l'altro affinché questi possa esprimere se stesso, sentirsi degno di essere amato per il fatto di esserci.

3. Considerare la presenza della disabilità nella Chiesa come *presenza da comprendere e valorizzare*. Essa è abitata dallo Spirito, e pertanto è portatrice di senso. Proprio perché la disabilità è una realtà dell'esperienza umana, come tale, essa interpella la nostra ragione per colmare un bisogno di senso, anche sul piano religioso. Si tratta allora di attivare un *processo di inclusione pastorale* affinché si vengano a modificare alcuni atteggiamenti, presenti anche nelle nostre comunità, che non solo non garantiscono la piena partecipazione nella Chiesa, ma che di fatto creano esclusione per il diversamente abile. Penso al criterio della efficienza a cui si ispira molta nostra pastorale; a quello della ricerca della efficacia immediata che sottende tante nostre attività pastorali; al criterio della visibilità. Sono tutti atteggiamenti che, di fatto, creano esclusione ed emarginazione nei confronti di chi non è in grado di rispondere a questo standard di vita.

4. Inoltre, una pastorale per persone diversamente abili non può non preoccuparsi di offrire condizioni e strumenti affinché ciascuno possa vivere il più consapevolmente possibile la *scoperta della propria interiorità*, partendo dalla convinzione di fede dell'azione misteriosa dello Spirito nel cuore di ciascuno. Se è vero che il Dio di Gesù Cristo è un Dio che per primo ama l'uomo, indipendentemente dalle capacità intellettuali e fisiche ma solo in quanto persona voluta a sua immagine e somiglianza, la comunità cristiana deve preoccuparsi di promuovere la persona

disabile anche nella sua specificità spirituale. La persona disabile non va soltanto resa competente nelle autonomie quotidiane, ma dev'essere messa in condizione di essere abilitata a scoprire cosa c'è "dentro" di lei.

Una pastorale per persone diversamente abili deve offrire condizioni e strumenti affinché ciascuno possa vivere il più consapevolmente possibile la scoperta della propria interiorità.

Concretamente si tratta di preparare persone (catechisti/e) che facilitino la trasmissione dell'esperienza di fede (es. utilizzando diversi linguaggi per chi è in deficit di capacità sensoriali o cognitive). Il fatto, poi, di credere che il disabile (intellettivo) possa coltivare la dimensione della spiritualità, non autorizza certo a pensare che la disabilità costituisca un privilegio. Tutto questo non ha niente da vedere con la spiritualità. Infatti, anche per chi crede, la disabilità – come la malattia – pone molti interrogativi sul perché di questa realtà e ne suscita molti altri. Chi vive o lavora con i disabili sa che spesso si procede per tentativi, anche quando si possiedono metodologie pensate e programmate. Si è sempre alla ricerca di linguaggi diversi per comunicare e per fare in modo che il disabile resti sempre soggetto di scelte, anche minime.

5. *La gratuità*. Succede spesso di valutare la vita propria e degli altri in base ai successi professionali, affettivi, sociali. A volte identifichiamo la positività di un'esistenza con la possibilità di misurare i risultati che si vedono e che tutti possono apprezzare. Esistono però anche gesti di dedizione assoluta verso un'altra persona che nessuno mai conoscerà; gesti i cui effetti restano nascosti da una comunicazione difficile e incomprensibile, ma non per questo meno reale. I criteri per valutare l'efficacia della nostra azione catechistica in questo caso sono del tutto inadeguati. In quest'ambito si opera in assoluta gratuità.

8. CONCLUSIONE

Di fronte alla disabilità, la comunità cristiana e, in essa, i catechisti, si rendono conto di non essere del tutto preparati a svolgere un servizio che sia nello stesso tempo gratuito e competente. Le risorse umane a disposizione sono spesso limitate. D'altra parte una risposta dev'essere data, se non altro per fedeltà al Vangelo.

Occorre anche ribadire che la disabilità non è solo di qualcuno. Essa è estremamente democratica e parla a tutti, a prescindere dall'età, dal sesso, dalla situazione economica. Infatti, disabili non lo si è solo dalla nascita, lo si può diventare per età, per incidente, traumi, malattie, disagi di diverso tipo, in un momento della vita in cui magari si è già usciti dai circuiti scolastici o lavorativi ed allora la solitudine e il senso del disagio e di inadeguatezza diventano ancor più forti e fonte di maggiore sofferenza. Proprio per questo, la disabilità spesso resta chiusa nei ristretti confini della famiglia e della casa, spesso troppo angusti.

La comunità cristiana può fare molto: può diventare il luogo di un'accoglienza senza riserve, senza aspettative di parti-

colari prestazioni, senza l'ombra del pregiudizio. Può essere veramente il luogo in cui siamo tutti uguali e nella diversità troviamo il completamento delle reciproche difficoltà, creando nuovi spazi di integrazione e non solo per i disabili.

Realizzare tutto questo non è semplice né immediato; occorre un lavoro serio di preparazione e di programmazione di interventi anche piccoli ma mirati, insieme ad una spontaneità e freschezza di rapporti che consenta di fare delle nostre comunità dei veri "grembi", delle vere "famiglie", delle vere "case".

9. BIBLIOGRAFIA

* Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dignità e diritti delle persone con handicap mentale*, Roma 2007.

* CEI - Ufficio Catechistico Nazionale, *La Parola di Dio nella catechesi ai disabili*, Roma 2008

* C.M. Martini, *Comunità cristiana e handicap*, in *Rivista Diocesana Milanese* 75 (1983) 487-492.

* G. Angelini, *Il Figlio, una benedizione, un compito*, Milano, Vita e Pensiero 1991.

* M. Collini, *Oltre il limite. La Chiesa e l'handicap*, Milano, Franco Angeli 2005.

* Aa.Vv., *L'arte di educare nella fede. Le sfide culturali del presente*, Padova, Messaggero 2008.

* G.C. Pagazzi, *Sentirsi a casa: abitare il mondo da figli*, Bologna, Dehoniane 2010.

* G. Morante, *D come diversità. Cinque sentieri per l'inclusione dei disabili in parrocchia*, Torino-Leumann, Elledici 2011.

PER LA PASTORALE DEI DISABILI

GIUSEPPE MORANTE

UNA PRESENZA-ACCANTO

Orientamenti e indicazioni per la Pastorale e la Catechesi con persone in situazione di handicap

Le tante indicazioni di contenuto e di metodo che accompagnano i capitoli di questa riflessione aiutano a "mentalizzare" la comunità cristiana, a sensibilizzare educatori e catechisti, a stimolare la collaborazione delle famiglie con figli in situazione di handicap, a individuare criteri per l'accoglienza pastorale e le caratteristiche della catechesi speciale. Uno strumento chiaro, uno stimolo a coinvolgere tutte le forze per integrare ordinariamente anche i soggetti più "problematici" nella vita della comunità.

Pagine 216. € 14,50

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 333/3 - 10142 TORINO
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

Rosita Sartori

NELLA COMUNITÀ IL LIMITE DIVENTA RICCHEZZA

1. INTRODUZIONE

L'obiettivo principale che mi sono data nel trattare questa tematica che mi è così familiare, è quello di promuovere l'educazione ad una concezione alternativa del deficit e del limite che esso racchiude in sé. Il pregiudizio, che può essere veicolato anche attraverso il linguaggio, diventa nel quotidiano una vera e propria fonte di emarginazione e di ostacolo tale da innescare logiche di "scarto" dell'altro.

Traggo le argomentazioni per questo intervento dalla mia tesi di baccalaureato, intitolata: *Il limite che diventa ricchezza. Dal concetto di disabilità a quello di diversabilità.*

Nel mio lavoro inizialmente ho parlato dell'approccio al deficit dal punto di vista del senso comune, che l'ha sempre identificato soltanto come un problema. Ho continuato poi a completare la spiegazione, grazie agli spunti di riflessione del testo di Toschi, *Dieci anni di beatitudine. L'esperienza dell'handicap alla luce del Vangelo,* di come il limite rappresentato dal deficit, pur con la sofferenza e le difficoltà che lo caratterizzano, può essere considerato, in una prospettiva che oltrepassa quella etica e affonda le sue radici nella fede, come una risorsa.

Riconoscere nel deficit una ricchezza e non soltanto uno svantaggio, vuol dire innanzitutto realizzare che la condizione di limite che esso porta è solo una tra le più evidenti dei molti e vari aspetti della fragilità umana e della finitezza del nostro essere creature. Facendo propria questa consapevolezza si arriva a capire che molte sono le forme di limite che possono ostacolarci nella vita, nelle relazioni, nel rapporto con noi stessi, con gli altri

Riconoscere nel deficit una ricchezza, e non soltanto uno svantaggio, vuol dire comprendere che la condizione di limite che esso reca è solo una tra le più evidenti della fragilità umana.

uomini e con Dio, e si capisce soprattutto che tutti, in questo senso, possiamo essere "deficitari".

In questa prospettiva, allora, il concetto di "diversità", frutto del pregiudizio, non ha più ragione di esistere se inteso come categoria contrapposta alla "normalità", ma acquisisce nuovo significato se lo si riconduce al concetto di unicità di ogni singola persona umana.

La persona diversamente dotata, accettando il proprio limite e assumendone la responsabilità, può trasformarsi in soggetto che attivamente promuove ed educa ad "una cultura della vita".

La persona diversamente dotata, accettando il proprio limite e assumendone la responsabilità, può trasformarsi in soggetto che attivamente promuove ed educa, nella quotidianità, ad "una cultura della vita", secondo la quale ogni persona è una risorsa e nessun uomo è meno uomo.

A suffragio della mia convinzione che il deficit possa essere concretamente considerato una risorsa, nel terzo e ultimo capitolo della tesi ho riportato il contributo di Giovanni Paolo II e da Jean Vanier. Questi due uomini hanno saputo essere entrambi dei forti promotori delle potenzialità nascoste dal limite rappresentato dal deficit. Il papa, infatti, nei suoi scritti e nelle sue omelie, ha suggerito di fare della "persona", intesa come relazione, il punto di partenza per educare alla diversità; ha esortato a realizzare l'integrazione sociale progressiva e costante dei "diversabili" nella vita sociale e un tipo di convivenza basato sulla pari dignità e non su un atteggiamento di pietismo e di assistenzialismo.

Quello che egli ha manifestato con forte speranza, cioè la convinzione che i diversamente dotati, attraverso la loro testimonianza di vita, possono essere "maestri di umanità" che aiutano la crescita e la trasformazione della società in "comunità accogliente", Jean Vanier ha saputo metterlo in pratica. Lo ha fatto decidendo di vivere con due portatori di deficit mentale e dando vita alla comunità chiamata "L'Arca". In tal modo ha messo in atto un progetto di vita concreto, nel quale la relazione da persona a persona porta a scoprire le proprie povertà, a scendere dal piedistallo, a toccare i propri limiti, in un esercizio quotidiano che ricomincia da capo. Così, il povero non è soltanto la persona diversamente dotata, ma «ogni uomo, ogni donna che si trova in uno stato di dipendenza, che in un modo o nell'altro vive la sofferenza nella sua carne, nel suo spirito»[1]. La scoperta che il povero è ognuno di noi, ha trasformato l'approccio alla "diversabilità", all'interno dell'Arca, da un iniziale servizio mosso soprattutto da un sentimento di pietà, ad una condivisione di vita che diviene occasione per entrare nel mistero di Gesù e del Padre, per entrare nel loro amore. In questo senso il limite intrinseco al deficit, non rappresenta più, nell'esperienza di Jean Vanier, qualcosa da eliminare, una realtà che non ha nulla da dare, ma un'opportunità di comprendere e conoscere veramente se stessi, gli altri e Dio.

La Sacra Scrittura ripropone le persone diversamente abili non solo come facenti parte a pieno titolo della comunità, ma addirittura come principali protagoniste della storia della salvezza.

2. IL MESSAGGIO DI GIOVANNI PAOLO II: I PORTATORI DI UN'ABILITÀ DIFFERENTE

Se da un lato la mentalità comune tende a vedere nelle persone con deficit dei casi particolari di umanità, dei "diversi" da considerare "fuori dalla condizione di normalità", la Sacra Scrittura le ripropone invece non solo come facenti parte a pieno titolo della comunità, ma addirittura come principali protagoniste della storia della salvezza. Come le membra del corpo sono molte e nessuna può dire alle altre di non aver bisogno di loro, ché anzi le membra più deboli sono anche le più necessarie, così le persone diversamente abili sono di enorme importanza all'interno della comunità, perché per la loro "trasparenza", come dice Toschi, ci ricordano che ognuno ha dei limiti con cui deve confrontarsi e che nessuno può in realtà bastare a se stesso.

L'esortazione che le persone con deficit ci lanciano continuamente a non escludere il limite ci educa alla relazione, ad uscire da noi stessi e ad andare verso gli altri e l'Altro con la A maiuscola.

«Le persone "normali" spesso preferiscono tenersi lontane da quelle più trasparenti proprio perché sono impaurite da questi volti senza maschere. La "normalità" si costruisce nascondendo e dimenticando i limiti, rendendosi il più possibile opachi. La persona più trasparente è come uno specchio in cui siamo costretti a vedere la nostra vera faccia, o almeno un aspetto di noi che non siamo ancora riusciti a integrare»[2].

L'esortazione che le persone con deficit, in modo più o meno consapevole, ci lanciano continuamente a non escludere il limite ma anzi a confrontarsi con esso, per vivere meglio il rapporto con Dio, con se stessi e con gli altri, ci educa alla relazione, ad uscire da noi stessi e ad andare verso gli altri e l'Altro con la A maiuscola.

Dio stesso, in fondo, ha scelto la condizione di precarietà, di finitudine, per farsi prossimo all'uomo attraverso l'incarnazione e la vita terrena di suo Figlio Gesù. Dio stesso ha scelto il limite come punto di partenza necessario per stare in relazione.

Alla luce di questo messaggio, allora, anche la catechesi deve avere come obiettivo quello di educare al riconoscimento e ad un atteggiamento di accoglienza delle diversità umane come valore e come fondamento stesso di una vita vissuta "*in communio sanctorum*", vale a dire in comunione di parole, pensieri e azioni quotidiane che, compiuti in nome di Dio diventano «cose sante»[3]. Vivere in comunione vuol dire essere in dialogo, vuol dire lasciarsi «interpellare dall'altro»[4] e interpellarlo a nostra volta in un rapporto che «non appiattisce le diversità dei singoli, ma dà a tutti un principio ed uno scopo comune, che ognuno interpreta e raggiunge a suo modo con la propria sensibilità e la propria cultura»[5].

Un forte promotore di questa necessità di integrazione e di inserimento delle persone con deficit come "soggetti attivi" all'interno della società, e del loro coinvolgimento all'interno della Chiesa e della catechesi è stato Giovanni Paolo II. Nelle sue omelie e nei suoi scritti, quando il papa affronta l'argomento della disabilità individua nel concetto di "persona", intesa non come sempli-

ce identità, ma come relazione con gli altri e con se stessi, il punto di partenza per educarci-educare alla diversità e per costruire la "comunione dei santi". Il messaggio che Giovanni Paolo II ha cercato di far passare alle persone con deficit e alla Chiesa è quello di una mentalità aperta all'integrazione sociale progressiva e costante dei diversamente abili nel lavoro, nella scuola, nella vita sociale. La stessa mentalità deve portare ad un tipo di convivenza basato sulla pari dignità e non su un atteggiamento di pietismo e di assistenzialismo. Guardare ai fratelli con difficoltà in una luce più autentica vuol dire – continua il pontefice – vederli come «portatori di un'abilità differente, presenze attive nelle comunità, nella liturgia, nelle associazioni, in quanto soggetti capaci di dare input forti e di offrire grandi risorse morali e spirituali per un mondo secondo il piano di Dio»[6].

La presenza delle persone con deficit riafferma che «la disabilità non è soltanto bisogno, è anche e soprattutto stimolo e sollecitazione, è domanda di aiuto, ma prima ancora provocazione nei confronti degli egoismi individuali e collettivi; è invito a *forme sempre nuove di fraternità*»[7].

Per far sì tuttavia che questa integrazione si realizzi concretamente, la Chiesa per prima deve farsi, dice il papa, "casa accogliente", evitando l'atteggiamento subdolo e pericoloso che Toschi definisce di «servizio tollerante». Nelle comunità cristiane, infatti, come nella società in genere, si tende spesso a separare chi serve e chi è servito, così che «chi serve rischia di sentirsi appagato dal servizio che fa e magari inconsapevolmente di considerare l'altro un oggetto di cui prendersi cura, perdendo così il senso della gioia di stare insieme. In questo "servizio tollerante" l'altro è sopportato, ma non si è veramente in comunione con lui»[8].

Valorizzare la dignità di persona dei diversamente abili significa allora non abbassarli al rango di "assistiti" che devono solo aspettarsi tutto da chi li circonda, ma uscire dalla logica del pietismo e farsi loro prossimi ammettendo quanto, come «testimoni privilegiati di umanità», anche loro possano essere di grande aiuto per il fatto che affermano il valore della vita, «al di là di ogni determinazione di funzionalità e di efficienza»[9]. La solidarietà di cui Giovanni Paolo II si fa portavoce è un riconoscimento pieno e oggettivo della titolarità di un diritto intero di cittadinanza ed un "con-vivere" che non chiede alla comunità di "assistere" i diversamente abili ma di "prendersene cura" realizzando un approccio integrato alla globalità della persona[10].

Valorizzare la dignità di persona dei diversamente abili significa evidentemente non abbassarli al rango di "assistiti" che devono solo aspettarsi tutto da chi li circonda, ma uscire dalla logica del pietismo e farsi loro prossimi.

Nella nostra società di benessere e di profitto, si assiste ad un'emarginazione che è stata definita "morbida" della persona con deficit, in quanto, se da un lato i diritti dei disabili vengono proclamati, dall'altro le leggi che li tutelano vengono spesso mal gestite. Se riuscissimo – dice il papa – a ripartire dagli ultimi, e, sollecitati dalla riflessione che la "diversabilità" sempre ci pone, costruissimo un sistema sociale basato sulla convinzione che la persona vale per quello che è e non per quello che fa o sa fare, allora potremmo iniziare una nuova costruzione

sociale, caratterizzata da una convivenza «fatta di fiducia piuttosto che di sospetto e diffidenza, di gratuità schietta piuttosto che di grette chiusure, di immediata freschezza nelle relazioni interpersonali, di consapevole e serena reciproca dipendenza».

A potenziare il pieno riconoscimento della dignità delle persone con deficit che Giovanni Paolo II promuove nelle sue omelie e nei suoi scritti, c'è l'altra importante esortazione che viene dal Sinodo sui laici (1987) a ricordare che la persona disabile è direttamente responsabile della propria storia e della propria vita come ogni altra persona e che, alla luce di questo, essa non è solo destinataria dell'annuncio del Vangelo, ma chiamata ad essere «soggetto attivo»[11] e responsabile di evangelizzazione e di salvezza. La Chiesa è chiamata a coinvolgere nelle comunità, nella liturgia, nella catechesi i diversamente abili, portandoli a scoprire la loro missione e vocazione personale. In questo modo essa educa ad una cultura della vita, e crea l'occasione affinché il portatore di deficit e la sua famiglia, attraverso il coinvolgimento sociale-ecclesiale e le testimonianze di vita vissuta, diventino veicolo privilegiato per la trasformazione e la crescita della società e occasione di «auto-educazione per la comunità parrocchiale»[12] che, grazie a questa prossimità con la disabilità, può crescere e farsi comunità accogliente.

3. JEAN VANIER: UN IMPEGNO CONCRETO DI VITA

Per andare al cuore di questa riflessione sul deficit e perché essa si traduca nella sfida di una via possibile (peraltro già percorsa) di cambiamento nell'approccio ad esso, possiamo fare riferimento alla forte e sconvolgente testimonianza rappresentata dalla vita di Jean Vanier e della sua comunità, "L'Arca".

Jean Vanier, nato in Svizzera nel 1928, nel 1963, dopo l'esperienza vissuta in un centro, il "Val Fleuri", che ospitava persone adulte con handicap mentale, maturò la scelta radicale che lo portò a far nascere nel 1964 a Trosly Breuil (Oise) la comunità che egli chiamò "L'Arca". La vita a "Val Fleuri" fu in realtà per Jean un incontro sconvolgente che lo introdusse in un mondo di sofferenza del quale era ignaro. Quell'esperienza lo turbò profondamente perché si era sentito chiamato personalmente dal povero, dal suo "grido". «Nell'incontrare questi uomini rimase sconvolto dal grido che prorompeva dall'intero loro essere: "Mi ami?". E ancora "Perché mi hanno abbandonato? Perché non sono come i miei fratelli, le mie sorelle che sono sposate, che vivono in una casa? Perché sono qui?". Il grido di quegli uomini scaturiva dal loro viso, da tutto il loro corpo, da tutti i loro gesti, da tutta la loro terribile sete d'amicizia, dal loro desiderio ardente di trovare qualcuno che li amasse»[13].

Durante quel soggiorno Jean aveva avuto occasione di vivere e lavorare con gli ospiti e fu proprio questo "stare con loro" che lo cambiò: «Con loro si sentiva molto contento perché era accolto. Quando stavo con i miei studenti, dovevo essere un professore. Con questi uomini handicappati capivo che dovevo essere me stesso. Mi hanno fatto scoprire il mistero dell'incontro tra persone come tra gli studenti non avevo mai sperimentato»[14].

È stato proprio l'incontro con uomini fragili, deboli, rifiutati dalla società,

eppure così preziosi per l'esperienza personale e spirituale di Jean Vanier, a fargli decidere di acquistare una casa nella quale vivere assieme a Raphael e Philippe, due portatori di deficit mentale che aveva incontrato in un ricovero. Nacque così l'Arca, una comunità cresciuta a tal punto che da essa, con il passare del tempo, ne sono nate delle altre in differenti paesi del mondo (Canada, Stati Uniti, Belgio, Danimarca, Norvegia, Scozia, Irlanda, India, Haiti, Honduras, Alto Volta, Costa d'Avorio); una comunità che come dice il nome è nata per essere da un lato «un rifugio per gli emarginati» e nel contempo «un ponte tra gli emarginati e la società: l'arca dell'alleanza»[15].

«Con questi uomini handicappati capivo che dovevo essere me stesso. Mi hanno fatto scoprire il mistero dell'incontro tra persone». (J. Vanier)

Questo modello di comunità può, a mio avviso, rappresentare una modalità concreta e percorribile di vivere nella quotidianità il limite rappresentato dal deficit, anche quello più grave, come una risorsa.

Quando Jean iniziò questa sua nuova vita fu inizialmente il sentimento di pietà a spingerlo a prendersi cura delle persone con problemi mentali, creando per loro una casa che li accogliesse. Ma con l'andare del tempo, vivendo con loro e grazie all'azione dello Spirito, egli si accorse di ricevere molto più di quanto stava donando; si accorse che le persone con cui condivideva la sua quotidianità lo stavano aiutando «a realizzarsi, a rivelare la sua umanità, a trasportarlo in un mondo di amicizia e di comunione, capace di guarire il suo cuore e di stimolarlo alla vita»[16].

La scelta fatta non fu certo facile e Jean fin da subito si rese conto di aver compiuto un'azione, che lui stesso definì «irreversibile» e che avrebbe voluto da lui la presenza e la relazione costante, l'assunzione di responsabilità, la fedeltà quotidiana, anche nelle difficoltà e nei momenti di crisi.

"L'Arca" oggi è costituita dalle persone con handicap, dagli assistenti, dagli infermieri, da chi si occupa del laboratorio, della contabilità, e da chi è lì solo di passaggio per fare un'esperienza di servizio. È un microcosmo di persone molto diverse tra loro, senza legami di parentela, che vivono insieme e che costituiscono una comunità; una comunità che non è perfetta e stabile, ma che, come dice il suo fondatore, «è sempre in via di evoluzione»[17], nella quale «le sofferenze e le gioie sono frammiste»[18], nella quale vi sono tensioni esteriori e interiori, momenti di forte crisi e momenti di grande speranza e trasformazione. Essa è costituita da uomini e donne che non vogliono solo fare qualcosa per la persona con deficit, il pove-

Vivendo con le persone portatrici di deficit mentale, Jean Vanier ha capito quanto il tipo di vita proposto dalla società moderna sia un cammino «esattamente inverso rispetto a quello proposto dal Vangelo».

ro, l'emarginato, ma desiderano vivere con lui, diventargli amico, camminare e crescere con lui.

Questa esperienza così straordinaria ha il suo fondamento non in una semplice aspirazione ad un servizio tollerante ma nel desiderio di vivere il Vangelo e di seguire il Signore Gesù. Jean Vanier scrive che, vivendo con le persone portatrici di deficit mentale, ha capito quanto il tipo di vita proposto dalla società moderna sia un cammino «esattamente inverso rispetto a quello proposto dal Vangelo»[19]. I pilastri della vita comunitaria, per come la vede lui, ossia l'accoglienza, la compassione, la fiducia, il perdono, il senso d'appartenenza, la responsabilità, la speranza, non trovano spazio nel modello di società in cui viviamo. Si procede, infatti, in altre direzioni alla ricerca della felicità, andando incontro tuttavia al vuoto interiore e alla solitudine, ad atteggiamenti di insoddisfazione e di cinismo e allo smarrimento del significato dell'esistenza stessa.

Nella relazione non si può tenere a lungo una maschera su chi siamo veramente. A breve, infatti, emergono i limiti e le povertà del nostro essere più profondo.

Quello che nella vicenda di Jean Vanier fa riflettere è questo: ciò che egli racconta non è una dottrina o una soluzione teorica al problema dell'emarginazione e della disabilità, ma un atteggiamento concreto, un modo d'essere e di agire. Il punto di partenza delle scelte che egli ha compiuto è stato l'incontro con "la persona" dei portatori di deficit mentale; un incontro dove è stato chiamato alla relazione, grazie alla situazione di dolore e di sofferenza nella quale versavano quelle persone. Egli tuttavia, a differenza di come siamo generalmente soliti o abituati a reagire noi quando veniamo chiamati in causa, ha reagito accogliendo in sé l'interrogativo posto dal deficit e, in una prospettiva di autentica fede, ha risposto all'appello ricevuto con l'assunzione di tutta la responsabilità e l'impegno che richiede una relazione di amicizia.

Nella relazione non si può tenere a lungo una maschera su chi siamo veramente. A breve, infatti, emergono i limiti e le povertà del nostro essere più profondo. Ecco allora che, se inizialmente la pietà aveva avuto un ruolo importante nella scelta di Jean Vanier, con il passare del tempo la scoperta che «il povero, il debole è presenza di Gesù»[20] e che l'emarginato ha «un posto privilegiato nel Regno»[21], gli hanno fatto capire che, attraverso la vita della comunità, coltivando la relazione con le persone diversamente dotate, egli aveva la possibilità di sperimentare in modo autentico il Vangelo e di conoscere se stesso come mai gli era riuscito in altre situazioni.

La vita nella comunità – scrive Jean – appare «meravigliosa come luogo di accoglienza e di condivisione, ma da un altro punto di vista, è un luogo terribile, è il luogo della rivelazione dei nostri limiti e dei nostri egoismi»[22]. Il contatto con le problematicità e le forti limitazioni delle persone con problemi mentali ha dato modo a Jean Vanier di accorgersi di quali fossero i suoi limiti di umanità che si situano ad un livello ben diverso dal limite fisico o mentale. La povertà, la carenza di cui egli parla è sostanzialmente una mancanza di capacità di amare, nel senso del "com-patire": «"Amare" è interessarsi veramente a qualcuno, essere attenti a lui; è rispettarlo comè, con le sue ferite, le sue tenebre e la sua povertà

ma anche con le sue potenzialità, con i suoi doni forse nascosti; è credere in lui, nelle sue capacità di crescere, è volere che lui progredisca; è nutrire verso di lui una speranza folle: "Non sei perduto;

Il mistero in cui si è chiamati ad entrare è in definitiva «l'aprire il nostro cuore davanti all'altro». Non è facile realizzare proprio questo modo d'essere.

sei capace di crescere e di fare delle belle cose; ho fiducia in te"; è gioire della sua presenza e della bellezza del suo cuore, anche se resta ancora nascosta; è accettare di creare con lui dei legami profondi e duraturi, malgrado le sue debolezze e la sua vulnerabilità, la sua attitudine alla ribellione e alla depressione»[23].

Il mistero in cui si è chiamati ad entrare, dice Jean Vanier, è in definitiva «l'aprire [...] il nostro cuore davanti all'altro»[24]. Non è facile realizzare proprio questo modo d'essere, dato che spesso ci chiudiamo nelle nostre preoccupazioni, nei nostri problemi e abbiamo paura della realtà, del mondo così com'è, «un luogo di sofferenza, di fratture, di ferite, di oppressioni, d'infedeltà, di guerre [...]. Tendiamo tutti a sfuggire la realtà, a scappare da chi ci troviamo davanti e chiede qualcosa che sentiamo di non essere in grado di donargli»[25].

Il senso della vita all'"Arca" è quello di essere prima di tutto una testimonianza evangelica che cerca di vivere l'unità nella comunità, rinunciando all'egoismo, alla rivalità e scoprendo così che la differenza è un tesoro e non una minaccia e che per mezzo di essa si possono comprendere molte cose su se stessi, sugli altri e sui progetti di Dio. Le parole di Gesù «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me», ben riassumono l'intento della comunità di Jean Vanier.

Incarnare un amore compassionevole non vuol dire eliminare la sofferenza ma sopportarla con l'altro. È questa «qualità di presenza che permette a colui che è nello sconforto di non sentirsi più tutto solo ma in grado di riprendere coraggio»[26]. Chi compatisce è lì per aiutare a vivere lo sconforto con una piccola fiamma di speranza che dona un senso alla sofferenza e attraverso la quale «partecipiamo alla salvezza del mondo con il Cristo crocifisso»[27]. Questo modo di vivere la compassione è un dono di Dio. Non si può, infatti, ricorda Jean Vanier, «entrare nelle sofferenze di un altro se non abbiamo assunto le nostre, se non abbiamo assunto la realtà della nostra morte, la realtà del nostro stato di creature e dunque di dipendenza. [...] Finché non entro in contatto con la mia miseria e con la misericordia di Dio, rischio di andare incontro al povero come un ricco che viene ad aiutarlo. Il povero sarà forse riconoscente dei consigli o dell'aiuto che gli donerò, ma non si sentirà profondamente compreso. Non si può avvicinare veramente la sofferenza, se non si ha sofferto di persona»[28].

Incarnare un amore compassionevole non vuol dire eliminare la sofferenza ma sopportarla con l'altro. Questo modo di vivere la compassione è un dono di Dio.

Dall'esperienza della vita all'"Arca" si può imparare molto e la mia convinzio-

ne è che questo modello di vita, che passa necessariamente per Gesù Cristo, sia la strada da percorrere per avvicinarsi al deficit in modo corretto. Quando incontriamo una persona diversamente dotata è questa la prospettiva giusta in cui porsi: quella di saperla vedere come una «sorgente di vita e di luce»[29] e non come un problema, un peso. La sfida che questo incontro ci lancia è quella non solo di un cambiamento di mentalità, ma anche di stile di vita, che chiama, come dice Jean Vanier, ad un incontro «cuore a cuore [...]; un incontro profondo, un impegno, una condivisione, un'idea vera dell'altro»[30].

Finché non entro in contatto con la mia miseria e con la misericordia di Dio, rischio di andare incontro al povero come un ricco che viene ad aiutarlo. Il povero allora non si sentirà compreso profondamente.

In questa nuova dimensione, il limite acquisisce il suo giusto spazio e diventa importante terreno di maturazione della nostra umanità e la sofferenza diviene il luogo della presenza «di Colui che – per amore – è andato ad abitare la sofferenza umana, trasformandola in sacramento»[31].

L'esperienza dell'Arca è un ottimo esempio di vita sociale. La comunità di persone che in essa vive non è costituita da amici o familiari, ma da persone che consapevolmente scelgono una precisa modalità di relazione con l'altro che coinvolge tutta la loro esistenza. La comunità, secondo Jean Vanier, «è il luogo di vita che permette agli uomini di essere persone, di guarire e di crescere nella loro affettività profonda, avanzando verso l'unità e la liberazione interiore»[32]. In essa si impara a scoprire e ad amare il segreto della propria persona, si imparano la pazienza, il perdono, la mutua fiducia, la dipendenza reciproca che è «il cemento dell'unità»[33]. I membri che la compongono sono «un miscuglio di bene e male, di tenebre e di luce»[34], non sono dei santi, sono uomini e donne che «riconoscono una chiamata di Dio a vivere, ad amarsi, a pregare, a operare insieme, a rispondere al grido del povero»[35], sono persone che nella comunità imparano a crescere e ad utilizzare il dono che hanno ricevuto: «Ognuno secondo il suo dono trova il suo posto nella comunità. Diventa non solo utile, ma unico e necessario agli altri»[36].

«Il mistero dell'Arca [...], il mistero delle relazioni umane [...] è il mistero dell'alleanza fra le persone. Prendere coscienza dell'alleanza che Dio ha intrecciato fra noi, volere quest'alleanza significa avanzare sulla via delle beatitudini. Significa comprendere l'altro, amarlo ed entrare nel suo mistero. È vero che cadiamo in fretta, in fretta ci stanchiamo, in fretta ci facciamo prendere in un circolo di depressione-aggressione e di collera da cui non riusciamo più a liberarci. [...] Gridiamo allora il nostro dolore, la nostra delusione, la nostra incapacità, la nostra aggressività e possiamo gridarli nel vuoto ma possiamo gridarli anche in direzione di Dio»[37].

[1] O. Ceyrac, *Scoprire il tuo volto,* Padova, Messaggero 1990, p. 55.

[2] S. Toschi, *Dieci anni di beatitudine. L'esperienza dell'handicap alla luce del Vangelo*, Bologna, Pardes Edizioni 2005, p. 92.

[3] Toschi spiega come l'espressione «*communio sanctorum*» possa essere intesa in duplice modo: come «comunione di *persone sante*» (*sanctorum* come genitivo plurale di *sanctus*), che sono sante perché lo Spirito di Dio le ha rese partecipi dei santi doni; oppure

come «comunione di *cose sante*» (*sanctorum* come genitivo plurale neutro di *sancta)*, che possono essere parole, azioni o pensieri quotidiani che non hanno nulla di speciale ma che, se compiuti in nome di Dio, diventano «cose sante». Cf S. Toschi, *Dieci anni di beatitudine*, p. 62.

[4] Ibidem.

[5] Ibidem, p. 63.

[6] Cf *Christifideles laici* 54.

[7] Ufficio Nazionale della CEI per la Pastorale della Sanità, *Talità Kum. Il disabile e la chiesa accogliente*, Bologna, Dehoniane 2001, p. 17 (d'ora in poi abbreviato in *Talità Kum*).

[8] S. Toschi, *Dieci anni di beatitudine*, p. 64.

[9] *Talità Kum*, p. 28.

[10] Ibidem, p. 31.

[11] È quanto affermano le *Propositiones* formulate alla fine del Sinodo. Cf *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*, Bologna, Dehoniane 1989, p. 1513 (n. 53).

[12] *Talità Kum*, p. 66.

[13] Cf J. Vanier, *Una porta di speranza*, Milano, Gribaudi 1998, p. 14.

[14] J. Vanier, *La comunità che accoglie i rifiutati,* Milano, Jaca Book 1975, p. 7.

[15] Ibidem, p. 8.

[16] J. Vanier, *Una porta di speranza*, p. 15.

[17] J. Vanier, *La comunità che accoglie i rifiutati,* p. 13.

[18] Ibidem, p. 13.

[19] J. Vanier, *Una porta di speranza*, p. 20.

[20] Ibidem, p. 21.

[21] Ibidem.

[22] J. Vanier, *La comunità luogo del perdono e della festa,* Milano, Jaca Book 1980, p. 15.

[23] J. Vanier, *Una porta di speranza*, p. 43.

[24] Ibidem, p. 35.

[25] Ibidem.

[26] Ibidem, pp. 50-51.

[27] Ibidem, p. 51.

[28] Ibidem, p. 52.

[29] Ibidem, p. 21.

[30] Ibidem, p. 60.

[31] Ibidem, p. 65.

[32] J. Vanier, *La comunità luogo del perdono e della festa*, p. 39.

[33] Ibidem, p. 32.

[34] Ibidem.

[35] Ibidem, p. 42.

[36] Ibidem, p. 34.

[37] J. Vanier, *Alla sorgente delle lacrime,* Cinisello Balsamo, San Paolo 2003, p. 146.

CATECHESI E DISABILITÀ

GIUSEPPE MORANTE

D COME DIVERSITÀ

Cinque sentieri per l'inclusione dei disabili in parrocchia

«La Chiesa italiana ha sempre vissuto un'attenzione particolare verso la realtà delle persone con disabilità e della loro accoglienza nella comunità ecclesiale". Così nel documento Cei *L'iniziazione cristiana alle persone disabili. Orientamenti e proposte*.

Sulla base di questa premessa viene presentato questo sussidio che ha un caratterre prevalentemente pastorale e metodologico, senza disdegnare la riflessione ecclesiologica di base.

Intende favorire lo sviluppo dell'accoglienza dei disabili perché la Chiesa sia una "comunità integra", per una vita e una testimonianza di servizio offerte ai suoi figli, soprattutto ai più svantaggiati.

Pagine 216. € 14,50

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 333/3 - 10142 TORINO
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

il tema III

CATECHESI, EDUCAZIONE, INIZIAZIONE

Raccogliamo, sotto il titolo *Catechesi, educazione, iniziazione*, tre contributi che, già stimolanti per se stessi, acquistano particolare validità ed utilità in questi mesi di ripensamento della catechesi italiana; un ripensamento che dovrebbe portare alla redazione di un "documento condiviso", riferimento per il ministero catechistico della Chiesa italiana negli anni a venire.

Luciano Pace, docente all'Università Cattolica - Sede di Brescia, passa in rassegna critica i vari modelli pedagogico-formativi sottesi alle proposte catechistiche che si sono succedute a partire dai catechismi di Pio X (1905 e 1912) fino al più recente *Direttorio Generale per la Catechesi* del 1997. Di ogni modello l'esperto coglie gli elementi di permanente validità e quelli più caduchi. Decisamente concentrato sulle scelte attuali della Chiesa italiana in tema di evangelizzazione e catechesi risulta il contributo di ***Giuseppe Alcamo***, responsabile regionale per la Sicilia della pastorale catechistica, che prende in considerazione il binomio "evangelizzazione-educazione" rilanciato anche dai nostri vescovi nel contesto del piano pastorale decennale in corso di attuazione. Infine, ***Andrea Fontana***, responsabile per il catecumenato della diocesi di Torino, torna ad occuparsi di iniziazione cristiana, invitando a riscoprirne la complessa realtà, non riducibile ad una semplice sacramentalizzazione comunque assicurata, e sollecitando indicazioni chiare ed operative al riguardo.

il tema III

Luciano Pace

MODELLI PEDAGOGICO-FORMATIVI DELLA CATECHESI
Da san Pio X al Direttorio

1. INTRODUZIONE

1.1. "Fare catechismo" significa "insegnare" i contenuti della fede?

La catechesi accompagna la vita della Chiesa da quando essa esiste[1]. Il verbo greco *katecheo*, da cui è derivato il sostantivo *katechesis*, significa – nell'uso linguistico che ne fa san Paolo – *istruire qualcuno sul contenuto della fede*[2]. La catechesi è quindi la forma con la quale, fin dai suoi inizi, la Chiesa "*insegna*" il contenuto della fede da cui trae origine.

"Fare catechismo" (per utilizzare l'espressione ricorrente con cui si indica l'attività del catechista) equivale, quindi, a "insegnare" i contenuti della fede.

Bisogna, tuttavia, rilevare che la parola "insegnare" è quantomeno equivoca. Meglio quindi chiarirne il significato, allorché è usata in riferimento alla catechesi. Nel suo significato ampio e generico, la parola "insegnare" equivale all'atto di *informare qualcuno di qualcosa*, alla maniera in cui un giornalista rende nota una notizia o in cui un docente trasmette nozioni disciplinari. In questo senso, si tratterebbe di rendere nota la "buona notizia" del Vangelo di Cristo a chi non la conosce. Tuttavia, il Vangelo è una "notizia" che ha dei tratti singolari. Ad esempio, esso coinvolge pienamente la vita di colui che lo annuncia, tanto che, per "informare su Gesù Cristo" (che è il contenuto stesso del Vangelo), è necessario essere suoi discepoli, avere instaurato con Lui una relazione vitale. Il cristiano che informa sul contenuto della sua fede non è il proverbiale "ambasciator che non porta pena", ma il discepolo che si dà pena di aderire alla buona notizia che insegna: di annunciarla anzitutto con la propria vita.

In questo orizzonte, per evangelizzare[3] non basta far conoscere ciò che nel Nuovo Testamento c'è scritto o ciò che alcuni hanno insegnato a partire da quanto vi è scritto. Nella storia della Chiesa nessuno si è mai convertito solo dopo aver letto ed imparato a memoria le Sacre Scritture, i loro dotti e sapienti commentari o qualche formula del catechismo. Piuttosto, come ha ricordato Paolo VI nell'Esortazione *Evangelii Nuntiandi*, «il primo mezzo» per annunciare il Vangelo

è rappresentato dalla «testimonianza di una vita autenticamente cristiana, abbandonata in Dio in una comunione che nulla deve interrompere, ma ugualmente donata al prossimo con uno zelo senza limiti» (n. 41).

In altre parole, per evangelizzare in modo efficace, appare prioritario che *il Vangelo faccia notizia, dentro le esistenze umane che vi aderiscono per fede.* Ogni vero discepolo di Cristo, quindi, è un potenziale catechista. Infatti, l'atto di insegnare – come anche la sapienza pedagogica dell'umanità di ogni tempo conferma ampiamente – *è l'atto con cui si testimonia ciò che si è conosciuto in maniera vitale*: l'atto con cui si rende manifesta la conoscenza di un sapere che *dà forma, in-forma* una vita. *In sintesi: per insegnare il contenuto della fede in Gesù Cristo è necessario esserne discepoli (discenti, "alunni").* Tale discepolato va pensato necessariamente entro un orizzonte ecclesiale: nell'ascolto e nell'imitazione di quanti sono stati costituiti per "fare discepoli tutti i popoli" (cf Mt 28,19; Lc 10,16; 1Cor 11,1)[4].

1.2. Modelli formativi di catechesi nel '900

Guardando alla storia della catechesi nel '900, pur consapevoli dell'audace semplificazione di un processo che meriterebbe certamente ulteriori distinzioni e precisazioni, si possono individuare tre "modelli" formativi del "fare catechesi", sulla base dell'articolazione di due termini: la "conoscenza del contenuto da credere" e la "testimonianza di vita del credente".

– Il *modello astratto-deduttivo,* centrato sulla conoscenza di ciò che si professa come contenuto nel deposito della fede. È rappresentato, ad esempio, dal modo di fare catechesi centrato sull'apprendimento mnemonico del *Catechismo di san Pio X.*

– Il *modello intuitivo-oggettivo,* in cui la preoccupazione cade maggiormente sul legame tra il contenuto da credere e il suo significato per la vita del credente. È il modello proposto emblematicamente da Lorenzo Pavanelli e Luigi Vigna nella prima metà del Novecento.

– Il *modello relazionale-comunicativo,* che presta maggiormente attenzione al contesto relazionale in cui avviene l'atto catechistico, oltre che al legame intimo tra annuncio e testimonianza. Tale prospettiva è chiaramente recepita dal *Direttorio Generale per la Catechesi* promulgato da papa Giovanni Paolo II nel 1997.

Il Vangelo è una "notizia" che ha dei tratti singolari. Per "informare su Gesù Cristo" è necessario essere suoi discepoli, avere instaurato con Lui una relazione vitale.

Cerchiamo ora di analizzare brevemente in che cosa consista ciascun modello formativo, per metterne in rilievo i punti di forza e le criticità. L'angolo di osservazione di ogni metodo sarà duplice: sia diacronico, per mettere in risalto le vicende storiche entro cui quel metodo si è venuto a formare e sviluppare; sia sincronico, per accostare ogni metodo agli altri in un'ottica pedagogico-educativa, potendo soppesarne in questo modo il valore propriamente formativo.

Infatti, per poter giudicare in che cosa consista il "valore" propriamente formativo-educativo di ogni metodo catechetico è necessario adottare un angolo di visuale storico-pedagogico e non solo storico-teologico. In altri termini, si tratta di valutare ogni modello catechetico

non solo in virtù dei contenuti di fede trasmissibili e delle modalità indicate per trasmetterli; ma anche di soppesare entro quale contesto di relazione educativa avviene quella determinata forma di apprendimento che si chiama catechesi. Infatti – ed è questa l'ipotesi orientativa di questo breve saggio – è dal modo in cui la relazione educativa catechetica è pensata e vissuta alla luce di un preciso modello di apprendimento che dipende l'esito dell'apprendimento catechetico stesso.

2. IL MODELLO ASTRATTO-DEDUTTIVO

2.1. Ad ogni domanda una risposta

«Domanda: "Chi ci ha creato?". Risposta: "Ci ha creato Dio". Domanda: "Chi è Dio?". Risposta: "Dio è l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della terra". Domanda: "Che cosa significa perfettissimo?". Risposta: "Perfettissimo significa che in Dio è ogni perfezione, senza difetto e senza limiti, ossia che Egli è potenza, sapienza e bontà infinita"...»[5].

Le nozioni sono esposte in modo chiaro e gerarchico, a partire da ciò che è più importante verso ciò che lo è meno. Lo scopo è quello di insegnare che cosa ogni cattolico deve conoscere e credere.

E avanti così... In questo modo – seguendo uno schema "domanda-risposta" – il *Catechismo* di san Pio X (1905-1912) dava inizio all'illustrazione della *dottrina cristiana* nel suo complesso. Ad ogni domanda su Dio, su Gesù, sulla Chiesa, sull'origine e il fine del mondo e della vita umana, corrisponde una risposta chiara e sintetica. Le *nozioni* sono esposte in modo chiaro e gerarchico, a partire da ciò che è più importante verso ciò che lo è meno. Talora le varie domande vertono sul significato con cui vengono utilizzate le singole parole. Lo scopo è quello di insegnare che cosa ogni buon cristiano cattolico deve *conoscere* e *credere*.

2.2. Punti di forza del modello

Come ci è noto dalla storia dell'edizione del testo, il *Catechismo* di Pio X fu pensato anzitutto per la diocesi di Roma e poi diffuso in tutta Italia. Fu pertanto un'opera che, a livello popolare, contribuì indubbiamente a contrastare l'ignoranza religiosa e diffondere la dottrina cattolica, in forza di un linguaggio immediato e semplice.

Questo modello pedagogico-catechetico mira *all'apprendimento mnemonico di un insieme di concetti*. In esso si accorda importanza, oltre che ai contenuti, al modo con cui questi sono formulati nelle definizioni. È una modalità di insegnare i *contenuti della fede "da credere"* (la "*fides quae*") che mostrava una certa efficacia in contesti di "catecumenato sociale", cioè in situazioni in cui i destinatari si presentavano al "catechismo" avendo già aderito in precedenza alla fede cristiana ("*fides qua*"), grazie all'ambiente familiare e comunitario di origine impregnato di una mentalità di fede[6].

Il carattere "scolastico" e "cognitivo" di questo modello formativo risponde in-

dubbiamente anche all'esigenza di offrire ai fedeli una visione chiara, semplice e completa della dottrina cristiana, cioè di ciò che la Chiesa ritiene per vero, delineando i tratti specifici dell'identità ecclesiale rispetto ad altre filosofie, religioni o proposte di vita.

2.3. Limiti del modello

Il limite di questo approccio catechistico, tuttavia, è oggi molto evidente. Se l'essere cristiani fosse solo questione di un "sapere", cioè un insieme di conoscenze, potremmo tutti conseguire una "*laurea in dottrina cattolica*" e smettere di andare a Messa, fare l'elemosina e pregare in segreto, consolare le persone afflitte, ecc. In realtà, ogni cristiano sa che aderire a Cristo non è mai di fatto (né può essere mai di diritto) una forma di erudizione culturale. Pena: svuotare il Vangelo del suo significato vitale. Per queste ragioni, un catechista non può limitarsi ad insegnare che è sufficiente imparare a memoria il precetto "andare a Messa alla domenica e alle altre feste comandate" per definirsi cristiani. Certo, sapere questo precetto è importante: se non lo si conosce affatto, non si potrà nemmeno agire secondo ciò che prescrive. Tuttavia, il puro conoscere ciò che un precetto comanda non obbliga affatto la volontà ad aderirvi. Per decidere di aderirvi, è necessario che una persona abbia delle *ragioni vitali* (personali) che la convincano a farlo.

Il puro conoscere ciò che un precetto comanda non obbliga affatto la volontà ad aderirvi. Per decidere di aderirvi, è necessario che una persona abbia delle ragioni vitali (personali) che la convincano.

Ora, ognuno di noi sa per esperienza, almeno a livello intuitivo, che le ragioni vitali non sono mai pure ragioni conoscitive. Sono ragioni esperienziali, affettive, emotive, sociali, etiche. Se qualcuno avesse dei dubbi al riguardo, provi a fare un curioso esperimento. Chieda ad un preadolescente le ragioni per cui va a Messa. Se ci va, è probabile che la risposta non sarà del tipo «Perché il mio catechista mi ha fatto conoscere uno dei precetti fondamentali della Chiesa» (sempre che il catechista l'abbia fatto). Piuttosto, è verosimile che la risposta sia: «Perché i miei genitori mi obbligano», oppure «Perché mi è stato insegnato che è giusto andarci», oppure ancora «Perché lo fanno tutti coloro che conosco», o anche «Perché mi piace ascoltare il don che predica», «Perché ci va anche una persona a cui voglio bene e che mi vuole bene», ecc... Insomma, tutte ragioni che dipendono da un contesto di vita credente in cui il pre-adolescente è inserito. Contesto che esiste prima ancora che egli conosca alla perfezione la dottrina di fede dentro esso professata. Perciò stesso, se la catechesi non riesce in un qualche modo a comunicare che la sua dottrina di fede è collegata a tale contesto di vita credente, fallisce il suo compito.

2.4. Fortuna storica del modello

Il modello astratto-deduttivo, ignorando per lo più l'importanza delle ragioni vitali collegate alla fede, corre il rischio di far credere che per essere buoni catechisti basti essere molto dotti sui contenuti della fede e molto chiari nel farli conoscere. Tuttavia, salvo di pensare da buoni intellettualisti, il puro sapere non è mai sufficiente ad orientare una vita, men che meno la vita alla se-

quela di Cristo. Forse, il declino storico di questo modello dopo il Concilio Vaticano II fu naturale proprio perché la dottrina cristiana esposta nel *Catechismo* di Pio X non poteva più contare su quel contesto di vita autenticamente e diffusamente cristiano (seppur povero di istruzione) in cui era sorto. Anche se, a onor del vero, tale catechismo detiene sempre un suo certo fascino. Infatti, nell'ambito di un'intervista rilasciata al mensile cattolico «30 Giorni» nel 2003, il cardinale Joseph Ratzinger (futuro papa Benedetto XVI), incaricato nel 2002 dal beato Giovanni Paolo II di predisporre un *Compendio* al *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1982), dichiarò a proposito: «La fede come tale è sempre identica. Quindi anche il *Catechismo* di san Pio X conserva sempre il suo valore. Può cambiare invece il modo di trasmettere i contenuti della fede. E quindi ci si può chiedere se il *Catechismo* di san Pio X possa in questo senso essere considerato ancora valido oggi. Credo che il *Compendio* che stiamo preparando possa rispondere al meglio alle esigenze di oggi. Ma questo non esclude che ci possano essere persone o gruppi di persone che si sentano più a loro agio col *Catechismo* di san Pio X»[7].

3. IL MODELLO INTUITIVO-OGGETTIVO

3.1. L'intuizione come indice di conoscenza concreta

La catechesi, come forma di insegnamento dei contenuti della fede cattolica – insegnamento per la vita e non solo sulla vita – deve saper incidere sulle ragioni esistenziali delle persone, cioè su quelle ragioni che le spingono a compiere azioni di un certo tipo, a costruire la loro vita quotidiana in un determinato modo; non tanto a conoscerne l'universale ed astratto significato. Per questo, anche se il declino del *Catechismo* di Pio X culmina con l'epoca del Concilio Vaticano II, i limiti di una catechesi troppo focalizzata sull'imparare mnemonicamente una dottrina codificata in domande e risposte erano già ben evidenti ad alcuni catechisti/pedagogisti nella prima parte del secolo. In particolare a due sacerdoti: il bresciano Lorenzo Pavanelli e il cremonese Luigi Vigna. A loro si deve la formulazione per l'Italia di quello che nella storia della catechesi è chiamato il modello intuitivo-oggettivo.

Per spiegare in che cosa consiste tale modello, è utile leggere le stesse parole con cui Lorenzo Pavanelli ne spiega il significato: «Il metodo intuitivo è il processo per condurre dal noto all'ignoto, dal concreto all'astratto, dal fatto alla morale del catechismo, gli alunni delle nostre scuole. La formula del catechismo che deve essere imparata a memoria, nel metodo intuitivo, non precede, quindi, ma segue lo svolgimento dal quale essa deve derivare come sintesi sicura, autorizzata dalla Chiesa stessa... L'intuizione, come vuole la pedagogia, è l'uso di tutti i mezzi di percezione che il fanciullo ha, dall'occhio all'udito, dal cuore al sentimento, al ricordo»[8].

3.2. Punti di forza del modello

Secondo i principi pedagogici del modello intuitivo, i fanciulli frequentano il catechismo non principalmente per avere cognizioni più o meno estese e profonde sulla dottrina cattolica. Scopo dell'apprendimento catechetico è, piut-

tosto, far intuire loro in che modo le conoscenze della fede li possano aiutare ad orientare la vita, al fine di tradurre in atto ciò che apprendono. Il tipo di apprendimento perseguito dal modello intuitivo è una *forma di conoscenza per la pratica*, mirante non al "sapere per conoscere" ma al "sapere per agire". In questo senso, il metodo intuitivo cerca di far leva sulle ragioni di vita collegate alla fede.

Inoltre, è un metodo che considera gli allievi nella loro globalità di persone e non solo per ciò che hanno nella testa. Esso promuove, quindi, un'attenzione specifica a tutti quegli aspetti della persona che non sono cognitivi. L'intuizione è, infatti, una forma di acquisizione del sapere che fa appello a tutte le dimensioni dell'essere della persona, non solo a quelle intellettive. È un "osservare con stupore" la realtà (lat. *intueri*), con tutti i mezzi percettivi a nostra disposizione. A questo proposito, come abbiamo già ricordato, Pavanelli scrive che l'intuizione, utilizza tutti i mezzi di percezione del fanciullo che vanno anche «dalla narrazione viva del maestro al lavoro scritto del discepolo, dall'immagine alla tavola nera, dal fatto alla realtà tangibile degli oggetti e dei luoghi»[9].

«Il tipo di apprendimento perseguito dal modello intuitivo è una forma di conoscenza per la pratica, mirante non al "sapere per conoscere" ma al "sapere per agire"». (L. Pavanelli)

Dalla definizione teologico-pedagogica di questo metodo e a partire da un Congresso Catechistico promosso nella diocesi di Brescia nel 1912 – congresso durante il quale Pavanelli e Vigna furono due dei maggiori protagonisti – si strutturerà anche in Italia un modo "scolastico" di fare catechesi, con tanto di catechisti preparati (sia dottrinalmente sia pedagogicamente), di testi da utilizzare nelle diverse fasce di età degli "alunni" e di programmi da perseguire. E sarà un modello storicamente fortunato, tanto che ancora oggi è utilizzato in molte diocesi italiane.

3.3. Limiti del modello

Anche questo modello ha dei limiti, soprattutto di ordine pedagogico. Anzitutto, il perno del modello è il catechista, il maestro che abilmente insegna. Perciò stesso, pur avendo riabilitato le capacità extra-cognitive dell'alunno, quest'ultimo si pone per lo più, all'interno della relazione di apprendimento catechetico, in una posizione di passività. Chi insegna è il catechista, chi apprende è il fanciullo.

Tuttavia, se lo scopo del modello è far intuire ad ogni catechizzando le ragioni vitali per cui lui stesso possa decidersi ad aderire al Vangelo, come potrà costui *sentirle davvero come personali* se la sua posizione nella relazione di apprendimento è ancora una volta – come nel modello astratto-deduttivo – di pura ricezione di un sapere che non dipende da lui? Per favorire personali ragioni di adesione al Vangelo, infatti, non basta far intuire come esse possano essere collegate alla dottrina dentro una qualche esistenza. Serve che ognuno scopra creativamente e personalmente il suo modo di applicare ciò che la dottrina insegna all'esperienza di vita. Per esempio, non conta solo che i motivi per cui vado a Messa siano coerenti con la dottrina cattolica. Conta, soprattutto, che io abbia intuito, grazie alla catechesi frequentata, i motivi per cui io mi convinca andarci.

In secondo luogo, alcune derive interpretative collegate a questo modello (soprattutto in area francese), giungono a immaginare la catechesi come una pura esperienza di relazione di ordine affettivo-emotivo, sulla scia di una sorta di "sentimentalismo fideistico". Bisogna allora notare che la fede cristiana, da quando esiste, ha sempre ricercato le "ragioni" per comunicarsi nella catechesi. Il discorso di san Paolo all'Areopago di Atene ne è un esempio. Affermare che la fede coinvolge tutta la persona è dichiarare che una persona può aderire a Cristo anche in virtù di ciò che pensa ragionevolmente e non solo di ciò che sente intuitivamente. La fede cristiana è una fede per "cuori pensanti", che va trasmessa dentro relazioni in cui si esercita un "amore pensoso", come soleva affermare don Bosco, cioè capace di mostrare le ragioni per cui vale la pena amare in Cristo i fratelli.

La relazione educativa in cui la catechesi avviene, è – come la dottrina stessa insegna – un miracolo: opera dell'azione dello Spirito Santo.

In definitiva, il modello intuitivo-oggettivo, con il puntare troppo l'attenzione sul catechista e sul suo carisma educativo, conduce erroneamente a credere che un buon catechista sia tale in virtù del numero di persone che riesce ad "adeguare" alla dottrina. Tuttavia, la relazione educativa in cui la catechesi avviene, è – come la dottrina stessa insegna – un miracolo: opera dell'azione dello Spirito Santo, l'unico in forza del quale una persona può dire che Gesù Cristo è suo Signore, in una storia di relazione in cui ci comunichiamo il senso delle nostre vite amandoci vicendevolmente. Il Signore – ce lo ha assicurato – si fa presente dove sono due o tre riuniti nel suo nome e non dove il catechista diventa un "famoso" da seguire e a cui affidarsi senza alcuna ragione.

4. IL MODELLO RELAZIONALE-COMUNICATIVO

Questo terzo modello è da pensare in riferimento anzitutto ad alcuni fondamentali orientamenti catechetici che sono stati ampiamente accolti dai documenti magisteriali dopo il Concilio Vaticano II, e che hanno trovato una sintesi compiuta in un autorevole documento pontificio già citato in precedenza: il *Direttorio Generale per la Catechesi* del 1997 (DGC)[10]. Più che di un vero e proprio modello di apprendimento, questo terzo rappresenta un *contesto* entro cui la catechesi è pensata. Il contesto comunicativo-relazionale si fonda su tre assunti fondamentali collegati l'uno al compito della catechesi, l'altro al ruolo dell'educatore e l'ultimo al ruolo dei soggetti catechizzati.

4.1. Il compito della catechesi: favorire l'accoglienza del dono di Dio in un contesto relazionale

«La catechesi, in quanto comunicazione della divina rivelazione, si ispira radicalmente alla pedagogia di Dio come si dispiega in Cristo e nella Chiesa...», di conseguenza «valorizza l'esperienza comunitaria della fede, come è propria del popolo di Dio, della Chiesa» e «si radica nella relazione interpersonale...». «La comunità cristiana è l'origine, il luogo e la meta della catechesi. È sempre dalla comunità cristiana che nasce l'annunzio del Vangelo, che invita

gli uomini e le donne a convertirsi e a seguire Cristo»[11].

«Compito della catechesi è di rendere le persone attente alle loro più importanti esperienze, di aiutarle a giudicare alla luce del Vangelo le domande e i bisogni che ne scaturiscono, di educarle ad una nuova impostazione della vita. In questo modo la persona sarà capace di comportarsi attivamente e responsabilmente di fronte al dono di Dio»[12].

Compito della catechesi non è soltanto sviluppare il sapere della dottrina (astratto-deduttivo, "cognitivo") o far intuire come la vita possa collegarsi alla dottrina (intuitivo-oggettivo, "etico"). Compito della catechesi è rendere la persona capace di agire liberamente e responsabilmente, per mezzo dello Spirito Santo, davanti al dono di Dio che ha ricevuto nel Cristo crocifisso e risorto.

Il modello comunicativo e relazionale si preoccupa che il cammino di catechesi avvenga all'interno di un contesto relazionale e comunitario.

Una condizione previa perché questo possa avvenire è che il catechizzando percepisca di essere accolto per quello che è, di essere ascoltato e amato. È necessario che si stabiliscano tra lui, il catechista e gli altri catechizzandi delle relazioni educative significative, umanamente arricchenti, all'insegna dell'autenticità e della ricerca della verità sulla vita; relazioni che rispondano, quindi, ai bisogni di riconoscimento di ciascuno come "essere umano amato", dentro la logica d'amore propria del Vangelo. In questo senso, il modello comunicativo-relazionale si preoccupa prima che dell'istanza pedagogico-educativa in quanto tale, di assicurare, in altri termini, che il cammino di catechesi avvenga all'interno di un *contesto relazionale/comunitario*. La *comunicazione della fede* non può infatti prescindere dallo spessore antropologico dei rapporti umani in cui essa si dispiega.

4.2. Ruolo del catechista: mediare la comunicazione tra le persone e il mistero di Dio

«Nessuna metodologia, per quanto sperimentata, dispensa dalla persona stessa del catechista in ogni fase del processo di catechesi. Il carisma datogli dallo Spirito, una solida spiritualità, una trasparente testimonianza di vita costituiscono l'anima di ogni metodo e soltanto le proprie qualità umane e cristiane garantiscono il buon uso dei testi e di altri strumenti di lavoro. *Il catechista è intrinsecamente un mediatore che facilita la comunicazione tra le persone e il mistero di Dio e dei soggetti fra loro e con la comunità*»[13].

La persona del catechista è di fondamentale importanza, ma non tanto perché lui sia il protagonista della relazione catechetica. Piuttosto, con l'aiuto dello Spirito Santo – Spirito di Intelligenza e Sapienza –, egli si fa mediatore di una relazione che non è fra lui e i suoi catechizzandi, ma fra il Dio di Gesù Cristo, lui stesso e coloro con cui è chiamato ad insegnare/apprendere il contenuto della fede ecclesiale.

Un buon catechista è tale non se è un insegnante perfetto o un erudito della dottrina. In effetti, dentro un contesto di relazione catechetica così pensato egli vive una sorta di "paradosso esistenziale". Un catechista appare tale proprio perché lo si scopre fallibile e peccatore dentro una relazione in cui egli testimonia di un Vangelo che supera ogni esi-

stenza. La vita di un catechista non può essere interpretata (né mai può essere di fatto) come un'espressione perfetta della sequela a Cristo. La vita del catechista rappresenta, dentro la relazione catechetica, una sorta di "segnale esperienziale": anch'egli è e rimane solamente un discepolo del Dio in cui crede. Un buon catechista è in grado con le sue parole, in ciò che sa e in ciò che sceglie di compiere mano a mano nella sua vita, di far *intra*-vedere (*intra*, cioè dentro una relazione d'amore) dove, come e quando Cristo si rende presente nella sua vita, senza pretendere di esaurire Cristo stesso dentro i confini della sua singolare e limitata esistenza.

«La partecipazione attiva di quanti sono catechizzati al loro processo formativo è pienamente conforme all'economia della rivelazione».

4.3. Il ruolo dei soggetti catechizzati

«La partecipazione attiva di quanti sono catechizzati al loro processo formativo è pienamente conforme, non soltanto alla genuina comunicazione umana, ma specificamente all'economia della rivelazione e della salvezza. Infatti nello stato ordinario della vita cristiana, i credenti sono chiamati a rispondere attivamente, singolarmente e in gruppo al dono di Dio»[14].

All'interno della relazione educativa catechistica i catechizzandi non sono spettatori passivi ma protagonisti attivi di ciò che accade. Questo – viene detto sopra – è in piena conformità sia con le esigenze proprie della comunicazione umana sia con l'economia della Rivelazione e della salvezza. Cioè: il modo con cui Cristo ci ha rivelato di essere Dio e come possiamo salvarci grazie a Lui è in sintonia profonda con tutto ciò che siamo come persone umane. Egli non è un Dio che si è imposto alla nostra ragione e alla nostra libertà, ma un Dio che si propone perché ci fidiamo liberamente e ragionevolmente di Lui. Non è un Dio da servire come schiavi, ma da amare come facciamo con gli amici. Un Dio che non chiede obblighi di presenza e frequenza in determinati luoghi, ma alla cui presenza si desidera stare senza perdere alcuna occasione propizia di vita. Un Dio il cui messaggio non va imparato a memoria ed applicato con scrupolo ma del cui messaggio si sceglie creativamente di far memoria in parole e opere, là dove siamo, in Spirito e Verità.

4.4. Peculiarità del modello in ottica pedagogico-catechetica

Il modello comunicativo-relazionale privilegia il legame di reciprocità fra testimonianza di vita in ciò che si crede e conoscenza di ciò che si è creduto. A differenza dei due metodi precedenti il metodo relazionale-comunicativo non è la via verso un traguardo (sia esso il sapere la dottrina o adeguare intuitivamente la vita alla dottrina), ma *la via che è il traguardo stesso* (vivere fidandosi e affidandosi a Cristo dentro relazioni d'amore). Il traguardo di questo modello è, dunque, la sua stessa applicazione, perché applicarlo significa insegnare automaticamente quel messaggio che vuole essere annunciato. È il modo che comunica immediatamente quella relazione (fra Dio, sé e i fratelli) che si intende insegnare. Di conseguenza, compito della catechesi come azione pastorale è trovare modi e tempi per applicarlo al meglio e con creatività in contesti di vita sempre differenti fra loro.

In un contesto scristianizzato come il nostro, in cui la fede dei catechizzandi non può essere più data per scontata, *l'assunzione di un modello relazionale-comunicativo non può essere considerata "opzionale"*. Qui non si tratta più, in senso stretto, di "fare catechesi", dal momento che la catechesi suppone un'accoglienza previa della fede da parte dei destinatari. Qui si tratta di un "primo annuncio" (nel caso di adulti, possiamo parlare di un "secondo annuncio", perché generalmente hanno partecipato al "catechismo" durante l'infanzia, ma poi si sono allontanati dalla vita comunitaria cristiana). Non si tratta soltanto di approfondire una fede che c'è già, ma di suscitarla dove non c'è affatto o dove è stata obliata, mostrando anzitutto il "fascino" di una fede "in atto" nella testimonianza dei catechisti, nel loro stile di vita e nella qualità delle relazioni che sanno istaurare tra di loro e con i catechizzandi.

5. CONCLUSIONE

La bontà del contesto relazionale-comunicaticvo appare oggi evidente se si osserva dall'alto la storia della catechesi del '900. Non è forse vero che il sapere sulla vita cristiana è sempre passato dentro relazioni umane di un certo tipo, capaci di comunicare la verità dei contenuti della fede in Cristo *dall'interno* di tali relazioni? Per ogni credente, i "contenuti" della fede cristiana sono tali in quanto ragionevolmente accolti dentro una relazione d'amore e di benevolenza con chi li testimonia.

D'altro canto, occorre anche precisare che il modello relazionale-comunicativo non concerne soltanto "l'incontro di catechismo", ossia i momenti di catechesi settimanale formalmente intesi, come se trovassimo soltanto in tali circostanze le situazioni relazionali privilegiate per trasmettere la fede cristiana. In realtà, alla luce di un tale modello, ogni situazione di relazione in cui un cristiano si trova a vivere, a contatto con qualsiasi persona che incontra, può diventare veicolo di reciproca testimonianza della fede in Cristo. Ogni situazione di vita relazionale è, per un cristiano, una potenziale relazione catechetica.

Infine, in ottica pedagogico-educativa, il modello relazionale comunicativo rappresenta il contesto vitale in cui il sapere della dottrina (che sta a cuore al modello astratto-deduttivo) e la dottrina vissuta (che sta a cuore al modello intuitivo-oggettivo) trovano creativa e personale sintesi. In tal senso, un recente film che pone in rilievo molte problematicità sulla dimensione relazionale-comunicativa della catechesi è il recente *Corpo celeste*, di Alice Rohrwacher (2011, *Cinecittà Luce*). In questa pellicola, dai toni provocatori e disincantati, la catechesi è vissuta in un contesto di relazione che non sembra avere i connotati qui velocemente pennellati. In un certo senso, dentro questo racconto filmico è narrata

Ogni situazione di relazione in cui un cristiano si trova a vivere, a contatto con qualsiasi persona che incontra, può diventare veicolo di reciproca testimonianza della fede in Cristo.

un'esperienza di relazione che poco a che vedere con ciò che qui abbiamo scritto. E che pure – il regista ci vede bene dietro l'obiettivo – esiste ed è reale in molte parti d'Italia. Invitiamo tutti coloro che hanno avuto la pazienza di leggere queste righe a guardare la pellicola in un *cineforum* di formazione per catechisti.

[1] Cf A. LÄPPLE, *Breve storia della catechesi*, Brescia, Queriniana 1985.

[2] Cf in particolare 1Cor 14,19 e Gal 6,6. Talora si evidenzia come, dal punto di vista etimologico, il verbo *katecheo*, che fa riferimento *in primis* ad un "insegnamento/istruzione orale", può essere accostato anche al significato di "fare eco", "far risuonare" (*kataechein*) nel vissuto della persona una Parola *già* accolta grazie al primo annuncio.

[3] Il *Direttorio Generale per la Catechesi* (1997) ricorda che la catechesi è un «momento prioritario dell'evangelizzazione» (n. 6). Prioritario significa che, in un certo senso, la Chiesa persegue la sua missione evangelizzatrice anzitutto quando "insegna" il contenuto della sua fede.

[4] Pensiamo, ad es., a quello straordinario catecheta ed evangelizzatore che è Agostino d'Ippona. Come lui stesso ci fa sapere, gli è stato necessario un sant'Ambrogio con cui leggere e imparare a interpretare le Scritture per poter aderire alla fede cristiana. Come si apprende leggendo le sue *Confessioni,* la prima lettura della Bibbia da parte di sant'Agostino fu un vero e proprio fallimento sotto il profilocatechetico. Ma non tanto per il contenuto di cui era venuto a conoscenza (definito "misterioso" ed "incapace di reggere il confronto" con le opere di Cicerone), quanto piuttosto perché – come egli stesso afferma – «disdegnavo di farmi piccolo e, gonfio di vanità, mi facevo grande» (Libro II, cap. 5). Sarà con il leggere ed ascoltare le lettere di san Paolo nel contesto del legame di amicizia con sant'Ambrogio che Agostino imparerà l'arte esistenziale dell'umiltà, l'unica che consente di intendere il vero e prezioso messaggio contenuto nelle Scritture (cf ancora *Confessioni*, Libro VII, cap. 21).

[5] Catechismo di Pio X, *La dottrina cristiana*, domande 1-3.

[6] Ricordiamo che, in prospettiva teologica, mentre la *fides quae creditur* è "la fede che si crede", cioè quello si conosce in quanto lo si crede per fede, la *"fides qua creditur"* è invece "la fede per cui si crede", cioè l'insieme dei motivi (non solo conoscitivi) che spingono una persona ad aderire alla fede che professa.

[7] In verità, è da notare che lo schema catechistico "deduttivo-astratto", declinato sotto forma di "domanda-risposta", è stato ripreso nel *Compendio* del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2005) pubblicato appunto da papa Benedetto XVI. Forse oggi – come al tempo si san Pio X – molto di ciò che la Chiesa annuncia nella società dell'informazione di massa è molto spesso pressoché ignorato, soprattutto da coloro che si dichiarano cattolici solo perché sono stati educati per tradizione a definirsi tali.

[8] L. PAVANELLI, *Programma e metodo catechistico*, in *Il Catechista Cattolico* 8 (1916) 159.

[9] Ibidem.

[10] Il *Direttorio* si propone di illustrare in che modo la catechesi possa far tesoro delle conquiste teologico-pastorali del Concilio Vaticano II. Va ricordato che il DGC è ampiamente debitore, rispetto ad alcuni di questi orientamenti, al *Documento base* della catechesi italiana: *Il Rinnovamento della catechesi* (1970).

[11] DGC 143, 254.

[12] DGC 152a.

[13] DGC 156.

[14] DGC 160.

NOVITÀ

CARMELO SCIUTO

SEMINIAMO LA SPERANZA

Una catechesi con gli adulti. Riflessioni e schede per i gruppi

Il sussidio si propone di aiutare gli adulti a riappropriarsi del dono della loro fede, anche attraverso l'approfondimento diretto dei temi tratti dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* e dal Catechismo degli adulti *La Verità vi farà liberi.* Un testo che contribuisce al rilancio della formazione cristiana degli adulti.

Pagine 102. € 9,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 333/3 - 10142 TORINO
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

Giuseppe Alcamo

EVANGELIZZARE ED EDUCARE: UN "INTRECCIO FECONDO"

1. INTRODUZIONE: UN BINOMIO ANTICO CHE È SFIDA E GRAZIA

1.1. Un binomio antico nella vita della Chiesa

Non è difficile dimostrare che la storia bimillenaria della Chiesa è un intreccio di evangelizzazione e di educazione, perché annunciare la persona di Cristo, vero Dio e vero uomo, significa portare a pienezza l'uomo e quindi creare cultura e civiltà. Per la Chiesa, la fede annunciata e testimoniata è la proposta di una sequela che cambia l'uomo e lo rende ancora più umano, aiutandolo a ritrovare la strada per essere se stesso e vivere bene, superando ogni dualismo fra ciò che è umano e ciò che è cristiano. Educare, nelle molteplici forme che storicamente ha assunto, per la Chiesa è stato un fatto quotidiano e continuo, una missione a lei congeniale, un compito svolto con naturalezza e senza pretese; basta fare riferimento, anche solo implicito, all'ininterrotta tradizione di direzione spirituale.

Se tutto questo nella prassi ecclesiale è un fatto evidente, nella riflessione pastorale e catechetica, a partire dall'evento Concilio, siamo stati più propensi a coniugare evangelizzazione e catechesi, come due momenti distinti ma legati del servizio alla Parola. Oggi, quindi, suona un po' nuovo e forse un po' strano iniziare a coniugare la relazione che vige tra evangelizzare ed educare; nella riflessione catechetica e pastorale l'educazione veniva considerata come una conseguenza logica ma indiretta di una prassi evangelizzante e catechistica, che ha altre finalità e si pone altri obiettivi.

La storia bimillenaria della Chiesa è un intreccio di evangelizzazione e di educazione, perché annunciare Cristo significa portare a pienezza l'uomo.

1.2. La riproposizione attuale del binomio

L'invito a declinare la relazione che vige tra evangelizzazione ed educazione viene dagli *Orientamenti* pastorali che i vescovi italiani hanno offerto per il decennio in corso; anche se non bisogna dimenticare che i nostri vescovi sono stati preceduti e quasi indirizzati a porsi in questa prospettiva dal limpido ed incisivo magistero di Benedetto XVI che si pone dentro la Chiesa come un vero educatore, puntuale ed esigente, attento a tutti i flussi culturali e pronto a dare precise indicazioni; un vero timoniere che, con voce pacata ma ferma e decisa, indica la rotta da seguire per vivere oggi la duplice fedeltà a Dio e all'uomo, le due facce dell'unica medaglia.

Questo invito può essere colto come una responsabilità e una grazia; una responsabilità perché se educare non è mai stato facile, oggi, nella realtà complessa, spesso contraddittoria, della cultura e della società, per la Chiesa è una sfida da accogliere e da portare avanti; una grazia perché come Chiesa siamo costretti a «comunicare il Vangelo in un mondo che cambia», e imparare a declinarlo nella dimensione specifica dell'educazione.

Un annuncio, quello evangelico, che si pone in rottura con quanto di storcente e di iniquo la società offre, ma anche annuncio di accoglienza e di valorizzazione di tutto ciò che di buono e di bello è presente nel mondo di oggi; declinare l'evangelizzazione in termini educativi per la Chiesa significa assume la stessa prospettiva di Gesù che dice con autorevolezza: vi è stato detto... ma io vi dico... in verità, in verità io vi dico...

2. IL RIFERIMENTO: CRISTO EDUCATORE

Per Gesù educare significa completare quanto per la durezza del cuore dell'uomo non era stato possibile fare prima, ma anche affermare qualcosa di inedito e di sorprendente che l'uomo da solo non avrebbe potuto mai acquisire; completare o dare nuova luce alla vita dell'uomo richiede un percorso di crescita e di maturazione che per l'evangelista Marco è come una nuova creazione: «Allora prese il cieco per mano, lo condusse fuori dal villaggio e, dopo avergli messo della saliva sugli occhi, gli impose le mani e gli chiese: "Vedi qualcosa?". Quello, alzando gli occhi, diceva: "Vedo la gente, perché vedo come degli alberi che camminano". Allora gli impose di nuovo le mani sugli occhi ed egli ci vide chiaramente, fu guarito e da lontano vedeva distintamente ogni cosa» (Mc 8,23-25).

Giovanni, nel racconto del cieco nato del capitolo nono, per affermare questa forma di nuova creazione, oltre alla saliva aggiunge la terra e descrive le diverse reazioni che seguono al dono della luce; l'Apostolo amato dice alla Chiesa che di fronte all'azione

Di fronte all'azione educativa del Maestro tutti devono prendere posizione; e non sempre quest'azione liberante viene accolta con atteggiamento positivo, perché esige un cuore libero.

educativa del Maestro tutti devono prendere posizione; e non sempre quest'azione liberante viene accolta con atteggiamento positivo, perché esige un cuore libero.

3. GLI ELEMENTI IN GIOCO NEL BINOMIO

In altri termini, oggi i vescovi ci chiedono che la prospettiva catechetico/pastorale dell'annuncio del Vangelo si confronti con la prospettiva antropologico/pedagogica e metta a tema quale immagine di uomo la Chiesa con l'annuncio del Vangelo vuole promuovere, quale qualità di vita vuole offrire la speranza evangelica, quale pedagogia si assume con la logica della sequela.

Il contesto ampio che i vescovi tengono presente per gli *Orientamenti* è quello della storia della salvezza, dove emerge Dio che educa il suo popolo; la guida educativa di Dio si è fatta visibile e raggiunge in Gesù Cristo il suo punto vertice. Prendendo a modello due Padri della Chiesa, Agostino e Clemente Alessandrino, i vescovi documentano la consapevolezza storica della Chiesa e invitano a porsi nell'atteggiamento del discepolo che accoglie Gesù come unico educatore.

Il focus che fa luce sulla esperienza viva della Chiesa è Cristo; questa esperienza viene offerta come testimonianza credibile, che può mettere ordine alla vita e far maturare le domande che inquietano il cuore dell'uomo. Questa bella e gioiosa esperienza viene offerta con libertà e gratuità; consapevole, la Chiesa, che non è possibile nessuna relazione educativa al di fuori della libertà e della gratuità.

4. PER UNA CHIARIFICAZIONE TERMINOLOGICA

Prima di inoltrarmi a descrivere gli elementi di questo fecondo intreccio tra evangelizzazione ed educazione, reputo necessaria una forma di *explicatio terminorum*, perché i tre termini costantemente in uso negli ambienti ecclesiali – evangelizzare, catechizzare ed educare – non sempre vengono colti in modo univoco e non possono essere contrapposti e forse nemmeno scissi.

4.1. Evangelizzazione

Il termine "*evangelizzazione*" non ha mai avuto un significato facilmente circoscrivibile; già nel Nuovo Testamento appare la fluttuazione di significato del verbo evangelizzare: a volte indica la proclamazione del kerigma in senso stretto, altre volte indica tutta l'attività della Chiesa apostolica. In genere, la totalità della vita della Chiesa che si pone in rottura con gli idoli e con la prassi del popolo ebraico viene identificata come evangelizzazione.

Paolo dirà ai Corinzi: «Per me evangelizzare non è un titolo di gloria ma un dovere. Guai a me se non predicassi il Vangelo» (1Cor 9,16); l'annuncio e la trasmissione del Vangelo è un evento così grande e così pieno di speranza e di libertà che bisogna farlo conoscere a tutti

gli uomini, perché riguarda tutti personalmente e risponde alle attese più profonde dell'uomo, quali la pace, la gioia, la fraternità, l'amore, la vita.

Evangelizzare è appunto far conoscere, nel senso di annunciare, predicare, far risuonare, proclamare, testimoniare, questo evento fondamentale in cui Dio interviene nel mondo per salvare l'uomo e mettere le basi di una nuova umanità, alla quale tutti gli esseri umani sono chiamati.

In un certo senso, si potrebbe dire che il termine evangelizzazione diventa sinonimo di "*missione della Chiesa*", cioè dell'intera funzione e finalità della Chiesa in riferimento ai fedeli e alla sua presenza nel mondo. L'evangelizzazione è una dimensione del credere: confessare la fede e rendere testimonianza; non si può credere senza evangelizzare; non si può evangelizzare senza credere; già il solo credere evangelizza.

Il termine evangelizzazione diventa sinonimo di "missione della Chiesa", cioè dell'intera funzione e finalità della Chiesa, in riferimento ai fedeli e alla sua presenza nel mondo.

Paolo VI precisa nella esortazione post-sinodale *Evangelii Nuntiandi* (EN) che «nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica, quale è quella della evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutilarla» (EN 17).

In tempi più recenti, alla fine del 2007, la Congregazione per la dottrina della fede emana una nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione, riproponendo il senso ampio della EN[1].

Si può dire che, a partire dal Concilio, la Chiesa italiana assume l'evangelizzazione come un compito urgente, come un'opzione pastorale prioritaria; oggi, dopo quasi cinquant'anni, nella Chiesa si preferisce parlare, per il mondo occidentale, di "*Primo annuncio*" e "*Nuova evangelizzazione*", per indicare sostanzialmente l'evangelizzazione di sempre, ma una evangelizzazione che non può più contare su un supporto di religiosità culturale, che non può più supporre la presenza della fede come fatto diffuso e strutturato.

Il presidente dei vescovi italiani, il card. Angelo Bagnasco, nella prolusione al convegno del progetto culturale della Chiesa italiana, a proposito della nuova evangelizzazione e citando i *Lineamenta* del prossimo sinodo sulla *Nuova evangelizzazione*, ha detto: «Consapevole che in molti Paesi di antica cristianità la fede non va più presupposta ma suscitata e coerentemente sostenuta, che cristiani non si nasce ma si diventa, e che la missione cristiana sta diventando questione culturale e antropologica più che geografica – le nuove terre da evangelizzare sono vicine e spesso contigue –, la Chiesa ha individuato come necessaria e urgente una stagione di nuova evangelizzazione perché la trasmissione della fede possa ritrovare fluidità e diventare frutto quotidiano di ogni vissuto cristiano. Tornando a dire "Gesù Cristo" come cuore del Vangelo, e del cristianesimo che dal Vangelo sgorga e prende forma, poiché "il Vangelo non è un sistema di articoli di fede e di precetti morali, e ancor meno un programma politico, bensì una persona: Gesù Cristo come Parola definitiva di Dio, fatta uomo... L'obiettivo della trasmissione della fede è dunque la realizzazione di

questo incontro con Gesù Cristo, nello Spirito, per giungere a fare esperienza del Padre suo e nostro"»[2].

4.2. Catechesi

Con il termine "*catechesi*" si esprime una particolare azione evangelizzatrice della Chiesa, che è rivolta a tutti coloro che hanno accolto il dono della fede e desiderano essere iniziati a viverla in pienezza; il *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC) afferma che il termine catechesi ha subìto una evoluzione semantica durante i venti secoli di storia della Chiesa; tenendo presenti il magistero conciliare e post-conciliare, soprattutto *Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae* e *Redemptoris Missio*, viene data questa definizione di catechesi: «La catechesi, per parte sua, trasmette i fatti e le parole della Rivelazione: deve proclamarli e narrarli e, nello stesso tempo, chiarire i profondi misteri che essi racchiudono. Inoltre, essendo la Rivelazione fonte di luce per la persona umana, la catechesi non solo ricorda le meraviglie di Dio operate nel passato, ma, alla luce della stessa Rivelazione, interpreta i segni dei tempi e la vita presente degli uomini e delle donne, giacché in essi si realizza il disegno di Dio per la salvezza del mondo» (DGC 39).

Devo precisare che quanto afferma il DGC, che oggi è un dato acquisito, è una riscoperta che la Chiesa ha fatto a partire dal Concilio Vaticano II, perché la storia della catechesi ci testimonia che la logica precettistica e nozionistica, la visione puerile e dottrinale per diversi secoli sono state preponderanti e quasi esclusive.

Nella *Gravissimum Educationis* (GE), i Padri conciliari indicano la catechesi come la prima forma di educazione che la Chiesa è chiamata a dare; testualmente si dice che la catechesi è «il primo mezzo» proprio della Chiesa, per assolvere al suo compito educativo (cf GE 4).

4.3. Educazione

Per definire cosa si intende per "*educazione*", faccio riferimento agli *Orientamenti* pastorali del 2010-2020 *Educare alla vita buona del Vangelo*, dove, in verità, non si mira a dare una definizione completa del termine, ma ad indicare in che senso per la Chiesa educare oggi costituisce una sfida. I vescovi non intendono offrire una nuova teoria educativa, ma invitare la Chiesa che vive in Italia a verificare, in questo quinto decennio postconciliare, la qualità della sua azione in favore dell'uomo, in quanto uomo.

Gli *Orientamenti*, più che elaborare teorie sull'educazione, intendono provocare le Chiese locali a scendere sempre più nel concreto della prassi educativa e dare maggiore consapevolezza a tutti gli operatori pastorali, a partire dal ministero ordinato, della missione educativa che li attende e di cui tutti gli uomini hanno diritto. La prospettiva degli *Orientamenti* credo sia quella di offrire una sintesi di sapienza educativa, per stimolare l'intelligenza dei cristiani e porla a servizio della prassi. In altri termini, il piano decennale della CEI intende riqualificare la vita ordinaria delle comunità ecclesiali,

Gli Orientamenti *della CEI sull'educazione, più che elaborare teorie sull'educazione, intendono provocare le Chiese locali a scendere sempre più nel concreto della prassi educativa.*

facendo riflettere sul ruolo educativo che sono chiamate ad avere oggi, in un mondo che cambia.

Negli *Orientamenti* i vescovi affermano che l'azione educativa si rivolge alla persona concreta, nella totalità della sua vita, dentro il suo contesto storico e culturale. Costatano, inoltre, che nella cultura contemporanea non viene favorita l'integrazione delle dimensioni costitutive della persona: razionalità, affettività, corporeità e spiritualità. Osservano, ancora, che i vari processi educativi tendono a relegare gli affetti e le relazioni in una sfera impersonale e istintiva. Annotano anche che tutto ciò che piace in un determinato momento diventa esigenza da assecondare e automaticamente buona. Questa visione dell'uomo ha ripercussioni sui modelli educativi, per cui si confonde l'educare con l'acquisire delle competenze professionali e delle tecniche funzionali: l'educare è concepito come semplice didattica e non trasmissione di stili di vita.

Un vero processo educativo, però, non può limitarsi alla sfera dell'istruzione, alla trasmissione di notizie e di conoscenze strumentali sul "come" delle cose; non può essere nemmeno un semplice "addestramento", per l'assunzione di comportamenti socialmente accettabili. Un vero processo educativo investe, coinvolge e integra la totalità della vita delle persone, dalla sfera affettiva a quella cognitiva, dagli atteggiamenti ai comportamenti. Un vero processo educativo inizia alla relazione buona e familiare, all'accoglienza affettuosa e alla fiducia reciproca, all'ascolto rispettoso e attento.

Scrivono i vescovi italiani: «Una vera relazione educativa richiede l'armonia e la reciproca fecondazione tra sfera razionale e mondo affettivo, tra intelligenza e sensibilità, tra mente, cuore e spirito. La persona viene così orientata verso il senso globale di se stessa e della realtà, e verso l'esperienza liberante della continua ricerca della verità, dell'adesione al bene e della contemplazione della bellezza» (*Educare alla vita buona del Vangelo* 13).

5. LA FECONDITÀ DELL'INTRECCIO EVANGELIZZAZIONE-EDUCAZIONE

Quale educazione, dunque, intende promuovere la Chiesa con la sua azione evangelizzatrice e con la sua catechesi? In altri termini, quale fecondità scaturisce dall'abbraccio tra l'evangelizzare e l'educare? Quale progetto educativo è possibile strutturare a partire dal Vangelo?

5.1. La dimensione personale della educazione e dell'evangelizzazione

Mi piace rispondere a queste domande riportando una citazione di un articolo di Galantino e Matteo su *Rassegna di Teologia*: «Un'educazione che suscita e riconosce il desiderio, che non difetta del coraggio della proposta, che conosce il gusto e la sfida della pazienza, della gradualità, della reciprocità, che non si arrende lungo il cammino, ma perseverando continuamente apre spazi d'amore, ripetendo nei gesti oltre che con le parole: Tu mi interessi. Per Gesù, insomma, l'altro esiste. È persona. È latore di domande e di desideri. Non si riduce, il suo incontro, a fugace contatto o a transitorio scambio di opinioni. Per Gesù l'altro è persona, che cerca ragioni di vita, sentieri non interrotti verso quella suprema dignità che abita ogni umano: l'essere degno di Dio; una dignità scoperta in sé che illumina anche il rapporto con ogni altro essere umano. Su

questo sfondo si delinea la direttrice fondamentale della passione educatrice che la Chiesa da sempre esprime e che oggi è chiamata a verificare con maggiore consapevolezza e senso critico, non solo in relazione al mutato contesto culturale ma anche in piena ispirazione all'agire stesso di Gesù»[3].

Educare vuol dire, dunque, aiutare un uomo a diventare uomo, trasmettendo, comunicando e testimoniando in modo credibile ed efficace, ragioni per vivere, in maniera significativa; renderlo consapevole della ricchezza delle sue possibilità e del bisogno che il mondo ha della sua presenza.

5.2. La dimensione comunitaria

In questo processo educativo la dimensione personale interagisce con la dimensione comunitaria, perché non è possibile maturare da soli; scrive C.M. Martini nella famosa lettera *Dio educa il suo popolo*: «Dicendo che Dio educa il suo popolo si vuol dire che Dio è educatore di ciascuno di noi, di ogni uomo e di ogni donna che vengono in questo mondo, ma sempre nel quadro di un cammino di popolo, di una comunità di credenti; Dio educa un popolo nel suo insieme, con attenzione privilegiata verso il cammino di ciascuno»[4].

5.3. La sfida della educazione-evangelizzazione

Per la Chiesa educare vuol dire affinare l'udito e la vista dell'uomo per porlo in ascolto dell'inaudito, per permettergli di vedere oltre l'orizzonte; aprirlo ad una rinnovata fiducia che non si fonda sulle sue, o altrui, capacità, ma sulla presenza reale ed efficace di Dio nella sua vita; offrirgli un sano realismo che non lo schiaccia con le difficoltà del quotidiano, ma che lo stimola ad andare oltre per un progetto di vita che non è circoscritto al solo tempo presente.

La fecondità dell'intreccio tra evangelizzare ed educare è data dalla qualità di vita che l'uomo riesce a realizzare, dalla pienezza di vita che riesce a gustare, dall'armonia e dall'equilibrio esistenziale che il Vangelo permette di raggiungere, aprendo l'uomo al servizio, nella gratuità e nella libertà.

Con la sua azione educativa la Chiesa, ed in essa i singoli cristiani, fa continuamente la stessa esperienza del popolo ebraico nel deserto, vive da una parte la fatica e l'incertezza del cammino quotidiano, e dall'altra la sorpresa di essere guidata con mano sicura su sentieri inediti, a lei sconosciuti.

Porre il processo educativo in relazione all'evangelizzazione significa fare una scelta di metodo ben precisa, che specifica l'educazione come cristiana, in quanto si sceglie di riconoscere ed accogliere l'azione benefica di Cristo dentro la propria vita; si sceglie di porre a fondamento della propria azione una rinnovata fiducia sulla potenza educativa del Vangelo.

> *«Dicendo che Dio educa il suo popolo si vuol dire che Dio è educatore di ciascuno di noi, di ogni uomo e di ogni donna che vengono in questo mondo».* (Card. Martini)

Come affermavo quando ho descritto l'identità dell'evangelizzazione, oggi questo intreccio tra annuncio evangelico ed educazione non è più un processo immediato ed evidente, ma forse non lo è mai stato, per cui per la Chiesa è una sfida di autenticità e di significatività.

Una sfida di autenticità perché educare con il Vangelo è componente costitutiva dell'identità della Chiesa stessa; una sfida di significatività perché senza il Vangelo la Chiesa non ha motivo di esistere e non ha più niente da dire a nessuno.

Pongo la "sfida" non soltanto come qualcosa che proviene da fuori della vita della Chiesa, come un ostacolo esterno, provocato dalla cultura della postmodernità, da cui difendersi e verso cui combattere; bensì, anche, come qualcosa che proviene da dentro la complessa vita della Chiesa stessa, che rischia di perdersi dietro tante incombenze e strutture, che non riesce a liberarsi dall'accumulo di "ricchezze/povertà" che la sua lunga storia gli ha fatto ammassare.

5.4. Una Chiesa che educa e viene educata

In altri termini, la categoria "educazione" non interessa la Chiesa solo come colei che è chiamata ad educare il popolo di Dio, ma anche come colei che è educata da Dio e dal popolo di Dio. Attorno al processo educativo vi è un dinamismo di andata e di ritorno che rende tutti educatori ed educandi, come si nota molto bene nella famiglia con i genitori: il processo educativo messo in atto nei confronti dei figli trasforma anche i genitori e permette loro di comprendersi in modo diverso e di comprendere la vita da un'altra prospettiva, senza per questo confondere i ruoli e le responsabilità. Similmente, una Chiesa che si pone consapevolmente a servizio degli uomini, deve con altrettanta consapevolezza predisporsi a lasciarsi educare dagli uomini che educa.

Direbbe Martin Buber che ogni relazione è "reciprocità", perché cambia sia l'Io, sia il Tu[5]. La Chiesa che si rivolge ad un Tu per educarlo, di fatto viene contemporaneamente arricchita ed impoverita da questo Tu: mentre offre qualcosa di suo, da una parte è arricchita di tutto quello che il Tu già possiede di buono e di bello, dall'altra è impoverita dalla sua fragilità. Insomma, dentro ogni relazione avviene una metamorfosi di tutti i suoi membri e dopo ogni relazione nessuno è più come prima, ma tutti sono diversi e a tutti gli interlocutori è chiesto un cambiamento.

Ogni relazione è "reciprocità", perché cambia sia l'Io, sia il Tu. La Chiesa che si rivolge ad un Tu per educarlo, di fatto viene contemporaneamente arricchita ed impoverita da questo Tu.

Il cambiamento comporta la scelta di attuare una forma di rottura con un passato che non è in linea con quello che ho maturato e l'assunzione di un "novum" esistenziale che mi pone in una situazione più matura rispetto al passato; questo faticoso processo di liberazione e di arricchimento richiede sapienza ed intelligenza per non vivere in modo superficiale e imparare a non andare oltre, senza prima aver fatto tesoro della ricchezza delle esperienze acquisite.

La sfida educativa chiede alla Chiesa di ritornare o di restare in mezzo alle strade, tra la gente, di spogliarsi di tutto ciò che stride con l'autenticità evangelica, di eliminare le infrastrutture culturali e sociali che la distanziano dalla limpidezza del Vangelo e dalla quotidiana fatica del vivere degli uomini.

5.5. La possibilità del dolore

Questa è la vera sfida che, nell'intreccio tra evangelizzazione ed educazione, la Chiesa è chiamata ad assumere. Devo precisare che tutto questo, non può es-

sere semplicemente una scelta metodologica o una semplice tattica, ma una realtà che chiama in causa la qualità della fede ecclesiale che si sottopone al

La persona resta sempre un soggetto libero, con una libertà che è dono di Dio e a cui Dio stesso si sottomette, accettando il rischio del rifiuto e del peccato, e che la Chiesa non può non rispettare fino in fondo.

vaglio del confronto esistenziale, nella ricerca di un senso che, non escludendo il dolore, si pone la prospettiva di una felicità piena.

Non intendo fare riferimento solo alla dimensione fisica del dolore, causato dalle guerre, dalla cattiveria degli uomini o dalle malattie, che, comunque, interroga la Chiesa e le chiede conto del senso del suo annuncio; ma intendo fare riferimento, anche, a tutto quel dolore che nasce dal peccato, dal rifiuto della Parola, l'altra faccia dolorosa e drammatica della storia umana; inoltre, faccio riferimento, anche, al dolore del Maestro che vede allontanarsi triste quel "Tale" che non ha il coraggio di vendere tutto e di darlo ai poveri per seguirlo (cf Mt 19,16-26).

Nell'intreccio tra evangelizzazione ed educazione, l'esperienza dolorosa del rifiuto e del fallimento educativo non è una ipotetica supposizione, ma una possibilità storica molto facile da costatare; le rotture e le ricuciture, il peccato e la conversione, sono elementi che determinano e qualche volta condizionano in modo determinante la relazione educativa.

La persona resta sempre un soggetto libero, con una libertà che è dono di Dio e a cui Dio stesso si sottomette, accettando il rischio del rifiuto e del peccato, e che la Chiesa non può non rispettare fino in fondo. Se è vero che nessuno si educa da solo, è altrettanto vero che nessuno può essere educato contro la sua volontà: l'essere educati e l'educarsi sono reciprocamente inseparabili.

Una Chiesa dalla fede stantia e stanca, abitudinaria e scolorita non può affrontare questa sfida, perché non può reggere al confronto con le domande che il diffuso e articolato dolore degli uomini impone; solo una Chiesa dalla fede viva, capace, alla luce della croce, di non sfuggire al banco di prova del dolore e delle avversità può provocare ed aprire orizzonti nuovi per la missione educativa che il suo Maestro e Signore le ha affidato.

5.6. La forza dell'amore e il traguardo della santità

La forza interiore che spinge a non demordere dall'educare è l'amore con cui la Chiesa sperimenta di essere amata dal suo Signore; il modello kenotico

La forza interiore che spinge a non demordere dall'educare è l'amore con cui la Chiesa sperimenta di essere amata dal suo Signore.

che Cristo continua a realizzare è vivo ed attuale nell'intrecciarsi di una relazione che è contemporaneamente evangelizzazione ed educazione; annuncio

gioioso di vita piena e percorso graduale, progressivo e mai pienamente compiuto; proposta libera di pienezza di vita ma anche consapevolezza che il percorso per tutti non è lineare e pacifico e che chiede sapienza e prudenza perché conosce ripensamenti, titubanze, tradimenti, resistenze, regressioni e qualche volta anche il rifiuto.

La fecondità dell'intreccio tra evangelizzare ed educare è data dall'accompagnare, con un'attenzione mirata e puntuale alla singola persona, verso una meta che resta sempre davanti agli uomini come traguardo da raggiungere, che ha tutte le caratteristiche di quella pienezza di vita che la Chiesa chiama santità.

[1] Cf Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* (3 dicembre 2007), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2007.

[2] A. Bagnasco, *Prolusione* al convegno "*Gesù nostro contemporaneo*", organizzato dal Progetto Culturale della Chiesa italiana (9 febbraio 2012).

[3] N. Galantino - A. Matteo, *La sfida educativa in un mondo che cambia*, in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 26.

[4] C. M. Martini, *Educare nella postmodernità*, Brescia, La Scuola 2010, p. 43.

[5] Cf M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, San Paolo 1997. Faccio riferimento alla prima parte dello scritto del 1923 dal titolo: *Io e Tu*, pp. 59-83.

NOVITÀ

COLLANA "DOSSIER CATECHISTA"

Testi e sussidi per la riflessione, la formazione, la celebrazione e l'incontro di catechismo pubblicati negli ultimi anni dalla rivista *Dossier Catechista*.
Il materiale è nato dalla sperimentazione ed è stato collaudato, pronto per un'utilizzazione immediata.
Il catechista può ripensare e rielaborare ogni sussidio per renderlo più funzionale ai destinatari.

CELEBRARE LA PRIMA RICONCILIAZIONE E LA PRIMA COMUNIONE
Pagine 56. € 7,00

CELEBRARE LA CRESIMA
Pagine 56. € 7,00

CELEBRARE L'AVVENTO E IL NATALE, LA QUARESIMA E LA PASQUA
- **Volume 1.** *Pagine 56. € 7,00*
- **Volume 2.** *Pagine 56. € 7,00*

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 333/3 - 10142 TORINO
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

Andrea Fontana

INIZIAZIONE "GLOBALE" E "MONOPOLIO" DEI SACRAMENTI

Nelle nostre comunità e parrocchie, quando si parla di iniziazione cristiana (IC), immediatamente si pensa ai ragazzi del catechismo. Raramente si fa riferimento agli adulti – sempre più numerosi – che si avvicinano alla fede per la prima volta, italiani e stranieri; o che incontriamo e ci accorgiamo che hanno bisogno di risvegliare la fede sopita, forse dimenticata ormai da 20-30-40 anni. Per questo vorrei riflettere brevemente sul modo con cui attualmente in Italia è vissuto il *dispositivo iniziatico* e come i sacramenti rappresentino ancora, nella maggior parte dei casi, l'unica preoccupazione delle parrocchie.

Quando si parla di iniziazione cristiana si pensa ai ragazzi del catechismo. Raramente si fa riferimento agli adulti.

Il punto di partenza è questo: per molti anni abbiamo discusso delle qualità necessarie alla catechesi per portare maggior frutto; inoltre, ci siamo preoccupati di formare i catechisti, dal momento che le puntuali inchieste decennali denunciavano la loro approssimativa preparazione, causa anch'essa delle difficoltà ad incidere sulla vita; quindi, ci siamo dedicati alla metodologia, ai sussidi, alle indicazioni d'illuminati pedagogisti con la loro soluzione pronta... Tutto ciò non ha impedito il crollo del sistema catechistico italiano nelle parrocchie.

È vero, abbiamo avuto alcuni *momenti di entusiasmo* e di speranza quando sono stati consegnati i nuovi catechismi della CEI: li abbiamo studiati, usati, consumati. Ed ora rimangono nei magazzini. Abbiamo avuto momenti di fervore quando è apparso il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) e il suo *Compendio* che avrebbe dovuto mettere la parola "fine" a tutte le incertezze, le sperimentazioni, le arbitrarietà: è stato pubblicato in tutte le lingue e in tutti i formati. È continuamente riproposto dalle massime autorità della Chiesa universale. Ma si sa che un libro non produce vita cristiana, né essa si può accontentare di un apprendimento razionale della fede, come abbiamo già avuto modo di scrivere in altre occasioni.

Così da alcuni anni si è sviluppata la considerazione e la sperimentazione sulla IC,

grazie al *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC, 1997), alle tre *note* del Consiglio episcopale permanente della CEI sull'IC (1997.1999.2003) e grazie ai documenti del decennio passato, come *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (2001) e *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia* (2004); in attesa di una conferma dal Sinodo, che si svolgerà nell'ottobre 2012 p.v. su *La nuova evangelizzazione per trasmettere la fede.*

Sull'onda di queste "novità" vogliamo mettere in luce alcuni aspetti non trascurabili e molto concreti.

1. CHIARIAMO LA SITUAZIONE

Fare IC da parte della Chiesa, lo sappiamo, significa generare a poco a poco, senza fretta, l'identità del discepolo di Cristo fondata su una fede «viva, esplicita e operante» (DGC 56). Questa impresa non la si può compiere semplicemente "spiegando le verità di fede"; né si può realizzare attirando e colonizzando i ragazzi da soli con artifici illusori, sperando che essi vengano in oratorio per coltivare la fede invece che per stare con gli amici; né dobbiamo ignorare il fatto che lo Spirito Santo lavora con noi attraverso la sua opera nascosta nel cuore d'ognuno o la sua azione invisibile nelle viscere profonde della comunità cristiana quando essa celebra i sacramenti dell'iniziazione, appunto.

Oggi chi vuole sentire parlare di Gesù deve andarselo a cercare, spesso con fatica, aprendosi ad esperienze particolari o a persone disponibili nell'accoglienza e nel dialogo senza pregiudizi.

Già semplicemente affermare queste idee reclama una pre-comprensione, a cui non possiamo non riferirci circa i sacramenti dell'IC: ad esempio, circa il fatto che si diventa cristiani non solo con il Battesimo, ma con il Battesimo, la Cresima e l'Eucaristia; che "iniziazione" non significa unicamente catechismo, ma una pluralità di interventi educativi per trasformare la vita, il carattere, gli orizzonti dell'esistenza umana; che i ragazzi non hanno autonomia di scelta e senza i genitori (e adulti!) che risveglino la propria fede, trasmettendola in famiglia, il nostro impegno rischia di rimanere sterile; che i ragazzi, nella maggior parte, sono già stati battezzati da piccoli, anche se il loro numero è decisamente in calo. La tendenza rilevata dalle statistiche ci induce a pensare che in futuro la situazione cambierà radicalmente: nella città di Torino, nel 2011, il 40% dei bambini neonati non sono più battezzati, con un crollo netto negli ultimi dieci anni.

1.1. Catecumenato post-battesimale?

E qui cominciano i guai: il catecumenato come modello che cosa implica per i ragazzi e le famiglie? Si può parlare di «catecumenato post-battesimale» come fa il CCC al n. 1231[1]? Per rispondere alla domanda si esige il riferimento ad una nuova visione dei sacramenti. In particolare, il Battesimo dei neonati[2] rappresenta l'inizio di un cammino catecumenale

che passerà, a tempo opportuno, attraverso la Cresima per sfociare nell'Eucaristia e nel discepolato. Mentre il significato del Battesimo celebrato in età adulta non ha, oggi, lo stesso significato

"Iniziazione" non significa unicamente catechismo, ma una pluralità di interventi educativi per trasformare la vita, il carattere, gli orizzonti dell'esistenza umana.

del Battesimo celebrato con i neonati. Il Battesimo degli adulti è una scelta libera; esige una dichiarazione personale di fede; i vari riti sono l'ossatura di un percorso di conversione scandito da tappe e tempi diversi, ecc. I neonati, invece, oltre che nella fede della Chiesa, sono battezzati nella fede dei genitori, cui è richiesta in luogo dei bambini la professione della fede cristiana. Ma è vero questo, allorché la maggior parte dei genitori professa quella fede con la bocca, ma raramente vi aderisce con il cuore e con l'abbandono fiducioso della propria vita al Padre in Cristo? Può capitare anche negli adulti che chiedono l'iniziazione: essi, però, esprimono la fede a nome proprio, l'accolgono sinceramente o no, ma se ne assumono la responsabilità. Chi si assume, invece, la responsabilità di dar seguito al Battesimo dei neonati, affinché non resti un gesto isolato?

Quando i ragazzi possono dire di aver completato la loro IC? Certamente non prima di aver superato le concezioni di Dio ancora giustamente "infantili", in parte trasmesse e in parte connaturali all'evolversi dell'età: Dio che agisce fuori della nostra vita, Dio che sta nel cielo e non influisce sulle nostre scelte, Dio magico, Dio castigatore, ecc. Per ritenere completata l'IC e poter accedere con piena coscienza al mistero dell'Eucaristia, sintesi di tutta la fede cristiana e della vita che ne consegue, deve esserci stato un cammino di conversione e di adesione a Cristo e alla comunità, superando determinate percezioni di Dio e abbandonando le raffigurazioni pagane della vita[3]. Per avere questa "completezza" occorre essere giunti ad una "mentalità di fede", che significa pensare alla vita in forma cristiana, come ad un disegno del Padre che si compie in noi quando ci abbandoniamo con fiducia a Lui e, riproducendo gli stessi sentimenti e gli stessi atteggiamenti di Cristo, ci sforziamo di vivere come suoi figli in tutte le dimensioni "cristiane" del quotidiano. Perciò è anche da intendere nel suo giusto significato l'espressione che il Battesimo ci rende figli di Dio e cristiani. Ci rende cristiani l'adesione a Lui e l'immersione

Chi si assume, in concreto, la responsabilità di dar seguito al Battesimo dei neonati, affinché non resti un gesto isolato?

sacramentale nella sua morte e risurrezione per rinascere ad una nuova vita di comunione con Lui e con i fratelli, professando la nostra fede e testimoniandola. Ci rende figli di Dio in Cristo Gesù, non in forma generica o condizionata da rappresentazioni soggettive.

1.2. L'attuale "catechismo" permette di fare IC?

Continuano i guai: la struttura del catechismo attuale permette di fare veramente IC? La domanda è legittima

perché il modello catecumenale che l'IC riproduce nel suo apparato mette in discussione anche le forme standardizzate delle nostre strutture educative, caricando l'ora settimanale di catechesi con pesi insostenibili.

Certe espressioni usate frequentemente sono equivoche. Come quella secondo cui «la parrocchia fa catechesi per iniziare alla fede». Non è vero, perché il suo allestimento (tempi, linguaggi, metodologia) è in funzione dell'accesso ad un sacramento. Mentre l'accesso non è ai sacramenti soltanto, ma alla vita cristiana, con le sue scelte quotidiane, con il senso cristiano del vivere; e sostanzialmente anche con i sacramenti, soprattutto con l'Eucaristia celebrata fedelmente per identificarci con Cristo e la Chiesa.

I sacramenti non sono un "diritto" di tutti, ma sono un segno della fede cristiana, cui hanno diritto coloro che aderiscono a questa fede, ne condividono la visione della vita, si sforzano di essere discepoli di Cristo.

Analogamente per l'affermazione che «i sacramenti sono un diritto per tutti». Perché, invece, «i sacramenti non sono un diritto di tutti», ma sono un segno della fede cristiana, cui hanno diritto coloro che aderiscono a questa fede, ne condividono la visione della vita, si sforzano di essere discepoli di Cristo. I sacramenti non sono per tutti, come fossero un diritto: sono per i cristiani "iniziati". Per questa ragione, nel caso dei sacramenti conferiti ai minori, occorre l'adesione degli adulti che nella famiglia condividono la scelta cristiana e la trasmettono ai figli come dono, affinché questi ultimi, diventati adulti, possano essi stessi esprimere consapevolmente e liberamente il loro assenso o il loro distacco. Una scelta che potrà essere fatta da loro soltanto nell'età "matura".

Come allora ritrovare la scansione dei sacramenti in modo tale che essa esprima il loro autentico significato, spogliato delle molteplici interpretazioni aggiunte e pleonastiche, introdotte per la necessità pastorale di disegnare un percorso utile a sostenere la nostra funzione catechistica verso i ragazzi? Come scandire la celebrazione sacramentale, ben sapendo che oggi non basta più «sapere chi si va a ricevere» nella Comunione? All'inizio del secolo scorso forse questo bastava, essendo la vita cristiana trasmessa per osmosi dal grembo generatore della società stessa. Oggi non basta più, perché la vita cristiana non è più trasmessa e ne deve essere ripristinata la trasmissione.

2. I SACRAMENTI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA

2.1. Non isolare i sacramenti dell'IC rispetto alla globalità del cammino

Ecco la prima operazione di restauro da fare nella mentalità pastorale. A tutt'oggi nella prassi corrente, i sacramenti sono "isolati" in se stessi: si va in chiesa e si celebra; si stabilisce una data e in quel giorno si celebra il sacramento. La celebrazione è un momento concluso

in sé, inizia e si chiude, come fosse un elemento "disconnesso" da tutto il resto, sia pur contenendo significati profondi, mistero inaccessibile, trasformazione miracolosa. Questi significati profondi ci sono, ma il rito è concluso in sé e autosufficiente. Anche altri riti minori, che

Nella prassi corrente, i sacramenti sono "isolati" in se stessi: si va in chiesa e si celebra. La celebrazione è un momento concluso in sé.

giustamente si stanno introducendo accanto ai percorsi catechistici, si confezionano secondo i gusti soggettivi di ogni pastore e di ogni catechista.

Certo, si tratta di tentativi rispettabili per connettere i riti con la catechesi. Ma come rendere il collegamento giudizioso? Anzi, come condurre tale "articolazione"? Ricordo che non abbiamo bisogno di "inventare" noi tale armonizzazione, poiché il rito dell'IC degli adulti dà molte indicazioni al riguardo.

2.1.1. I riti e i sacramenti dentro un percorso di vita cristiana

La prima di esse è *disporre i riti e i sacramenti dentro un percorso di vita cristiana* nel momento in cui essi appaiono pertinenti e non "perché si devono fare"; e per essere pertinenti, riti e sacramenti devono adempiere tre funzioni:

- manifestare il cammino percorso fino a quel momento: i riti sono preceduti da un "prima" che li colma e li satura;
- far sperimentare liturgicamente il mistero della fede e dell'amore gratuito del Padre nello Spirito attraverso Gesù Cristo: i riti hanno un "durante" caratterizzato dall'incontro tra la nostra umanità e l'evento divino;
- rilanciare un percorso successivo nel progresso della fede e della vita cristiana: i riti hanno un "dopo" consequenziale alla peculiarità singolare del rito celebrato.

Ad esempio, nel Battesimo degli adulti, il *Rito di Ammissione* si colloca all'inizio del cammino, quando avviene una "conversione iniziale" e una disponibilità ad accogliere la Parola annunciata, aprendosi ad un comune percorso di evangelizzazione. Non ha senso farlo pochi giorni prima del Battesimo stesso, giusto per celebrare – come si dice – un "Battesimo a tappe". Ciò diventa una formalità, poiché il *Rito di Ammissione* non ha in questo modo un "dopo" consequenziale, e allora tanto vale celebrare il rito sacramentale in un unico momento.

2.1.2. I riti e i sacramenti «al tempo opportuno»

Una seconda questione si pone: che cosa vuol dire celebrare i sacramenti dell'IC quando il percorso iniziatico è completato? Ci si può orientare alla celebrazione dei sacramenti con criteri esclusivamente stabiliti in base all'età o ad una scadenza temporale?

Ancora una volta il Rituale ci aiuta

Il percorso iniziatico giunge alla pienezza quando i partecipanti sono condotti a celebrare «al tempo opportuno» i sacramenti.

precisando che il percorso giunge alla pienezza quando i partecipanti sono condotti a celebrare «al tempo opportu-

no» (RICA 69), con frutto, i sacramenti della Chiesa. L'espressione "*al tempo opportuno*" implica un riscontro sia teologico sia pastorale; non certamente un puro riscontro temporale o di età, cioè dopo due anni di cammino o nella quarta classe della scuola primaria.

Da tutto il Rituale si trae la considerazione che, sia teologicamente sia pastoralmente, il tempo opportuno esige un discernimento per stabilire che alcune abitudini oggettive di vita cristiana siano state acquisite, anche se non in maniera perfetta. Infatti il cammino di santità è successivo all'iniziazione e funziona con altri criteri e altre configurazioni. Allora, quando l'itinerario iniziatico si può dire completato? Siccome i sacramenti IC stabiliscono l'identità del discepolo, occorre che il discernimento metta in luce quella professione di fede viva, esplicita e operante di cui parla il DGC. Cioè quella professione di fede che fa aderire a Cristo, alla sua persona, e non soltanto ipoteticamente a idee o a principi morali generici. Ad esempio, professare la fede in «Dio Padre Onnipotente» non è prima di tutto saper spiegare questa espressione con parole chiare e indiscutibili, ma è vivere un'esperienza di rapporto filiale con Dio stesso, nella fiducia e nell'abbandono; professare il Cristo risorto, sorgente della nostra stessa risurrezione, non è presentare magistralmente e biblicamente l'evento della risurrezione (magari riferendosi al testo greco che ha sfumature assenti nella traduzione italiana!?), ma è lasciarsi condurre lungo l'esistenza dal disegno d'amore del Padre, attraverso le prove del mondo, verso la pienezza di vita con Lui.

Affinché i sacramenti siano "veri" gesti di fede in riferimento al quadro credente della vita cristiana occorre un allenamento al celebrare.

2.1.3. Una iniziazione armonica

Un'ultima questione si deve chiarire: noi abbiamo spesso elaborato un teologia e una pratica pastorale in cui ogni gesto liturgico, ogni atto catechistico, ogni azione caritativa deve contenere, per essere accettabile, praticamente tutto. Nella liturgia celebrata ci devono essere spiegazioni catechistiche e anche oggetti, preghiere e azioni che ricordino la carità vissuta; altrettanto, nella carità vissuta deve esserci la preghiera e l'ascolto della Parola, nonché la spiegazione catechistica per motivare la nostra azione caritativa.

In realtà, lo stile catecumenale non fa queste mescolanze, bensì armonizza tra loro le dimensioni della vita cristiana mettendole in dialogo, inserendole in un percorso che le comprende come esperienza globale, ciascuna nel suo sito esistenziale, ciascuna al suo posto, per comporre l'armonia della vita cristiana. Per cui c'è un momento specifico per celebrare, quando la carità e la catechesi hanno raggiunto certi obiettivi; in tal modo il rito può indurre a rinnovare un certo stile di carità non ancora acquisito e approfondire certi aspetti della Parola non abbastanza assimilati. Ma ogni aspetto e dimensione rimane nel suo alveo, senza mescolarsi impropriamente con gli altri. Non faccio la predica quando esercito la carità. Non mi metto le vesti liturgiche per fare catechesi. Non rendo la liturgia troppo chiacchierata o la carità troppo teorica; come, d'altra parte, non rendo il rito un alibi per ravvivare la comunicazione della fede o la carità un diversivo

per rendere interessante l'annuncio catechistico.

2.1.4. «Nulla può essere fissato a priori»

Il sin qui detto, in conclusione, si può riassumere in due slogan: "*quando celebri, ciò che celebri deve accordarsi con ciò che senti nel cuore e ciò che vivi ogni giorno*"; o più precisamente: "*la tua fede si manifesti nella liturgia per diventare norma di vita ed espressione di ciò che hai creduto veramente*".

Tutto ciò induce a pensare che la durata dell'IC, sia per i ragazzi sia per gli adulti, non possa essere fissata a priori

Il RICA richiede di aver fatto esperienza della liturgia in modo tale da riconoscerne e viverne gli elementi essenziali.

(RICA 20: «nulla può essere fissato a priori»): infatti, affinché i sacramenti siano "veri" gesti di fede in riferimento al quadro credente della vita cristiana occorre un allenamento al celebrare che prevede:

- riti lungo il cammino per scandire l'interiorizzazione della Parola a mano a mano che essa avviene;
- il progressivo appropriarsi del gusto alla preghiera nelle sue forme ecclesiali;
- la graduale scoperta del senso dei riti stessi, dei segni, dei gesti, delle parole del celebrare cristiano;
- la propensione sempre più evidente a celebrare con la comunità intera di cui ci si sente parte.

Ecco perché non si può fissare a priori il termine del cammino: se tutto questo non avviene, i sacramenti saranno soltanto una sterile consuetudine. Poiché non sarà avvenuto ciò cui l'IC tende: la conversione della mentalità e della pratica cristiana; l'appropriazione sufficiente del mistero cristiano da professare; la partecipazione crescente alla vita della comunità; la volontà esplicita di celebrare i sacramenti di Cristo e della Chiesa.

2.2. Rendere "veri" i sacramenti dell'IC

Quando il RICA, in occasione del Rito dell'Elezione, richiede come condizione, tra le altre, una sufficiente conoscenza del mistero cristiano, tutto ciò esige dalle persone in cammino e ormai sulla soglia della comunità cristiana di aver fatto esperienza della liturgia in modo tale da riconoscerne e viverne gli elementi essenziali, anche se non ancora in misura esaustiva.

Si tratta cioè di rendere "vere" le parole della preghiera comune, comprensibili i gesti da compiere, viva la partecipazione: un partecipare che non può ridursi a presenza "muta", ma comporta un'unione attiva al canto, alla preghiera, ai ministeri previsti da ogni rito. E ciò in modo abituale e dignitoso. Si tratta di ridurre le distanze tra ciò che si celebra nei riti e ciò che si è appreso nell'itinerario catechistico, tra ciò che si vive quotidianamente e il rito cui si partecipa: tra la catechesi, la vita, la liturgia.

2.2.1. L'inutile verbalismo liturgico

Non serve a questo scopo utilizzare la liturgia come un'occasione in più per continuare l'insegnamento, soffocando i gesti già espressivi della liturgia cristiana con parole di spiegazione, introducendo pedantemente in ogni momento della celebrazione frasi didattiche, del tipo: «Adesso il celebrante fa questo... adesso i ministranti portano all'altare quest'altro... adesso ci alziamo perché...».

Questo accade, ad esempio, nella pastorale battesimale, quando si decide che, per far partecipare meglio i genitori

al rito, essi vanno convocati in parrocchia per un incontro e, attraverso *slides* e parole si spiegano loro i vari momenti del Battesimo, senza che essi neanche abbiamo mai sentito parlare di Gesù e soprattutto senza che Gesù stesso abbia alcuna rilevanza nella loro vita! Che cosa può interessare loro come si svolge il Battesimo, se non hanno ancora neanche la fede? Se non hanno mai aderito al contesto in cui si celebra il Battesimo, cioè la fede nella morte e risurrezione di Cristo? Diventa in questi casi persino urtante sgridarli quando esagerano con fotografie e video, perché essi non comprendono il senso dei nostri rimproveri. Per loro il Battesimo non è un atto di fede, ma uno spettacolo, un evento da filmare esattamente come un compleanno o un pranzo di nozze.

La liturgia, a chi è credente ed è "iniziato", parla da sola con i suoi linguaggi: corpo, parola, estetica, movimento, colori, ecc. Non si tratta di trascinare chi vi partecipa sul piano intellettuale affinché capisca ciò che materialmente accade, ma di condividere un linguaggio, una cultura, una adesione, che sul piano simbolico comunica ai partecipanti allo stesso modo di come può comunicare colui che parla una certa lingua comune ad altri e ne condivide i costumi, le usanze, i gesti, i modi di dire idiomatici, incomprensibili agli stranieri. È una questione di *background* profondo, di sintonia e corrispondenza comunicativa. Esso non tocca soltanto la comprensione intellettuale ma l'universo simbolico, trasmesso da uno all'altro nel frequentare una comunità, nel far parte di un popolo, nell'abitare un certo ambito credente.

Non serve utilizzare la liturgia come un'occasione in più per l'insegnamento, soffocando i gesti già espressivi della liturgia stessa con troppe parole di spiegazione.

2.2.2. Il necessario background cristiano

Ora nella nostre liturgie molti non sanno più comportarsi, cioè non rispondono, non cantano, non fanno la Comunione, non sanno perché si alzano o si siedono, ecc. A noi viene spontaneo davanti a questo spettacolo deludente spiegare i riti: ma il problema non è questo[4]! Il problema è che queste persone non sono state "iniziate"! Non sono abbastanza imbevute di un *background* cristiano. Non basta sapere le regole del gioco per essere capaci di giocare: io conosco le regole del calcio, ma probabilmente se giocassi farei brutta figura, né saprei interpretare correttamente il gioco. Così è per chi partecipa alla liturgia cristiana senza la condivisione di un retroterra vitale impregnato di cristianesimo. In molti edifici ecclesiali antichi esisteva uno spazio introduttivo all'assemblea, chiamato sagrato, pronao, colonnato. Persino molti battisteri, anticamente, erano esterni alla chiesa, perché il Battesimo rappresentava la porta d'ingresso alla comunità cristiana e una specie di "spazio" iniziatico, nel quale si rimaneva finché non si raggiungeva una soddisfacente condivisione del "sentire" ecclesiale e si diventava sempre più "prossimi" all'assemblea credente.

Prendo spunto da questa figura architettonica per indicare che la liturgia, per natura propria, per il tipo di "linguaggio" trasmesso e utilizzato, per i simboli cui fa riferimento in continuazione, immerge i partecipanti in un universo d'esperienze differenti dalla vita quotidiana (anch'essa

con i suoi simboli), ma profondamente "altro" dal contesto liturgico. Una volta si era ostacolati da uno spazio simbolico pagano; oggi l'ostacolo può forse venire da un mondo simbolico puramente sociologico: è la religione civile. Ora, non può partecipare pienamente alla celebrazione colui che non è stato abituato a lasciarsi avvolgere da esperienze cristiane e non ha sostato per un po' sul sagrato e nel pronao. È come se noi invitassimo a prender parte alla Messa un buddista che non vi ha mai partecipato. Probabilmente egli percepirebbe qualche aspetto marginale della celebrazione eucaristica, ma non certo la condivisione della vita di Cristo, l'offerta della sua e della nostra vita al Padre, l'adesione fraterna e la comunione in un unico corpo e un'anima sola, come dovrebbero fare i fedeli cristiani.

2.2.3. La necessaria illuminazione della Parola

Bisogna essere iniziati: che cosa significa questo concretamente in relazione alla liturgia cristiana? Credo che significhi alcune cose: gli elementi simbolici della liturgia sono presi dalla vita normale e possono esprimere bisogni ed esperienze umane, e come tali essere percepiti da tutti. Ma questi elementi simbolici per il credente vanno al di là del loro significato umano. Per comprenderli e viverli cristianamente bisogna che nel percorso iniziatico egli li abbia già incontrati, riconosciuti, accolti nella interpretazione credente che la Bibbia conduce ad assumere per fede. Ed essersi allenato a viverli costantemente. È la Parola a dare senso cristiano alla liturgia e permettere di interpretarla ed esserne protagonisti come credenti. La Parola è il sagrato e il pronao di ogni azione liturgica perché ci introduce in essa come credenti per accogliere il dono trasmesso. Il percorso iniziatico rappresenta l'allenamento a condividere il *background* ecclesiale.

2.2.4. La necessaria esperienza della vita cristiana

In secondo luogo, per essere iniziati ed entrare gradualmente attraverso il sagrato nell'assemblea celebrante, occorre sperimentare – in riferimento alla Parola – i vari aspetti dell'esistenza cristiana: essere comunità; esprimere fiducia nel Padre; vivere una relazione di discepolato con Gesù; essere capaci di perdono, ecc[5]. Se non si è abituati agli aspetti più importanti del vivere cristiano, riflessi come in uno specchio nella liturgia, ci rimane difficile potervi partecipare con una viva coscienza cristiana. Restiamo estranei all'assemblea celebrante. Se non conosco i cristiani che sono accanto a me in chiesa, se non faccio la Comunione, se non ho incontrato il mistero di Cristo, non potrò mai cogliere la profondità della preghiera eucaristica, quando chi presiede prega così: «dona la pienezza dello Spirito Santo affinché in Cristo diventiamo un solo corpo e un solo spirito».

È la Parola a dare senso cristiano alla liturgia e permettere di interpretarla ed esserne protagonisti come credenti.

Allo stesso modo, ci sono nella liturgia dei gesti e delle espressioni chiaramente "gratuiti", cioè non servono a nulla sul piano pratico: non si accende una candela per far luce, visto che oggi c'è la luce elettrica; non si mangia un pezzetto di pane azzimo per togliersi la fame; non ci si alza in piedi per fare ginnastica. Tutti questi gesti e altri ancora, molte parole

ed espressioni liturgiche sono "gratuite", spesso simboliche, e richiamano una dimensione misteriosa e sconosciuta della nostra realtà umana, a cui soltanto per fede si può accedere.

Se non c'è stata iniziazione e quindi vicinanza a questo mistero divino nel quale essa ci immerge o tenta di accostarci, la liturgia cristiana diventa incomprensibile, persino risibile. Usare le espressioni come "cielo", "sacrificio", "vittima", "gloria", "destra del Padre", può rappresentare per chi non è iniziato un indizio di follia; oppure, come accade a molti che frequentano le nostre chiese, essi lasciano scorrere queste espressioni senza curarsene, senza ascoltare, infine senza esserne mai veramente toccati e coinvolti. Ecco perché è sconsigliato invitare a partecipare alla Messa colui o colei che non è ancora stato iniziato: perché in tal modo prenderebbe l'abitudine a non capire, a non "entrare dentro", a non condividere il mistero celebrato. Non si può ingenuamente credere che la liturgia da sola possa iniziare, senza uno spazio introduttivo nel cammino di chi è chiamato a parteciparvi.

Se non c'è stata iniziazione e quindi vicinanza al mistero divino, la liturgia cristiana diventa incomprensibile, persino risibile.

2.3. La portata iniziatica dei sacramenti dell'IC

Il dispositivo "iniziatico" del cristianesimo prevede un itinerario che, partendo dal Battesimo/Cresima, conduce alla pienezza della partecipazione al corpo ecclesiale di Cristo nell'Eucaristia, accompagnando la crescita con una progressiva professione di fede trinitaria e abilitando ad un nuovo stile di vita. Nei secoli tale dispositivo ha subìto cambiamenti di forme; tuttavia, non è mai venuta meno la necessità di integrare nel cammino i tre sacramenti e riconoscerli mediante la professione di fede come incontro con il Dio di Gesù Cristo «perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» (1Gv 1,3).

2.3.1. Battezzati e cresimati in ordine all'Eucaristia

Il Battesimo origina, nella situazione pastorale attuale, il percorso per riprodurre in noi l'immagine di quel Figlio di Dio che è Gesù, proprio Lui: Egli diventa la nostra vita, grazie allo Spirito Santo. «E non più io vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Solo completando l'iniziazione noi diventiamo cristiani: figli in Cristo Gesù, il Figlio, grazie allo Spirito. Lo Spirito è invocato nel Battesimo, è confermato nella Cresima, ci unisce nel corpo vivente del Cristo in ogni Eucaristia: «veniamo battezzati e cresimati in ordine all'Eucaristia. Tale dato implica l'impegno di favorire nella prassi pastorale una comprensione più unitaria del percorso di iniziazione cristiana» (Benedetto XVI).

Nel catecumenato degli adulti il riferimento al Battesimo/Cresima come fondamento della fede e all'Eucaristia come sacramento della piena comunione con Cristo è evidente, perché il dispositivo iniziatico prevede la celebrazione unitaria dei sacramenti nella Veglia Pasquale.

2.3.2. Le incongruenze di alcune scelte pastorali

Nell'IC dei ragazzi oggi non è più così evidente: l'unzione crismale, già presente nel Battesimo, è duplicata nella Cresima,

la quale assume un significato abnorme come sacramento della "maturità" cristiana, con conseguente spostamento a tutte le età (secondo le diverse sensibilità dei pastori); mentre l'Eucaristia è diventata una festa per i bambini dal nome evocativo di "prima Comunione". Ma il dono dello Spirito avviene già nel Battesimo: «Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco» (Mt 3,11).

La posticipazione della Cresima rispetto alla "prima Comunione" crea, inoltre, una contraddizione: per ogni ragazzo, quando già partecipa all'Eucaristia, è invocato, come per tutti i presenti, il Padre affinché "doni la pienezza dello Spirito Santo per diventare in Cristo un solo corpo e un solo spirito" (Preghiera eucaristica III). Perché durante la Cresima "fingiamo" che lo Spirito Santo per la prima volta scenda sui cresimandi con solennità e chiamiamo la Cresima il "sacramento dello Spirito Santo"? Non c'è un po' di incongruenza in tutto ciò? E perché dare tanta importanza alla Cresima, riservandola persino al vescovo, quando essa è semplicemente una "conferma" del Battesimo, come la maggior parte sostiene?

Occorre «verificare quale prassi possa in effetti aiutare meglio i fedeli a mettere al centro l'Eucaristia, come realtà cui tutta l'iniziazione tende». (Sacramentum caritatis 18)

La separazione dei tre sacramenti dell'iniziazione e l'invasiva preoccupazione solo per l'età in cui "devono" essere celebrati li ha isolati dal percorso iniziatico. In più ha depauperato l'Eucaristia rendendola un sacramento da celebrare *una tantum* quando i bambini sono piccoli, per non intaccare il suo carattere commovente (!?). Dunque, una sorta di "ottavo sacramento" riservato a chi ha raggiunto «l'uso della ragione e sa distinguere il pane ordinario dal pane eucaristico», secondo la precisazione di Pio X. Precisazione necessaria in epoca di cristianità diffusa, ma non più oggi in tempo di post-cristianità, quando occorre ritrovare la fede e ridare a questo sacramento l'identità di pienezza dell'iniziazione.

2.3.3. La richiesta di una verifica

Sia i *Lineamenta* del prossimo Sinodo su *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, sia Benedetto XVI nell'esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* chiedono di «verificare quale prassi possa in effetti aiutare meglio i fedeli a mettere al centro l'Eucaristia, come realtà cui tutta l'iniziazione tende»[6]. Per celebrare l'Eucaristia bisogna aver concluso l'IC, cioè possedere una disposizione di fede che permetta di condividerne il senso. Non si può partecipare all'Eucaristia dandole un significato "soggettivo", parlando, ad esempio, della «mia Messa», «per i miei morti», oppure di «festa dei bambini». Il quadro di riferimento credente dell'Eucaristia è la memoria di Cristo morto e risorto; è il compimento della nuova alleanza con il Padre; è comunione con Cristo e con la Chiesa nello Spirito Santo; è memoria/presenza/profezia di ciò che Dio il Padre continua a fare per noi; è pane condiviso e testimonianza data; è offerta viva della nostra esistenza al Padre con Cristo. Non si può essere cristiani se non si aderisce a tale quadro di riferimento, radice stessa dell'Eucaristia. Come afferma il Concilio Vaticano II, «l'Eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione, cosicché i catecumeni sono

introdotti poco a poco alla partecipazione dell'Eucaristia, e i fedeli, già segnati dal Battesimo e dalla Confermazione, sono pienamente inseriti nel corpo di Cristo»[7]. Ne è il culmine perché riassume in sé la fede, la speranza e l'amore di chi professa la fede in Cristo e dunque è "iniziato"; ne è la fonte perché come sacramento quotidiano nutre l'impegno esistenziale a vivere il Vangelo.

Per cui, se da una parte il Battesimo/Cresima è il sacramento sorgivo della vita cristiana attraverso cui si professa la fede dopo averla sperimentata nel tirocinio iniziatico, dall'altra l'Eucaristia è il sacramento dell'identità cristiana attraverso cui siamo «un solo corpo e un solo spirito in Cristo» e in esso ci riconosciamo oggi, qui nella comunione visibile, mandati a testimoniarlo nel mondo e nella famiglia. Non ci può essere Eucaristia, senza prima il Battesimo e la Cresima. Forse il distanziamento temporale ci ha fatto trascurare la logica dei sacramenti dell'IC e il loro legame reciproco. Ancora una volta abbiamo isolato i sacramenti dal loro contesto vitale ed ecclesiale. La Cresima è, da una parte, perfezionamento del Battesimo con cui abbiamo iniziato il percorso per aderire alla fede e, dall'altra, la promessa dell'Eucaristia come insediamento definitivo e abituale tra i credenti cristiani. Non per nulla al centro della celebrazione eucaristica domenicale, come cerniera tra la Parola e l'Eucaristia, c'è la professione della fede, ad ogni celebrazione ripresentata e verificata.

Il distanziamento temporale ci ha fatto trascurare la logica dei sacramenti dell'IC e il loro legame reciproco.

2.4. Riproporre il catecumenato come principale criterio pastorale

A questo punto torna in scena l'importanza dell'istituzione catecumenale nella situazione attuale delle nostre società scristianizzate: la sua riproposta non è un'operazione archeologica di ripristino di una "tradizione" religiosa antica, ma l'inculturazione necessaria di un dispositivo indispensabile per ritrovare la freschezza della fede cristiana e ricostruirne i tratti essenziali e "buoni", come notizia che aiuta le persone a vivere e la società a darsi delle regole più "umane".

2.4.1. Il catecumenato come percorso esperienziale di vita cristiana

Infatti, l'IC, di cui il catecumenato è il tratto portante, è un processo fondato su una scelta personale ed esige un'appartenenza riconosciuta, condivisa e accettata integralmente: in effetti, conduce per mano ad entrare nel gruppo dei discepoli di Cristo, i quali proprio perché discepoli adottano un insegnamento, uno stile di vita, una ritualità consolidata e non manipolabile.

Se i sacramenti del Battesimo, Cresima ed Eucaristia sono sacramenti dell'IC vuol dire che chi si avvia a celebrarli ha preso la decisione di appartenere a Cristo e assumere il "sentire" comune ecclesiale per vivere eventi riguardanti Gesù, morto e risorto, e non di celebrare soltanto vaghi riti religiosi.

Questo purtroppo accade, ad esempio, a proposito del Battesimo dei neonati: come può avvenire questo processo di appropriazione in un tempo così breve come di solito è quello proposto da molte pastorali pre-battesimali? Certo si tratta di dialogare e accogliere i genitori come adulti, chiamandoli in causa per valorizzare la loro storia umana e per verificare la loro fede personale. «La fede di cui ri-

cevono il sacramento, non è della Chiesa soltanto, ma anche loro personale [...] quando ricevono il Battesimo, non ricevono il sacramento passivamente, ma di propria volontà stabiliscono un patto col Cristo, rinunziando agli errori e aderendo sinceramente a Dio» (RICA 30).

Se i sacramenti del Battesimo, Cresima ed Eucaristia sono sacramenti dell'IC, chi si avvia a celebrarli ha preso la decisione di appartenere a Cristo.

Non si può addossare ad una struttura pastorale che prevede solo due o tre incontri prima del Battesimo dei figli una missione così grande! A meno che non si voglia "declassare" a semplice "servizio religioso" formale la celebrazione del rito, senza un approccio autenticamente iniziatico.

Il catecumenato ci insegna a invertire la prospettiva: dal rito al percorso. Offrire a tutti un percorso iniziatico entro il quale si pone anche la celebrazione del sacramento, ma travalica lo stesso sacramento per diventare un'esperienza di adesione a Cristo e di inserimento in una nuova visione della storia e un nuovo stile di vita, questo è il nostro compito. Occorre rivalutare seriamente la portata di una professione di fede cristiana libera, personale e convinta. Occorre progettare una durata adeguata del percorso per i genitori e un seguito più catecumenale per i fanciulli, negli anni successivi al Battesimo, fino al momento in cui possano completare la loro iniziazione con una professione di fede consapevole. Occorre passare da una sensibilità inchiodata tutta al rito e alle sue manifestazioni concomitanti ad una visione che rivaluta indiscutibilmente il percorso di scoperta e di crescita nella comunione con Cristo e con la Chiesa.

Diversamente le occasioni da sfruttare oggi per annunciare il Vangelo saranno soltanto fumo negli occhi, tempi troppo brevi per un adulto, possibilità mancate ancora una volta. E se qualcuno obietta che la gente non è ancora pronta ad accettare tutto ciò, questo non giustifica il mantenimento di un immobilismo pastorale che lascia le cose come sono soltanto perché la "gente non è pronta". Quando mai il mondo sarà pronto per accogliere l'annuncio di Cristo e seguirlo incondizionatamente? Anche Gesù un giorno disse: «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete!» (Gv 4,48). E Paolo commenta: «Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso» (1Cor 1,22-23): diventa chiaro che il messaggio cristiano è una persona, Gesù Cristo, prima dei segni e riti religiosi.

La maturazione della fede come è proposta dal catecumenato esige un principio ed una fine, dentro uno spazio di tempo proporzionato alla persona e non facilmente programmabile. Si parte da una fede iniziale, confusa e ancora inquinata da elementi pagani, per giungere, con gradualità e pazienza, ad una fede viva, esplicita e operante. Non per nulla nel catecumenato ogni tappa è segnata da una nuova denominazione dei soggetti protagonisti per segnalarne la gradualità: da simpatizzanti a catecumeni, da catecumeni ad eletti, da eletti a neofiti, da neofiti a fedeli cristiani.

2.4.2. Una rinnovata preoccupazione pastorale

La nostra preoccupazione pastorale deve smettere gli abiti di una approssimativa condiscendenza verso chi dichiara di "voler ricevere tutti i sacramenti", per trasformarsi in preoccupazione di

far in modo che costoro siano toccati dalla grazia della conversione e scoprano il Vangelo come parola viva che sconvolge il modo di pensare e di vivere, rendendolo più gioioso e più amorevole. Ancora una volta ripetiamo: non si diventa cristiani per aver celebrato il Battesimo, ma per essersi inseriti nel mistero vitale di Cristo; convinti che importante non è il momento in cui si celebra il sacramento, ma la dinamica che sostiene il sacramento, dandogli senso in Cristo attraverso lo Spirito Santo.

Ecco in quale misura la riscoperta del catecumenato diventa essenziale oggi: ci costringe a guardare alla pastorale delle nostre chiese in modo nuovo, rovesciando modi di pensare e di fare segnati dal tempo della cristianità, validi allora e oggi da rivedere. E se a qualcuno viene in mente che noi vogliamo costruire una Chiesa di "perfetti", possiamo rispondere che noi vogliamo solo fare dei credenti, non necessariamente perfetti. I sacramenti non sono per i perfetti, ma sono per i credenti. Sono o non sono "sacramenti della fede"? Per questo occorre invertire la tendenza: aiutare la gente a poco a poco a cercare la parrocchia non prima di tutto per celebrare sacramenti o ritualizzare i momenti salienti della vita, ma per cercare Cristo e mettersi al suo seguito con devozione e fiducia.

Per questo il catecumenato è la conseguenza di un insieme di convinzioni e di modi di fare che rappresentano appunto il dispositivo iniziatico del cristianesimo:

- un percorso per condurre gradatamente a scoprire l'essenziale della fede cristiana, evidenziato dalla testimonianza dell'intera comunità;
- l'armonizzazione simmetrica tra catechesi e liturgia, in modo tale che la liturgia attesti il cammino compiuto e rilanci il cammino ancora da fare, esprimendo il crescere della fede e della adesione a Cristo;
- la presa in carico della storia personale di ciascuna persona per un cammino che permetta di trovare nella fede cristiana una risposta ai propri interrogativi inespressi, un ampliamento delle proprie prospettive, una disposizione a vivere meglio ogni giornata;
- la messa in campo di strumenti di discernimento per scrutare con fraternità e serenità i progressi compiuti affinché si possa giungere a «celebrare nel tempo opportuno con frutto i sacramenti»;
- la trasmissione della fede da persona a persona con una testimonianza performante del messaggio cristiano, cioè Cristo Gesù;
- l'imparare a formulare i nostri percorsi non come teologia in pillole, ma come "conversione" di vita in movimento e sentimenti di condivisione e di fraterna disponibilità.

3. ALCUNE DOMANDE AI VESCOVI IN VISTA DEL SINODO

Dalle riflessioni precedenti e dalla pratica sperimentale di molte diocesi (chiamata "sperimentale" proprio perché non ha ancora un riconoscimento ufficiale) sorgono alcune domande sulle quali i vescovi, riuniti nel Sinodo, non possono tardare a pronunciarsi chiaramente.

3.1. Siamo convinti che è necessario ripristinare il dispositivo iniziatico?

La prima è decidere se accogliere pienamente la convinzione ormai condivisa che ci troviamo in una situazione di totale scristianizzazione e quindi *è necessario ripristinare il dispositivo iniziatico* previ-

sto per diventare cristiani o generare cristiani, senza dare per scontato in chi si presenta per chiedere un sacramento il quadro di riferimento necessario per celebrare e vivere cristianamente la propria esistenza. Vogliamo veramente introdurre un dispositivo iniziatico funzionante secondo le regole e contenente i principi basilari di ogni iniziazione come il RICA

È necessario ripristinare il dispositivo iniziatico previsto per diventare cristiani o generare cristiani.

propone, in modo che tale iniziazione conduca veramente ad una fede adulta, viva, operante, come afferma il DGC?

Oppure vogliamo ancora nasconderci dietro una concezione tradizionale che esprime il diritto a celebrare perché siamo in Italia (o in altri paesi) e perché continuiamo a dare ai sacramenti un valore "civile"? Dobbiamo continuare a celebrare Messe e Battesimi finché ce li chiederanno o dobbiamo finalmente annunciare il Vangelo e fare discepoli?

3.2. Definiamo l'iniziazione cristiana?

La seconda domanda: possiamo definire una volta per tutte il contenuto dell'espressione "IC", che non è semplicemente un imparare delle verità, ma incontrare una persona, Gesù, per diventarne discepoli? E dunque siamo realmente convinti che per essere iniziati non basta leggere e studiare il CCC, ma occorre un vero tirocinio e apprendistato cristiano in cui assumere la mentalità e la pratica degli aspetti essenziali della vita cristiana? Ci sarà poi il tempo per approfondirla e leggere il CCC e per portare a termine la formazione cristiana in tutti i suoi aspetti.

3.3. Fissiamo alcuni criteri per il discernimento?

La terza domanda: siamo disposti a fissare *i criteri fondamentali* in base ai quali si può riconoscere che l'IC sia completata. Siamo consapevoli, ad esempio, che un criterio non è solo l'età ma un percorso di conversione a Cristo compiuto; non solo la celebrazione dei sacramenti, ma una puntuale mistagogia; non solo qualche incontro di spiegazione dei riti, ma la professione della fede in Cristo?

Si può presumere che il percorso iniziatico abbia immerso nella comunità chi desidera accostarsi alla fede e a viverla, pur nella fragilità umana; e se la persona non è abbastanza relazionata alla comunità, in che modo può essere ammessa a celebrare i sacramenti della fede? In altri tempi, un criterio era l'uso della ragione e il saper distinguere tra il pane quotidiano e il pane eucaristico; ma oggi, in piena cultura scristianizzata, sono ancora sufficienti questi criteri o bisogna porne altri?

3.4. Ristabiliamo l'ordine corretto dei sacramenti dell'IC?

La quarta domanda: possiamo ripristinare *l'ordine corretto* dei sacramenti dell'IC, come già è affermato nel RICA non solo per gli adulti anche per i ragazzi? Possiamo cioè fare in modo che Battesimo e Cresima sfocino nella celebrazione dell'Eucaristia dove sia compresa anche la prima partecipazione ad essa? O possiamo ripristinare la celebrazione unitaria, almeno dei sacramenti della Cresima e dell'Eucaristia per i ragazzi già battezzati alla nascita, ma che non hanno ancora concluso la loro IC? Può essere restituita all'Eucaristia la sua funzione di

culmine e fonte tanto spesso proclamata e così raramente vissuta nelle comunità cristiane?

3.5. Possiamo chiedere il reale coinvolgimento della famiglia?

La quinta domanda: possiamo stabilire che nessun ragazzo può completare la sua iniziazione se non è accompagnato da un analogo percorso compiuto dai genitori e dunque *se in famiglia non avviene una trasmissione* della preghiera cristiana, con segni evidenti del desiderio di tutti i membri di far parte della comunità cristiana e di mettersi in cammino per diventare discepoli di Gesù? Anche se i fanciulli hanno diritto a ricevere dalla comunità tutto ciò essa può dare a loro, possiamo esigere che la stessa cosa sia fatta dalla famiglia, condividendone gli obiettivi e gli sforzi? Oppure continuiamo a supplire ciò che in famiglia non esiste, solo per aderire all'esibizione di un preteso "diritto" al sacramento per cittadinanza?

Vorrei chiedere la chiarezza per capire se la nostra Chiesa percepisce oggi le mutate condizioni storiche in cui è chiamata ad essere, come sempre, «segno e strumento» di comunione in Cristo. O se dobbiamo aspettare ancora un altro Concilio (cf Mt 11,3).

[1] CCC 1231: «Per la sua stessa natura il Battesimo dei bambini richiede un *catecumenato post-battesimale*. Non si tratta soltanto della necessità di una istruzione posteriore al Battesimo, ma del necessario sviluppo della grazia battesimale nella crescita della persona. È l'ambito proprio del *catechismo* (!)».

[2] Benedetto XVI, *Porta fidei* 1: «La "porta della fede" (cf At 14,27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l'ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta per noi. È possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma. Attraversare quella porta comporta immettersi in un cammino che dura tutta la vita. Esso inizia con il Battesimo (cf Rm 6,4), mediante il quale possiamo chiamare Dio con il nome di Padre, e si conclude con il passaggio attraverso la morte alla vita eterna, frutto della risurrezione del Signore Gesù che, con il dono dello Spirito Santo, ha voluto coinvolgere nella sua stessa gloria quanti credono in Lui (cf Gv 17,22)».

[3] Ibidem 2: «Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone».

[4] È talmente radicata questa abitudine alle "chiacchiere liturgiche" che persino nel formulare le intenzioni della preghiera dei fedeli siamo portati a "spiegare" a Dio come deve fare per risolvere i nostri problemi e ascoltarci!

[5] Se l'unica persona della comunità che si incontra lungo il cammino è il parroco o un catechista, sarà molto difficile che il presunto iniziato non si senta "estraneo" alla comunità.

[6] Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis* 18.

[7] *Presbyterorum ordinis* 5.

NOVITÀ

CLAUDE LAGARDE

IL BANCHETTO DELLA GRAZIA

... per apprendere a nutrirsi di Dio

Il libro evoca l'esperienza dell'Alleanza mediante una catechesi in grado di iniziare fanciulli, adolescenti e adulti all'ascolto della Parola di Dio. Un nuovo, denso sussidio dal divulgatore del metodo della Catechesi Biblica Simbolica.

Pagine 304. € 22,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 333/3 - 10142 TORINO
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

SPIRITUALITÀ DEL CATECHISTA

All'inizio di un nuovo anno di impegno pastorale e catechistico, può risultare utile al catechista richiamare brevemente le motivazioni di fondo che sono alla base del suo servizio.
È buona norma, in effetti, ripensare periodicamente le ragioni basilari delle proprie scelte e degli impegni, soprattutto nel caso esse fossero offuscate dall'incertezza, dal dubbio o dallo scoraggiamento.
Come utile traccia per questo ripensamento proponiamo una riflessione del prof. ***Ignace Verhack*** docente a Lovanio, che è intervenuto al tradizionale convegno dell'Équipe europea di catechesi, svoltosi a Malta a fine maggio scorso.
Egli, sulla scorta di Gv 1,35-51, che narra l'incontro del Cristo con i suoi primi discepoli, Andrea, Pietro, Bartolomeo, richiama il significato, le ragioni e i momenti di ogni attività catechistica. Come attesta lo stesso docente, l'idea di leggere nella pericope di Giovanni un "programma" catechistico, gli è stata suggerita dall'omelia di un semplice parroco, don Paul Van Roost.
La rubrica sarà presente anche nei prossimi fascicoli della rivista, curata da Zelindo Trenti, e avrà come filo conduttore l'incontro dell'uomo (del catechista) con il Cristo.

Ignace Verhack

CATECHISTA. PERCHÉ? E COME?

Il passo evangelico che troviamo in Gv 1,35-51 è il racconto della vocazione dei primi discepoli, secondo Giovanni. Questo racconto presenta le tappe successive della catechesi e testimonia un senso mistagogico profondo. Ne segnaliamo i passi più importanti, perché si tratta, ogni volta, di approcci differenti alla scoperta di Gesù; approcci che, d'altra parte, sviluppano ogni volta un linguaggio specifico:

«[35] *Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli*

[36] *e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: "Ecco l'agnello di Dio!"*».

Gesù ci deve essere indicato, mostrato a dito, da uomini e donne che testimoniano di lui e che trasmettono ad altri la loro esperienza e la loro intelligenza della fede. Non si ama se non ciò che si conosce. Così Paolo, in Rm 10,14b: «E come potranno credere, senza averne sentito parlare?». Ai giorni nostri, dovremmo poter dire più che mai, con Paolo: «Io [...] non mi vergogno del vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16). Dobbiamo essere audaci e imparare a riscoprire la bellezza del Regno di Dio (la Chiesa), al fine di (poter) amarlo.

«[37] *E i due discepoli, sentendolo parlare così, seguirono Gesù*».

Essi si sentono attirati nel più profondo di ciò che cercano e sono coinvolti; vogliono conoscere di più a proposito di Gesù. È molto probabile che si fossero messi al seguito di Giovanni il Battista con certe attese e che ora si pongano l'interrogativo intorno a ciò che Gesù potrebbe arrecare loro.

Molte persone, soprattutto i giovani, sono alla ricerca del "senso della vita", e con passione. Può darsi che tra loro ci siano delle persone che saranno affascinate da Gesù, quando noi parleremo di lui con una testimonianza gioiosa. Con altre, il processo si incepperà da subito. In ogni caso, qui non ci troviamo più a livello della proclamazione primaria, ma a quello del desiderio intimo, o forse soltanto della curiosità intellettuale nel contesto di una ricerca di senso. A questo stadio, sarà necessario rispettare la dinamica interiore della persona e aiutarla a comprendere meglio se stessa, ma anche a incoraggiarla a continuare il proprio cammino.

«[38] *Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: "Che cercate?"*».

Gesù non si dà a conoscere immedia-

tamente. I suoi discepoli della prima ora devono aver raggiunto un minimo di chiarezza a proposito di se stessi per poter definire meglio ciò che cercano in lui. Devono guardare nella loro anima per meglio comprendere perché vogliono andare al suo seguito, perché si sentono così affascinati da lui. Devono anzitutto

Gesù ci deve essere indicato, mostrato a dito, da uomini e donne che testimoniano di lui e che trasmettono ad altri la loro esperienza.

attraversare, per così dire, un momento di chiarificazione esistenziale. Senza di esso, una adesione vera e un cambiamento reale non sarebbero possibili.

Anche nella catechesi, molti avranno anzitutto da chiarire a se stessi le cose, per meglio conoscere ciò che vogliono realmente, e/o poter prendere una decisione. Che voglio fare, io, della mia vita? Che cosa spero di trovare nella fede? A questo livello, il catechista stesso dovrà prendere sul serio questo necessario momento di maturazione, senza voler suggerire la risposta. Dopo il primo momento dell'attrazione spontanea, deve seguire il momento della decisione personale. A noi il compito di sviluppare con queste persone un linguaggio esistenziale nel quale possano esprimere le loro attese, i loro dubbi e le loro convinzioni.

«[38] *Gli risposero: "Rabbì (che significa maestro), dove abiti?"*».

A questo punto essi riconoscono già in Gesù l'insegnante, il "maestro" presso cui vogliono andare per l'apprendistato. Desiderano unirsi a lui e aderire a Gesù. Per questo vogliono saperne di più sul luogo in cui vive, cioè sul "mondo" in cui egli ha la sua dimora: come egli vede la vita, il mondo e Dio; in che cosa consistono per lui la verità, l'autenticità e la giustizia. Qual è la differenza con il mondo in cui essi sono vissuti sino ad allora? Che cosa possono imparare da lui?

In catechesi, per le persone questo è il momento per mettersi alla scuola di Gesù e di andare al suo seguito. Noi catechisti dovremmo essere la loro guida. Ciò significa anche mettere a loro disposizione i mezzi con cui le persone stesse potrebbero accrescere la loro conoscenza della fede.

«[39] *Disse loro: "Venite e vedrete"*».

I discepoli non devono venire soltanto a partire da se stessi. Dovranno anche dedicare tempo per prendere conoscenza del mondo vitale proprio di Gesù; ciò che noi possiamo chiamare il tempo dell'iniziazione. Essi dovranno lasciarsi iniziare al suo "spirito", ciò che ora potremmo definire "la sua spiritualità". E c'è anche di più. Per scoprire Gesù, "là dove egli abita", dovranno incominciare a camminare con lui, là dove egli vuole andare con loro, perché vedano Gesù "in cammino". Dovranno decentrarsi da se stessi per lasciarsi condurre e istruire da lui con semplicità, e dovranno imparare su di lui agendo.

Sarà necessario rispettare la dinamica interiore della persona e aiutarla a comprendere meglio se stessa, ma anche a incoraggiarla a continuare il proprio cammino.

Oggi, talvolta, questo «venite e vedrete» pone noi – noi, in quanto comunità ecclesiale – a confronto con una questione abbastanza penosa. Abbiamo la nostra dottrina della fede e siamo molto intraprendenti nell'annuncio; ma siamo ancora abbastanza impregnati del suo

spirito? E che cosa facciamo vedere *noi* alle persone che vorrebbero andare alla ricerca di Gesù nella nostra comunità? Possono ancora assaporare lo spirito e la gioia che è in noi? La nostra comunità è ancora uno "spazio di Gesù" degno di questo nome? Siamo ancora in grado di "far vedere" agli uomini qualche cosa che sia capace di manifestare loro il significato di una comunione di vita con il Signore?

Dopo il primo momento dell'attrazione spontanea, deve seguire il momento della decisione personale.

«[40] *Uno dei due che avevano udito le parole di Giovanni e lo avevano seguito, era Andrea, fratello di Simon Pietro.*
[41] *Egli incontrò per primo suo fratello Simone, e gli disse: "Abbiamo trovato il Messia (che significa il Cristo)"*
[42] *e lo condusse da Gesù*».

Andrea è già entusiasta e convinto. Dopo essersi diretto verso il Signore per sapere dove ha la sua dimora, va subito a raccontare la buona notizia a suo fratello. Abbiamo trovato il Messia!

Più che mai, i giovani si catechizzano ora tra di loro. Essi si raccontano l'un l'altro ciò che sentono e ciò che vivono; sono connessi ad ogni tipo di rete e vi condividono le loro scoperte ed esperienze.

Giovanni Battista era necessario come predicatore per dare la prima spinta, ma poi l'operazione passaparola ("bocca all'orecchio"), prende il suo via e segue il proprio cammino. Secondo il Vangelo di Giovanni, è per questa strada che Pietro è arrivato a Gesù.

I credenti devono andare verso gli altri per far loro conoscere Gesù e per incitarli ad un incontro personale con Gesù. I giovani d'oggi questo lo capiscono molto bene.

«[42] *Gesù, fissando lo sguardo su di lui, disse: "Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; ti chiamerai Cefa (che vuol dire Pietro)"*».

Gesù stesso pone lo sguardo su colui che noi avremo condotto fino a lui. Egli lo vede in modo diverso da come noi siamo capaci di vederlo. Egli ci conosce per nome e ci penetra. Vede chiaro in noi, anche nel nostro avvenire. Di ciascuno e ciascuna di noi, conosce il destino nascosto, e ci chiama in funzione di esso. In tal modo egli è capace di mutare il nostro sguardo su noi stessi e di farci cambiare di nome. Una volta che abbiamo condotto qualcuno da Gesù, noi dobbiamo spossessarci di esso o di essa, perché è il Signore stesso che sa come si è unito a noi da tutta l'eternità.

In catechesi, è il momento della preghiera in comune e dell'intervento, l'uno per l'altro, presso il Signore affinché riveli a tutti noi il suo viso celeste e la nostra vera identità.

E, per finire, lo strano dialogo con Natanaele:

«[47] *Gesù intanto, visto Natanaele che gli veniva incontro, disse di lui: "Ecco un vero Israelita in cui non c'è falsità".*

I discepoli dovranno anche dedicare tempo per prendere conoscenza del mondo vitale proprio di Gesù.

[48] *Natanalele gli domandò: "Come mi conosci?". Gli rispose Gesù: "Prima che Filippo ti chiamasse, io ti ho visto quando eri sotto il fico".*
[49] *Gli replicò Natanaele: "Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele!".*

50 *Gli rispose Gesù: "Perché ti ho detto che ti avevo visto sotto il fico, credi? Vedrai cose maggiori di queste!".*

51 *Poi gli disse: "In verità, in verità vi dico; vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo"».*

È possibile che la storia della vocazione di alcuni prenda delle vie incomprensibili, straordinarie e anche francamente stupefacenti, facendoci cogliere la forza inusuale con la quale il Signore può entrare nella vita degli uomini ("Natanaele", d'altra parte, significa "dono di Dio"). È raro, ma capita.

Un catechista dovrebbe dunque essere qualcuno che si rende conto di questa possibilità, ed essere capace di arretrare di un passo in tutta umiltà quando si accorge che è il Signore stesso che compie meraviglie in alcuni. È il momento di riconoscere che il dono di Dio (Natanaele) è sempre più grande di noi.

NOVITÀ

DOMENICO CRAVERO

IL MONDO MAGICO DEL BAMBINO

Un percorso parrocchiale di catechesi 0-6 anni

Un sussidio originale, indispensabile per accompagnare i genitori verso la celebrazione del Battesimo dei figli e soprattutto nella fase della "mistagogia" (il dopo Battesimo): un momento importante per ri-cominciare un discorso di fede con gli adulti in questa fase di genitorialità.

«Mamma e papà quando introducono alla fede, quando spiegano il Vangelo, quando pregano con i figli, non sono più solo genitori, diventano ministri. Catechiste e catechisti sono toccati dalla potenza della magia, quando sono convinti e convincenti. Lasciano un segno indelebile. Animatrici e animatori, quando sono anche catechiste e catechisti creano legami indissolubili verso i quali si sarà riconoscenti per sempre».
Il sussidio è formato da due volumi:

• **Sussidio base**
Presentazione del percorso e indicazioni pratiche per la sua realizzazione.
Pagine 192. € 15,00

• **Testo di approfondimento per i catechisti e per i genitori**
Suggerimenti e materiali per trasmettere la fede ai bambini in famiglia.
Pagine 88. € 10,00

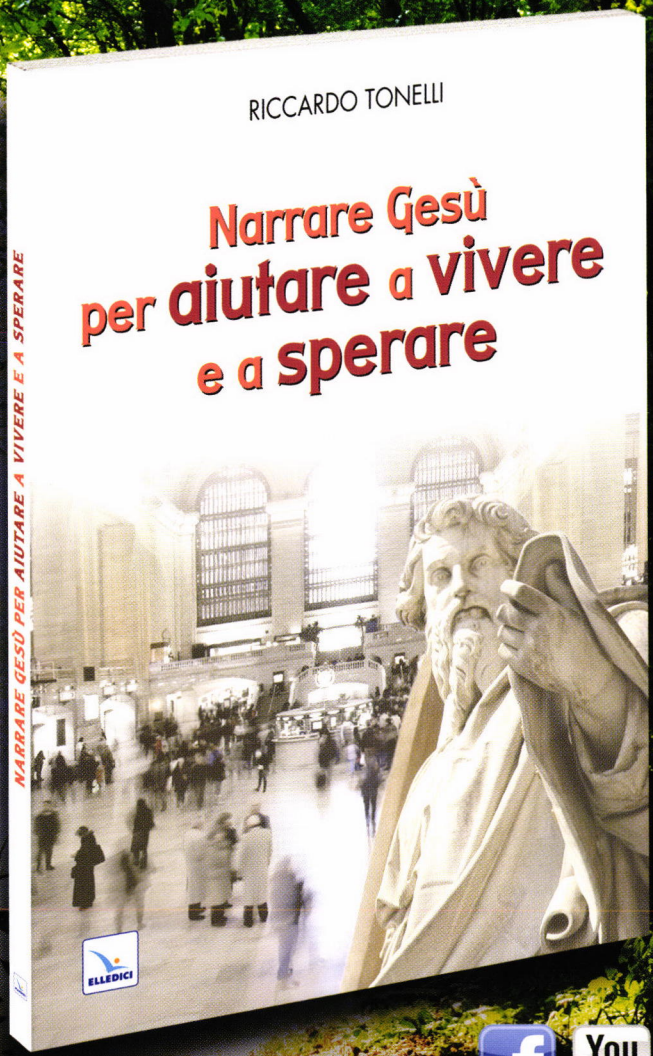
ELLEDICI

CORSO FRANCIA 333/3 - 10142 TORINO
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org

NARRARE GESÙ

per aiutare a vivere e a sperare

Novità ELLEDICI



In questi anni,
le comunità ecclesiali sono orientate
verso un'evangelizzazione "nuova"
nel coraggio, nella passione,
nell'attenzione continua
ai problemi quotidiani, nell'invenzione
di un linguaggio aggiornato.

Il libro si inserisce
in questo rinnovato impegno.

Avanza una proposta concreta,
consigliando percorsi
nella prospettiva della narrazione.

110 pagine 10,00 €

ELLEDICI

Acquista on-line su www.elledici.org o scrivi un'e-mail a vendite@elledici.org

EDITRICE ELLEDICI - Corso Francia 333/3, 10142 Torino
Tel. (+39) 011.95.52.111 Fax (+39) 011.95.74.048

Catechesi Evangelizzare



Insieme per un nuovo anno pastorale

Il 2012-2013 si prospetta molto ricco catechisticamente parlando, segnato da eventi quali la celebrazione del **Sinodo sulla nuova evangelizzazione** e **l'Anno della fede** per tutta la Chiesa, e la stesura di un **nuovo documento "base"** nella Chiesa italiana.

In questo contesto la casa editrice ELLEDICI accentua il proprio impegno al servizio della catechesi, con tre riviste specifiche.

Oltre a *Dossier catechista* e *Catechesi*, anche *Evangelizzare*.

Rinnova il tuo abbonamento per l'anno catechistico 2012-2013

CATECHESI € 28,00
da settembre 2012 ad agosto 2013,
6 numeri di 80 pagine

EVANGELIZZARE € 32,00
da settembre 2012 ad agosto 2013,
9 numeri di 64 pagine

CATECHESI + EVANGELIZZARE
€ 48,00 anzichè € 60,00

Per abbonarti hai due modalità:

> utilizza il conto corrente allegato e fai il versamento in posta

> paga con carta di credito collegandoti al sito www.elledici.org/riviste

