2 NOVEMBRE-DICEMBRE 2013-2014

Editoriale
CATECHESI, TRA LIMITE E PECCATO

Il tema I
PASTORALE DI INIZIAZIONE: BATTESIMO / 2

LA PASTORALE BATTESIMALE:
un'opportunità per accogliere ed evangelizzare le famiglie / 2
(A. Fontana)

GENITORI E INIZIAZIONE CRISTIANA DEI FIGLI.
Dal contributo esterno alla corresponsabilità piena nella comunità
(A. Romano)

L'ESPERIENZA RELIGIOSA NELLA CRESCITA UMANA DEL BAMBINO
(A. Peiretti)

Il tema II
ADULTI E INIZIAZIONE

ADULTI NELLA CHIESA
Tra identità e identificazione
(L. Berzano)

L'ADULTO NELLA FEDE: TRAGUARDO DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA? / 1
(U. Montisci)

Libri
TESTI PER APPROFONDIRE

CEC
DON BOSCO
a cura
del Centro
Evangelizzazione
e Catechesi
Don Bosco

Catechesi

editrice ELLEDICI

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. TO - n. 5/2013 - Tassa Pagata/Taxe Perçue /Economy/C - Anno 2013-2014

Catechesi

NOVEMBRE-DICEMBRE 2013-2014

1 **Editoriale**
CATECHESI, TRA LIMITE E PECCATO

2 **Il tema I**
PASTORALE DI INIZIAZIONE: BATTESIMO / 2

3 **LA PASTORALE BATTESIMALE:**
un'opportunità per accogliere ed evangelizzare le famiglie / 2
(A. Fontana)

13 **GENITORI E INIZIAZIONE CRISTIANA DEI FIGLI.**
Dal contributo esterno alla corresponsabilità piena nella comunità
(A. Romano)

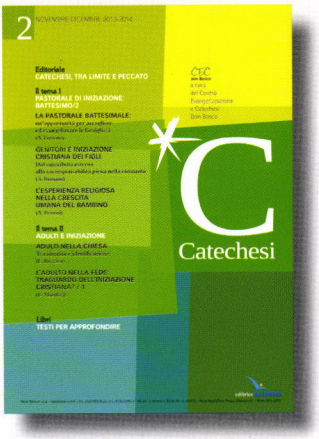
29 **L'ESPERIENZA RELIGIOSA NELLA CRESCITA UMANA DEL BAMBINO**
(A. Peiretti)

40 **Il tema II**
ADULTI E INIZIAZIONE

41 **ADULTI NELLA CHIESA**
Tra identità e identificazione
(L. Berzano)

64 **L'ADULTO NELLA FEDE: TRAGUARDO DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA? / 1**
(U. Montisci)

79 **Libri**
TESTI PER APPROFONDIRE



ANNO 83°

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 2013-2014
(6 NUMERI DI 80 pp.)
Italia: **€ 28,50**
numero singolo: **€ 7,00**
estero: **€ 40,00**

MODALITÀ DI ABBONAMENTO
- CCP n. 32691107 intestato a Catechesi Elledici - 10093 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
Higraf - Mappano (To)

Associata all'Unione Stampa Periodica Italiana (USPI)

Il tema I

PASTORALE DI INIZIAZIONE: BATTESIMO / 2

«In questi anni le nostre parrocchie hanno profuso generose energie per promuovere un rinnovamento della catechesi dei ragazzi quale dimensione fondamentale del più ampio processo iniziatico. I risultati non sempre sono stati totalmente convincenti. Una carente formazione cristiana negli anni dell'infanzia e un limitato interesse dei genitori a educare nella fede i propri bambini sovente hanno indebolito o compromesso il successivo cammino catechistico dei fanciulli e ragazzi».
Questa la realistica diagnosi formulata dalla Conferenza Episcopale Piemontese, nella nota *Una Chiesa madre. Iniziazione cristiana dei bambini*, pubblicata anche da questa rivista sul fascicolo n. 5 del maggio-giugno scorsi.
Una diagnosi che, come indicano i vescovi stessi, obbliga all'impostazione di «una qualificata e articolata pastorale battesimale».
Alla luce di questo preciso orientamento, *Catechesi* continua la sua riflessione precisamente sul primo momento dell'iniziazione: il momento battesimale.

• La pastorale battesimale

Andrea Fontana, responsabile per il catecumenato nella diocesi di Torino, completa il discorso avviato nel fascicolo precedente della rivista, quando aveva affrontato il tema della preparazione "remota" al sacramento del Battesimo. Ora l'attenzione dell'esperto si concentra sulla preparazione immediata a esso, sulla celebrazione stessa del sacramento e, ancor più, sulla mistagogia che dovrebbe farvi seguito.

• Genitori e iniziazione cristiana dei figli

Al coinvolgimento dei genitori nell'iniziazione cristiana dei figli, fin dal momento del Battesimo, sono dedicate le riflessioni del catecheta **Antonino Romano**. La sua analisi del problema ha il pregio di non soffermarsi su affermazioni di principio che rischiano di risultare generiche e scontate; essa si traduce in proposta esplicita a livello progettuale anche diocesano.

• L'esperienza religiosa nel bambino

L'intervento dell'esperta di pedagogia religiosa **Anna Peiretti** potrebbe essere considerato come un'applicazione a livello operativo delle indicazioni date dal Fontana in tema di mistagogia postbattesimale. L'autrice, infatti, richiama e invita a valorizzare le svariate possibilità concrete che la vita familiare offre a chi voglia portare il bambino a una significativa esperienza religiosa, essenziale appunto nella mistagogia successiva al Battesimo.

CATECHESI, TRA LIMITE E PECCATO

Come abbiamo già mostrato nel fascicolo precedente, nel corrente anno pastorale e catechistico vorremmo raccogliere in questa pagina iniziale di ogni numero della rivista alcuni spunti di riflessione, particolarmente ricchi, che ci possono venire da un "grande" della catechesi come Sant'Agostino, specialmente dal suo *De catechizandis rudibus*. In questo trattatello, oltre a quelli già evocati, il vescovo d'Ippona ricorda altri fattori che possono inficiare l'azione catechistica.

Il catechista potrebbe sentirsi demotivato costatando la povertà della sua parola in rapporto alla ricchezza e profondità del messaggio che dovrebbe comunicare, così come potrebbe trovare falso il proprio insegnamento a causa dell'incoerenza e del peccato che segnano anche la sua vita. Come al solito, le parole di Agostino suonano, per ambedue i casi, profondamente umane e cariche di incoraggiamento.

Egli stesso, nello svolgimento del suo ministero, condivide con ogni catechista e predicatore l'esperienza del divario tra parola umana e messaggio divino: «Per quanto ci riguarda, desiderando di solito ardentemente giovare a chi ci ascolta, vorremmo parlare secondo ciò che ci suggerisce la visione intellettuale. [...] E poiché la cosa non riesce, ci angustiamo e, nella convinzione di spenderci in un'opera vana, ci snerviamo nel disgusto e a causa di questo stesso disgusto il nostro discorso diviene più smorto ed inespressivo [...]». Ma, a questo punto, osserva Agostino: «devi capire che il tuo discorso non è sgradito agli altri come è sgradito a te, né devi ritenerti inutile se non riesci a rendere come vorresti ciò che vedi con la mente, dal momento che forse neppure sei in grado di vedere come desidereresti. Chi infatti in questa vita vede se non in modo enigmatico e come per riflesso? Neanche l'amore è tanto grande da penetrare, squarciata la caligine della carne, nella serenità eterna [...]». Dunque, nessuno scoraggiamento: nonostante l'oggettiva lontananza tra discorso umano e verità eterna, il catechista insegni con gioia: «Se Dio, infatti, ama chi dispensa con gioia i beni materiali, quanto più amerà chi dispensa in egual modo i beni spirituali?» (Sant'Agostino, *Prima catechesi per i non cristiani*, a cura di P. Siniscalco, Roma, Città Nuova 1993, pp. 101-103).

«Se invece siamo preda della scontentezza a causa di un nostro errore o di un nostro peccato, ricorderemo non solo che uno spirito contrito è sacrificio a Dio, ma ci rammenteremo anche del passo: *Poiché come l'acqua spegne il fuoco, così l'elemosina estingue il peccato* [Sir 3,31]. E, ancora, del passo in cui si dice: *Perché voglio la misericordia piuttosto che il sacrificio* [Os 6,6]. Come dunque se fossimo in pericolo per un incendio correremmo per prima cosa in cerca dell'acqua, con cui poter spegnere l'incendio, e ringrazieremmo chi ce ne portasse dal luogo più vicino, ugualmente, se qualche fiamma di peccato si è sprigionata dal fieno delle nostre passioni e perciò siamo scossi, rallegriamoci dell'opportunità che ci viene data di fare un'opera di misericordia, come se ci fosse offerta la fontana da cui prendere l'acqua per spegnere l'incendio che si è acceso. [...] Quale stoltezza sarebbe, dato che il nostro peccato ci angustia, voler peccare di nuovo non consegnando il denaro del Signore a chi lo vuole e lo chiede?» (Ibidem, pp. 142-143).

LA PASTORALE BATTESIMALE: un'opportunità per accogliere ed evangelizzare le famiglie / 2

ANDREA FONTANA

4. La celebrazione del sacramento

Mi sono dilungato sull'accoglienza e il primo annuncio come inizio di un percorso da estendere fino ai 6/7 anni del bimbo, perché sono convinto non solo che chi ben comincia è a metà dell'opera, ma che l'accoglienza e il primo annuncio costituiscano il fondamento della pastorale battesimale. Anche se mi rendo conto che, nella maggior parte dei casi, non c'è il tempo per intrecciare in modo significativo una relazione profonda, affettiva e magari fraterna con la coppia richiedente il Battesimo del figlio.

Tuttavia, ci si dovrebbe sforzare di prendere un po' di tempo, di *visitare le famiglie a casa* con l'obiettivo di aprire con loro un dialogo accogliente. In secondo luogo, *ci si riunisce in parrocchia,* in orari adatti alle coppie, per riflettere sul fondamento di un cammino di riscoperta della fede. Non avrebbe senso spiegare i riti battesimali, se prima non si dà un fondamento cristiano alla richiesta fatta. In alcuni casi, si potrà cominciare dal tempo della gestazione del bambino e prolungare gli incontri, precedenti la celebrazione del sacramento, per qualche mese, come avviene in alcune esperienze.

4.1. La preparazione immediata del sacramento

Urge spesso, per molti genitori, celebrare il Battesimo senza rimandarlo troppo. Sia pur con il vincolo di tempi ristretti, pare doveroso fare alcune proposte.

4.1.1. Coglierne il significato essenziale

Quando il tempo stringe e si giunge alla vigilia del Battesimo, dato lo stile con cui vogliamo coinvolgere la famiglia, ritengo inutile spiegare i singoli riti della celebrazione: come si svolgono, che cosa significano, che cosa bisogna rispondere. Serve a poco.

Ritengo più importante presentare il significato cristiano del Battesimo in relazione con ciò che abbiamo fatto negli incontri precedenti, dando una risposta alla domanda: «Che cosa c'entra Gesù con il Battesimo di nostro figlio?». In tal modo si potrà evidenziare il legame tra le esperienze vissute insieme, prima, quando ci siamo interrogati sui motivi per cui i genitori chiedevano il Battesimo e quando abbiamo interpellato Gesù Cristo per scoprire come ci può aiutare oggi a vivere il nostro amore in famiglia.

Anche i padrini e le madrine devono essere coinvolti, a questo punto. Celebrare il sacramento come incontro con Gesù non è una "cerimonia": deve diventare un "incontro" con il Signore, di cui ascoltiamo la Parola e nel nome del quale battezziamo il bimbo.

Un secondo modo per accompagnare il cammino appena iniziato, e nello stesso tempo già introdurci alla celebrazione, è far emergere ciò che il Rito del Battesimo dei bambini sottintende. Cioè, il percorso dell'antico catecumenato degli adulti: esso iniziava con il rito di ammissione sulla porta della chiesa e i vari riti penitenziali (esorcismi, consegne, unzione con l'olio dei catecumeni).

Utilizzando il Rito del Battesimo, nei mesi precedenti la celebrazione si possono compiere almeno due riti significativi per aiutare le famiglie (ma anche la comunità) a capire ciò che sta accadendo: ci sono coppie che si avvicinano alla Chiesa chiedendo di essere accolte nella fraternità e aiutate a credere in Gesù. Allora, in una domenica non troppo lontana ma neanche troppo vicina al Battesimo, si possono invitare i genitori al *rito di ammissione*.

4.1.2. Il rito di ammissione

Sulla porta della chiesa, con atteggiamento fraterno, non troppo formale, insieme alle coppie di Operatori della pastorale familiare, si accolgono le coppie con il loro bimbo, chiedendo loro *perché* e *che cosa* intendono fare. Al di là della breve risposta del rituale, si può suggerire una risposta più personale pronunciata dai genitori di fronte all'assemblea.

Il nome, assegnato al bambino e comunicato pubblicamente, è un segnale della disponibilità dei genitori a lasciarsi accompagnare fraternamente dalla comunità e di affidare a essa il figlio affinché diventi discepolo di Gesù.

Infine, *il segno della croce tracciato sulla fronte* del bambino da chi presiede, dai genitori, dai padrini e, se possibile, dalle coppie di Operatori pastorali coinvolte, rappresenta una dichiarazione di quella fede che è ancora da

scoprire nella sua pienezza, ma che è già in grado di condurci a chiedere il Battesimo alla comunità cristiana.

4.1.3. L'unzione con l'olio dei catecumeni

In una domenica già più vicina al Rito del Battesimo si può compiere, o all'inizio della Messa o dopo l'omelia, avendo omesso l'atto penitenziale, l'unzione con l'olio dei catecumeni. È un gesto a carattere penitenziale da presentare in modo corretto a tutta la comunità: è il segno che con Cristo desideriamo esser difesi dal male, "nemico" di ogni uomo e di ogni donna perché tende a distruggerci. La "forza" del Vangelo e la convinzione cristiana ci aiuteranno a fronteggiarlo senza paura perché «in tutte queste cose noi siamo più che vincitori grazie a colui che ci ha amati. Io sono persuaso che [nulla] ci potrà mai separare dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,37-39).

4.2. Celebrare il sacramento del Battesimo

Le premesse al Rito del Battesimo dei bambini ci invitano, quando è possibile, a celebrare il Battesimo stesso *durante la Messa festiva.* A volte prevalgono le ragioni pastorali, soprattutto nelle grandi parrocchie con un numero consistente di Battesimi, che costringono a celebrarli comunitariamente in altri momenti: il che naturalmente può essere fatto, purché in qualche modo essi siano sempre celebrati in un contesto comunitario, con la partecipazione dei cristiani della parrocchia. Grazie alle scelte pastorali degli anni passati, è ormai fortunatamente scomparsa la pratica deplorevole di Battesimi "privati", in clinica o isolatamente, con la sola famiglia del bimbo. Ciò dimostra come le scelte pastorali importanti, anche se difficili all'inizio, poi a poco a poco si impongono e rendono la nostra azione ecclesiale più coerente con il mandato missionario di Gesù.

Molti liturgisti, più competenti del sottoscritto, hanno avuto modo negli anni di esprimere tutta la ricchezza e la profondità del Rito del Battesimo[9], come gesto di fede proclamata e celebrata dalla comunità presente alla celebrazione.

Limito le mie osservazioni a richiamare *la collocazione della celebrazione in un cammino* che non si conclude con il Rito stesso, ma lo travalica per spingerci a viverlo quotidianamente, educando il bimbo nella fede cristiana.

Inoltre, *lo stile della celebrazione* deve rappresentare veramente ciò che nel Rito è espresso: cioè, l'evento della salvezza che attraverso la Chiesa entra nella vita dei protagonisti, il

[9] C. ROCCHETTA, *I sacramenti della fede*, vol. 2: *Sacramentaria biblica speciale*, Bologna, Dehoniane 2001[8], pp. 7-57.

bimbo e i suoi genitori. Perciò, non è necessario dire tante parole: il rito, i gesti, i canti, i ruoli – presbitero, lettori, diacono, genitori, padrini – parlano da soli, esprimendo la corresponsabilità di tutti nel battezzare il bimbo nel nome di Gesù. La celebrazione non può diventare una scusa per un interminabile predica didascalica in cui ogni gesto e ogni parola viene lungamente descritta e spiegata. Chi presiede, diacono o presbitero, sia sobrio e corretto nei suoi atteggiamenti, senza diventare colui che sgrida i fotografi, impone il silenzio ai parenti, canta e commenta. Infine, a qualche coppia può essere proposto di celebrare il Battesimo *nella Veglia Pasquale*: certamente qualcuno accetterà questa proposta e allora la celebrazione potrà essere preparata durante la Quaresima con l'intera comunità per riscoprire nella varie domeniche, utilizzando i Vangeli dell'anno A, il proprio Battesimo, prendendone coscienza. I gesti del sacramento, le tappe della celebrazione scandite nelle domeniche della Quaresima ci condurranno a fare memoria del nostro Battesimo e a rinnovare la nostra adesione di fede nel Cristo morto e risorto per la nostra salvezza.

5. La mistagogia battesimale

5.1. Che cos'è la mistagogia in senso stretto?

Il termine "mistagogia" ha origine dal verbo greco "myèo" (= iniziare ai misteri) e indica la particolare relazione che esiste tra il cristiano e il mistero di Cristo creduto, celebrato e vissuto nella comunità. Dopo aver aderito a Cristo e aver celebrato durante la Veglia pasquale i sacramenti dell'IC, nelle settimane di Pasqua i neofiti erano introdotti nella comprensione vitale dei sacramenti, di cui tuttavia avevano imparato a riconoscere i segni in riferimento alle esperienze bibliche fatte in precedenza; ed erano ora condotti per mano a vivere in conformità con quanto avevano celebrato. Questo itinerario "mistagogico" non può avere esito *se non introduce concretamente in una comunità* che crede, celebra e vive la fede nel tessuto delle sue relazioni quotidiane, nella testimonianza offerta agli abitanti del quartiere e alle persone incontrate negli ambienti di vita.

Richiamandosi alla strada seguita dai Padri della Chiesa – i quali tuttavia l'hanno percorsa in forme diverse legate alle tradizioni

delle singole Chiese (antiochiena, gerosolimitana, cappadoce, ecc.) – il *Rito per l'iniziazione cristiana degli adulti* ribadisce che la mistagogia tende a una viva «esperienza dei sacramenti ricevuti»[10] e si realizza in un contesto di vita comunitaria intensa e coinvolgente.

Naturalmente l'importanza che acquista la mistagogia nella pastorale degli itinerari di fede, ispirati al catecumenato, sia con gli adulti che con i ragazzi, esige che le nostre parrocchie operino un salto di qualità, passando *da una pastorale che prepara ai sacramenti a una pastorale che oltrepassa la celebrazione stessa* per inserire a poco a poco nella vita della comunità e aiutare così a vivere nel quotidiano il sacramento celebrato o il "mistero" (= evento di salvezza) sperimentato.

Per portare a termine l'itinerario di fede, cominciato con l'accoglienza, il primo annuncio e la celebrazione del Battesimo, non ci si può mai fermare al sacramento celebrato: *il sacramento non è la meta*. La meta è la santità del Regno, la meta è la vita eterna da raggiungere lungo il corso dell'intera esistenza. Perciò, si diventa cristiani nel momento preciso in cui, portato a termine il cammino di iniziazione, si celebrano i sacramenti dell'iniziazione, cioè Battesimo, Cresima, Eucaristia, seguiti dalla mistagogia.

La "mistagogia" in senso stretto, quella che noi proponiamo alle famiglie con i bimbi negli anni successivi al Battesimo – da 0 a 6/7 anni – e nell'età successiva necessaria a completare l'IC, è il raccordo irrinunciabile tra il percorso iniziatico e il cammino di formazione permanente nella parrocchia, nei gruppi, nei servizi resi alla comunione e alla missione della propria comunità cristiana fino alla perfezione della santità (Fil 3,8-14).

I vescovi italiani hanno ribadito da tempo che «occorre tornare all'essenzialità della fede, per cui chi incontra la parrocchia deve poter incontrare Cristo, senza troppe glosse e adattamenti. La fedeltà al Vangelo si misura sul coerente legame tra la fede detta, celebrata e testimoniata, sull'unità profonda con cui è vissuto l'unico comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, sulla *traduzione nella vita dell'Eucaristia celebrata*»[11].

Infine, possiamo fare riferimento alle proposizioni del Sinodo dei Vescovi sull'Eucaristia, ove si afferma: «Fede e sacramenti sono due aspetti complementari dell'attività santificatrice della Chiesa. Suscitata dall'annuncio della Parola, la fede è nutrita e cresce nell'incontro di grazia con Signore risorto nei sacramenti. La fede si esprime

[10] RICA, n. 38.

[11] CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, Roma 2004, n. 13.

nel rito e il rito rafforza la fede. Di qui *l'esigenza di un itinerario mistagogico da vivere nella comunità e con il suo aiuto* e che si fonda su tre elementi essenziali: l'interpretazione dei riti alla luce degli eventi biblici in conformità con la tradizione della Chiesa; la valorizzazione dei segni sacramentali; il significato dei riti in vista dell'impegno cristiano nella vita»[12].

5.2. Origine e attualità della mistagogia

La mistagogia, lo sappiamo, ha conosciuto – come il catecumenato – il suo momento migliore tra il II e il IV secolo dopo Cristo, grazie alle *Catechesi mistagogiche* di alcuni grandi Padri della Chiesa: Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio di Milano, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, ecc. Era un tempo in cui risultava più evidente la crisi dell'Impero romano alla ricerca di risposte alle esigenze spirituali emergenti, caratterizzate da una religiosità mistica, dal bisogno di salvezza, dal desiderio di felicità. Ma un tempo anche segnato da profonde contraddizioni dal sapore sincretistico, con il ritorno all'occultismo, alla magia, all'astrologia.

In questa stagione i Padri offrirono una proposta specifica che non era semplicemente un insegnamento di dottrine, come la maggior parte delle filosofie dell'epoca, né il richiamo ai valori morali, che le leggi proteggevano. Bensì, era la proposta della partecipazione al mistero di Cristo, morto e risorto, sorgente di trasformazione interiore dell'uomo, di novità di vita, di identità cristiana. Questo conduceva a un nuovo modo di vivere, di utilizzare il tempo libero, di pensare i rapporti familiari, di concepire la morte, di stabilire delle convivenze sociali basate sulla giustizia e sull'amore, ecc.

I tre passaggi del percorso iniziatico erano dunque: *credere in Cristo – incontrare e seguire Cristo – rinascere e rimanere in Cristo*. In certo senso, nel Vangelo di Giovanni, verso la fine, soprattutto nella cena dell'addio, Gesù prima della sua morte e risurrezione offre una catechesi "mistagogica" ai suoi. E lo fa dopo aver mostrato durante il suo ministero segni ed esperienze straordinarie nell'incontro di fede con Lui e dopo aver condotto i discepoli a seguirlo, chiedendo loro di "rimanere in Lui", di "diventare una cosa sola con Lui", di "amarsi gli uni gli altri", di "lasciarsi guidare dallo Spirito Santo" (cf Gv 14-16).

Pur senza forzare la somiglianza con operazioni archeologiche discutibili o con la ricerca di nuovi espedienti pastorali, *il tempo dei Padri ha notevoli somiglianze con il mondo contemporaneo*. Il card. Poupard scorge «sconcer-

[12] Sinodo dei Vescovi, XI Assemblea generale ordinaria (2002), *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa*. Elenco finale delle proposizioni; proposizione 16.

tanti analogie tra il nostro mondo del Duemila e quel momento storico [...]. È illuminante vedere perché e come, nell'ora in cui vacillava e poi morì l'Impero e nel mezzo di tante proposte che venivano dall'Oriente e dall'Occidente, sia la fede in Cristo a vincere»[13]. Per J. Daniélou «il quarto secolo correva lo stesso rischio che corriamo noi: quello di non vedere nei riti se non dei gesti incomprensibili e ciò apre la strada alla magia o, al contrario, allo scetticismo. Si tratta quindi di proiettare il massimo di luce e di significato sui gesti e sugli oggetti che vengono spesso presentati a degli spiriti impreparati»[14].

In questo contesto – e accettando la sfida delle analogie con i primi secoli – il *rischio* maggiore della catechesi e della pastorale contemporanea sembra essere quello *di un sincretismo facile e a buon mercato che accoglie tutti, purché siano animati da buona volontà*. Oppure, il rischio può essere quello di lasciarsi fagocitare da un vago ondeggiare di posizioni che vanno dall'accettazione di qualsiasi posizione, nel nome della libertà di coscienza, fino all'affermazione che tutte le religioni sono ugualmente vere e dunque anche tutte false. In ogni caso, proprio a causa di queste confusioni che riducono il cristianesimo a una vaga religiosità o a una radice culturale comune, la vita cristiana non può essere proposta innanzitutto come un insieme di precetti o un'infinita serie di dottrine da acquisire preventivamente. O, ancora, come un sentimento le cui manifestazioni sono fluttuanti ("vado in chiesa quando mi sento") o un'emozione tra le tante (l'emozione di una bella cerimonia, o di un immenso raduno di folla, o la novità di un papa eletto che intercetta emozioni e speranze di cambiamento).

La mistagogia ci richiama a eventi storici precisi, resi presenti dal rito celebrato; la mistagogia propone un'esperienza vitale del Cristo morto e risorto dentro una comunità precisa, tangibile e visibile; la mistagogia ci ricorda che il Dio di Gesù Cristo è in cammino ogni giorno con noi e si fa compagno di viaggio, come afferma l'icona dei due di Emmaus, scelta da molti progetti di IC. Là il percorso si fa compagnia di Cristo, spiegazione degli eventi attraverso le Scritture, riconoscimento e incontro attraverso il segno sacramentale, ingresso o ritorno alla comunità-madre di Gerusalemme per portare la propria testimonianza di incontro con il Risorto e per dire la volontà di rimanere in Lui. «Né ci si può accontentare, dopo il sacramento, della celebrazione ormai avvenuta. C'è una forma di evangelizzazione o di catechesi che, prolungando nel tempo l'interesse per il sacra-

[13] P. POUPARD, *Il cristianesimo all'alba del terzo millennio*, Casale Monferrato, Piemme 2000, p. 67.

[14] J. DANIÉLOU, *La catechesi nei primi secoli*, Torino-Leumann, Elledici 1982, p. 161.

mento ricevuto, non solo ne facilita l'approfondimento biblico-liturgico, ma concorre assai a ravvivarne la grazia e a richiamare l'impegno per la vita. Era la prassi illuminata dei Padri della Chiesa e potrebbe e dovrebbe ridiventare anche la nostra prassi, in vista soprattutto della progressiva formazione "apostolica" e "missionaria" di una comunità cristiana veramente consapevole e viva»[15].

Come *il Battesimo non può esistere senza un "prima"* configurato come "primo annuncio" per chiamare alla fede in Gesù e provocare la conversione, così *non può sussistere senza un "dopo"* che permetta di accompagnarne il cambiamento di vita, di seguirne la scia, di vivere il dinamismo nuovo introdotto dall'evento celebrato. Nella pratica pastorale delle nostre comunità, rivolte alla sacramentalizzazione, spesso si trascura totalmente il tempo successivo. Ci preoccupiamo per tutti i sacramenti di "prepararli" bene – spiegando che cosa avviene, senza tuttavia verificare la fede di chi li domanda – e di "celebrarli" bene, senza invasione di fotografi o parenti chiassosi. Ma celebrato il sacramento come si deve, ognuno ha la coscienza in pace pensando di aver fatto tutto ciò che era necessario.

5.3. La forma concreta della mistagogia battesimale

Applicando tutto ciò alla pastorale battesimale, l'esperienza acquisita in questi ultimi anni ci suggerisce di stabilire *due grandi tappe*, che tengano conto del percorso pedagogico da attuare anche con i bambini tra 0 e 6/7 anni, prima di giungere all'inserimento nel percorso per completare l'IC attraverso i sacramenti della Confermazione e dell'Eucaristia da attuare con le famiglie e con la parrocchia nell'età tra i 7 e i 14 anni[16].

Raccogliendo appunto le esperienze condivise, i suggerimenti di convegni e le proposte educative di pedagogisti, abbiamo confezionato – come altri strumenti operativi già pubblicati[17] – una «piccola guida»[18] da mettere in mano ai genitori per accompagnarli non solo nella preparazione e celebrazione del Battesimo, ma anche negli anni successivi.

5.3.1. Il primo momento

Il *primo arco di tempo* occupa i primi tre anni di vita: un quadro sintetico ne fa intravedere i passaggi, ciascuno dei quali comprende la riscoperta del Vangelo, riti e gesti cristiani in famiglia e nella comunità, esperienze di vita da compiere insieme. La domanda che attraversa i primi tre anni è: «Come vivere in coppia e in famiglia il Battesimo celebrato?».

[15] CEI, *Evangelizzazione e sacramenti*, Roma 1973, n. 65.

[16] CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA CEI, *L'iniziazione cristiana 2.Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi da 7 a 14 anni*, Roma 1999.

[17] Cf la bibliografia riportata a conclusione della prima parte di questo articolo.

[18] A. FONTANA, *Battesimo: un dono e una sfida*, Torino-Leumann, Elledici 2013.

Nella famiglia comincia a manifestarsi, per scelta consapevole dei genitori, la vita nuova in Cristo predisponendo l'ambiente casalingo e creando un'atmosfera in cui con parole e gesti quotidiani si fa vedere e toccare al piccolo la fede in Gesù, e non soltanto i segni di una vaga religiosità. A poco a poco si comincia a proporre al bimbo *piccoli gesti e piccole preghiere* per relazionarsi con Gesù.

Ogni anno un segno battesimale è ripreso per renderlo "visibile" nella quotidianità: il segno della croce, l'acqua, la candela accesa. Tali segni sono sperimentati dal bambino prima di tutto nella cura con cui i genitori li benedicono ogni sera, fanno loro l'igiene personale, illuminano le feste rendendole "speciali" rispetto ai giorni feriali.

Nel frattempo, accompagnati dalla parrocchia, i genitori compiono un cammino con altre coppie per approfondire la fede e confrontarsi sulle scelte educative. Due o tre celebrazioni annuali, inoltre, riuniscono tutte le famiglie con i bambini nei primi tre anni di vita.

5.3.2. Il secondo momento

Il *secondo arco di tempo* va dai 3 ai 6/7 anni: la "piccola guida" per motivi grafici non dà indicazioni approfondite su ogni argomento. Queste potranno essere trovate in altri strumenti e con opportune attività formative in seno al gruppo delle famiglie. È segnalato, invece, per ogni anno, un indirizzo pedagogico, un messaggio evangelico, un percorso comunitario. I bambini stessi, mentre i genitori approfondiscono la domanda: «Come trasmettere la fede a nostro figlio nei primi anni di vita?», con l'aiuto di un'educatrice della scuola d'infanzia durante gli incontri comuni in parrocchia potranno svolgere diverse attività orientate a incontrare storie bibliche, personaggi della tradizione cristiana (i santi), il significato delle feste cristiane, ecc., come peraltro suggerisce il catechismo dei bambini *Lasciate che i bambini vengano a me*.

Si tratta, in questo contesto mistagogico, di una catechesi "occasionale". Non perché sia saltuaria o meno significativa, ma perché sfrutta le occasioni che i bambini sperimentano nella vita giorno dopo giorno: incontri con persone e ambienti, feste e anniversari, figure artistiche, momenti di vita gioiosa o problematica. Partendo da molte occasioni si fa loro sperimentare la presenza di Gesù nella vita attraverso il gioco, i racconti, le attività manuali, il canto, ecc. Purché tutto questo non sia soltanto didattica o psicologismo, ma introduca all'in-

ELLEDICI
Per la Pastorale Battesimale



Andrea Fontana
Battesimo: un dono e una sfida
Questa "guida", rapida ed essenziale, accompagna i genitori dal momento in cui chiedono il Battesimo per il loro figlio fino ai 6-7 anni del bambino. Un cammino di riscoperta della fede cristiana con suggerimenti pratici per svolgere con profitto il ruolo essenziale di "primi catechisti" dei figli.
Pag. 72 € 8,00
www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

contro con la Parola di Dio e la vita cristiana, nelle sue caratteristiche tipiche.
Anche in questo tempo, in attesa di andare oltre le mura di casa e della scuola d'infanzia verso la parrocchia e il mondo più vasto, si propone ogni anno un segno, utile ad accompagnare visibilmente il cammino: la Parola di Dio, la veste bianca, il *Padre nostro*.

Il *Padre nostro* è un punto d'arrivo, come anche la partecipazione all'Eucaristia domenicale, e presuppone un cammino di fede adeguato a riconoscere in Gesù il Figlio del Padre comune a tutti; punto propizio anche ad aprire il bambino all'esperienza più vasta del gruppo dei compagni in cui sarà inserito per completare l'IC attraverso la Confermazione e l'Eucaristia.

6. Conclusione: completare l'IC dopo i 7 anni

Sarebbe ingenuo pensare che la riflessione e la prassi sulla pastorale Battesimale si fermasse qui: scrivendo queste semplici note, mi rendo conto che alcuni punti rimangono aperti a discussioni e a prassi diversificate. La preoccupazione di avviare o consolidare la pastorale battesimale nelle nostre comunità muove da due considerazioni importanti: da una parte è stata finora nella maggior parte dei casi *un'area inesplorata* e totalmente trascurata dalla nostra missione evangelizzatrice, nonostante l'insistenza che da sempre caratterizza la Chiesa italiana nel mettere la famiglia al centro della pastorale come protagonista di educazione alla fede. Dall'altra parte urge la necessità di *progettare un itinerario organico e completo* per accompagnare dalla nascita fino alla maturità della vita umana e cristiana le persone (bimbi, ragazzi, adolescenti, giovani), accompagnandole insieme alle famiglie e alle parrocchie a una professione di fede adulta e matura, come chiede il *Direttorio Generale per la Catechesi*: «Il discepolo di Gesù Cristo è, allora, idoneo per fare una viva, esplicita e operante professione di fede» (n. 56). Il percorso così concepito – da 0 anni fino all'età della maturità nella giovinezza – rappresenta veramente il compito educativo e il vero itinerario ispirato al catecumenato che lo stesso *Direttorio* auspica per il rinnovamento della catechesi in Italia e nel mondo (nn. 87-91)[19].

[19] A questo proposito va resa giustizia alla memoria storica, che spesso trascuriamo pensando di aver scoperto chissà quali novità. Per questo ricordo che nel 1984 (!) la Conferenza Episcopale Piemontese (e forse non solo essa) aveva proposto alcune linee orientative dal titolo significativo: *L'iniziazione cristiana dall'infanzia alla fanciullezza fino alla maturità della vita cristiana nell'età giovanile*. Rileggendo oggi il documento noi troviamo già le stesse intuizioni, pur espresse in un linguaggio ancora impreciso e in una situazione pastorale differente. Tuttavia la proposta, già allora, era degna di attenzione per la prospettiva lungimirante: forse i tempi non erano ancora maturi.

GENITORI E INIZIAZIONE CRISTIANA DEI FIGLI. Dal contributo esterno alla corresponsabilità piena nella comunità

ANTONINO ROMANO

1. "Famiglie competenti" nel processo di apprendimento della fede

È indispensabile collocare la questione del "coinvolgimento dei genitori" nell'iniziazione cristiana (IC) nel contesto della "catechesi di comunità"[1]. La comunità è il soggetto della catechesi; questa nozione è completamente nuova rispetto al passato, riprende la tradizione della Chiesa antica, è profondamente radicata nella Rivelazione ed è stata illuminata pienamente dal magistero di *Lumen Gentium* e dei documenti pontifici successivi[2].

Nella Nota pastorale *Il volto missionario della parrocchia* si enuncia un principio chiave al numero 9: «La parrocchia missionaria fa della famiglia un luogo privilegiato della sua azione, scoprendosi essa stessa famiglia di famiglie, e considera la famiglia non solo come destinataria della sua attenzione, ma come vera e propria risorsa dei cammini e delle proposte pastorali».

Questo tema meriterebbe di essere approfondito adeguatamente soprattutto in chiave teologico-catechetica. Le ricadute delle affermazioni contenute nel numero 9 sono consistenti e riguardano i rapporti tra comunità e famiglie o, meglio, la comunità come *famiglia di famiglie*. Il processo di conversione pastorale conosce un nuovo orientamento decisivo[3].

[1] Per uno studio molto documentato e aggiornato sul tema, si veda J. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale*, Roma, LAS 2009, pp. 145-155.

[2] Una sintesi completa si trova in C. CACCIATO INSILLA, *L'iniziazione cristiana in Italia dal Concilio Vaticano II ad oggi. Prospettiva pedagogico-catechetica*, Roma, LAS 2009, pp. 45-51.

[3] Cf C. NOSIGLIA, *Il servizio del catecumenato nella diocesi di Roma: per l'iniziazione cristiana degli adulti non battezzati*, in *Rivista Diocesana di Roma* 35 (1994) 1471-1473.

1.1. Necessità di "comunità competenti" per il primo annuncio

Il catecumenato attesta il primato dell'annuncio della Parola per la fondazione della fede, ma dice poco circa il ruolo "organizzativo" della comunità. Sotto il profilo metodologico-propedeutico all'itinerario inteso come processo complesso e articolato nelle sue parti, l'OICA nei *Praenotanda* non manca di segnalare la fase che precede il precatecumenato come la cosiddetta "prima evangelizzazione", cui attribuisce «grande importanza»[4].

Nella *Lettera di riconsegna* del testo *Il rinnovamento della catechesi* (Rdc), i vescovi italiani, collocati sulla stessa lunghezza d'onda, ribadiscono: «Siamo in presenza di un cambiamento complesso e di vaste proporzioni, che si ripercuote nelle esperienze di fede e nella situazione ecclesiale, tale da richiedere "quasi una nuova *implantatio evangelica*"[5]. È un cambiamento accompagnato da segni di speranza ma anche da preoccupazioni»[6]. Da qui la necessità di «promuovere nelle nostre comunità una organica struttura pastorale di evangelizzazione»: cioè si avverte la necessità di costruire itinerari che «a partire dall'annuncio fondamentale della Parola di Dio conducano coloro che sono ancora alle soglie della fede o abbisognano di una rinnovata riscoperta del loro battesimo, all'adesione globale a Gesù Cristo e al conseguente impegno di vita cristiana»[7].

Inoltre, l'IC presuppone il "primo annuncio" come dato primario e condizionante: è questo «un problema ancora aperto che da una parte sollecita la Chiesa a ricercare criteri e metodi per l'annuncio del Vangelo all'uomo della nostra generazione e dall'altra parte a suscitare la conversione e la fede in coloro che si avvicinano al sacramento»[8]. In tal modo, il catecumenato appare frutto maturo della prima evangelizzazione: questa precede il catecumenato e si distingue da esso[9].

Accanto al primo annuncio, per importanza è da collocare l'educazione nella sua complessità umano-cristiana. L'educazione è attività sinfonica della pastorale ordinaria della Chiesa italiana. Attualmente, secondo mons. Nosiglia, occorre andare alle radici dell'emergenza educativa che implica un'intera vita per educare ed educarsi; in questo senso, è necessario educare a superare la falsa idea di autonomia dell'uomo come un io completo in sé stesso, mentre diventa veramente libero, felice e responsabile solo se si rapporta con un "tu" e con un "noi": cioè si richiede una vita comunitaria fondata su un "humanum" concreto.

[4] OICA 9-11, in EV 4, pp. 1354-1356.

[5] La *Lettera* cita qui GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Convegno di Loreto* 4,4.

[6] CEI, *Il rinnovamento della catechesi. Lettera di riconsegna* 5.

[7] Ibidem 7.

[8] C. FLORISTÁN, *Il catecumenato*, Roma, Borla 1993, p. 197.

[9] Cf S. LANZA, *Oltre la ripetizione e la rassegnazione: nuovo catecumenato e prima evangelizzazione*, in *Orientamenti Pastorali* 42 (1994) 4/5, 34-36.

Questo processo di educazione e di crescita avverrà sempre in un clima familiare/comunitario di introduzione nella realtà umana, luogo dell'Incarnazione di Cristo e quindi àmbito pienamente "umanizzante"; proprio in questo orizzonte koinaniaco più esteso, il confronto con le diversità e il dialogo interculturale sono opportunità che l'educazione alla fede deve accogliere come proprie. Questi àmbiti furono messi in luce molto bene nel *Direttorio di pastorale familiare* del 1993[10].

Se l'educazione alla fede è parte integrante della missione evangelizzatrice della Chiesa, educare alla fede all'interno del nucleo familiare non significa offrire solo conoscenze e servizi, ma nuove relazioni comunitarie[11]. In genere, gli educatori devono essere accompagnatori credibili, disponibili all'ascolto, che abbiano tempo da dedicare ai soggetti in età evolutiva e ai giovani-adulti. Questo compito generale di ogni educatore cresce esponenzialmente in responsabilità nel contesto della catechesi-processo di apprendimento della fede; il catechista, quindi, assume una sua conformazione speciale come soggetto esperto delle comunità educanti come la famiglia, le piccole comunità ecclesiali oppure le comunità istituzionali parrocchiali[12].

1.2. Progressività del processo di iniziazione

Il catecumenato rimane testimonianza eloquente della serietà e progressività del processo di incorporazione nella Chiesa, del principio, cioè, che "cristiani non si nasce ma si diventa" ("si rinasce"), attraverso un cammino che può durare diversi anni caratterizzati dalla serietà dell'impegno da parte del candidato e dalle garanzie richieste dalla Chiesa[13].

La maturazione nella fede esige tempo. Il Vangelo parla di semina, di crescita, di mietitura, di separazione del grano dalla paglia[14]. L'intera vita ne è coinvolta: la Parola di Dio incide sulla storia umana, divenendo evento personale, sociale ed ecclesiale. Il processo catecumenale tocca la vita in profondità, con i mille problemi esistenziali. A poco a poco, il processo catecumenale realizza un'integrazione tra la Parola di Dio (annunciata, ascoltata, celebrata) e la vita dell'uomo (personale, sociale, ecclesiale)[15].

1.3. Globalità comunitaria dell'esperienza cristiana e centralità di Cristo, Pedagogo del Padre

Il catecumenato è un'iniziazione alla globalità dell'esperienza cristiana: implica un insieme sapientemente organizzato di momenti, scadenze e riti che

[10] Cf Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, 25 luglio 1993, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1993, 40.

[11] Cf J. Gevaert, *Il dialogo difficile: problemi dell'uomo e catechesi*, Torino-Leumann, Elledici 2005, pp. 131-133; S. Currò, *Il senso umano del credere. Pastorale dei giovani e sfida antropologica*, 2011, Torino-Leumann, Elledici, pp. 260-269; F.-V. Anthony, *Intercultura: prospettiva teologico-pratica*, in F.-V. Anthony - M. Cimosa (edd.), *Pastorale giovanile interculturale*, vol. 1: *Prospettive fondanti*, Roma, LAS 2012, pp. 178-181.

[12] Cf C. Nosiglia, *L'educazione e l'educazione alla fede nei nuovi orientamenti pastorali della CEI*, in *Catechesi* 80 (2010-2011) 4, 31-51

[13] Cf E. Alberich, *Catechesi e Chiesa/comunità*, in P. Zuppa (ed.), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare «ecclesialità» alla catechesi oggi*, Torino-Leumann, Elledici 2012, pp. 43-53.

[14] Cf Mc 4,3-9. 26-29; Gv 4,35; Lc 22,31.

[15] Cf. P. Zuppa, *Comunità che (si) raccontano. Autobiografia e formazione ecclesiale*, in L. Meddi (ed.), *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2006, pp. 239-262.

fondono armoniosamente le dimensioni essenziali dell'esperienza cristiana: l'ascolto della Parola nelle diverse modalità, tra le quali privilegiate sono l'annuncio delle opere di Dio e la catechesi; il momento liturgico nelle svariate celebrazioni, nei riti di passaggio e nei sacramenti; la comunione o *koinonia* ecclesiale, nelle diverse esperienze di vita comunitaria; l'impegno o *diakonia* ecclesiale, nell'esercizio diligente delle variegate forme di servizio e di carità cristiana. «Evangelizzare, per la Chiesa, è portare la buona novella in tutti gli strati della dell'umanità e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa»[16].

Questa trasformazione interiore «raggiunge e quasi sconvolge mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio e col disegno della salvezza»[17]. Nella dimensione comunitaria viene superata così la frantumazione della prassi pastorale ed è garantita la profonda unità dell'esperienza di fede.

Il cammino catecumenale abilita in tal modo a livello comunitario all'unico linguaggio cristiano, che è esplicitato nelle diverse forme linguistiche[18]: il linguaggio narrativo[19]; il linguaggio della proclamazione della fede[20]; il linguaggio della testimonianza[21]; quello morale, attraverso il quale si esprimono le proprie scelte e si rende conto del proprio agire; quello del rapporto con Dio, che è il linguaggio della preghiera; il linguaggio della celebrazione[22]; il linguaggio della riflessione teologica[23].

Il messaggio centrale della catechesi catecumenale è prevalentemente kerigmatico-biblico e cristologico-pasquale, centrato cioè sull'annuncio di Cristo morto e risorto perché l'uomo entri nella comunione trinitaria, nel contesto di tutta la storia della salvezza: «anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata, esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. [...] Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazaret, Figlio di Dio, non siano proclamati»[24].

L'identità cristiana può essere definita come sequela *comunitaria* di Gesù. Afferma Rdc: «Il centro vivo della fede è Gesù Cristo. Solo per mezzo di Lui gli uomini possono salvarsi; da Lui ricevono il fondamento e la sintesi di ogni verità; in Lui trovano "la chiave, il centro e il fi-

[16] *Evangelii Nuntiandi* (EN) 18.

[17] Ibidem 19.

[18] Cf R. LAURITA, *Come disporre "un cammino di iniziazione cristiana" per chi chiede il Battesimo*, in *Orientamenti Pastorali* 42 (1994) 4/5, 73-75.

[19] Diventare cristiani nel nostro tempo significa passare necessariamente attraverso la relazione con gli avvenimenti della fede, attraverso il racconto dei testimoni. Cf G. CRAVOTTA, *Il catechismo degli adulti «La verità vi farà liberi». Opzione per un progetto di catechismo narrante*, in *Itinerarium* 4 (1996) 7, 55-69.

[20] Non basta ascoltare l'evento, occorre proclamarlo in un atto di fede: è quanto viene fatto, con forza, nel *Credo*.

[21] Il Vangelo è proclamato con la testimonianza della vita quando i cristiani, là dove vivono e lavorano, sia individualmente sia come comunità, comprendono gli altri e li accettano, condividono il loro destino, si dichiarano solidali con quanti lavorano per tutto ciò che è nobile e buono, e insieme manifestano con il loro modo di vivere quei valori che «sono al di sopra di quelli correnti» e la loro speranza «in qualcosa che non si vede e che non si osa neanche sperare» (EN 21).

[22] È il linguaggio liturgico, che implica l'espressione vocale, l'espressione gestuale, l'espressione simbolica.

[23] Il linguaggio teologico richiede un lavorio intellettuale che si fa mediante la fede: l'intelligenza ricerca ragioni del credere ed esprime una coerenza di concetti.

[24] EN 22.

ne dell'uomo nonché di tutta la storia umana" (GS 10). Cristiano è chi ha scelto Cristo e lo segue. In questa decisione fondamentale per Gesù Cristo, è contenuta e compiuta ogni altra esigenza di conoscenza e di azione della fede»[25].

La centralità di Gesù Cristo nel processo catecumenale come nell'intera formazione cristiana è ribadita da Giovanni Paolo II: «L'oggetto essenziale e primordiale della catechesi è "il mistero del Cristo". Catechizzare è, in un certo modo, condurre qualcuno a scrutare questo mistero in tutte le sue dimensioni. [...] È, dunque, svelare nella persona di Cristo l'intero disegno di Dio, che in essa si compie. [...] Scopo definitivo della catechesi è di mettere qualcuno non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Gesù Cristo: egli solo può condurre all'amore del Padre nello Spirito e può farci partecipare alla vita della santa Trinità»[26].

È necessario allora che il catecumeno diventi realmente discepolo di Cristo, e che si impregni della mentalità del Maestro, tanto nelle sue concezioni di vita, come nei suoi sentimenti personali. Il centro del messaggio cristiano radicale è il Vangelo che è Gesù Cristo, la notizia che arreca gioia per chi l'accoglie. A partire dall'avvenimento di Gesù Cristo e tenendolo sempre presente è interpretata ogni realtà umana e viene orientata l'azione.

1.4. La comunità/famiglia quale luogo *naturale* di crescita nella fede

Il catecumenato impegna la responsabilità e l'azione di tutta la comunità ecclesiale che svolge nei confronti dei candidati i diversi ruoli di annuncio, accoglienza, aiuto, esempio, istruzione, preghiera, esame, discernimento, elezione. È un'azione corale che coinvolge la comunità in quanto tale e tutte le forze vive che la compongono.

D'altra parte, il catecumenato mette in evidenza la varietà dei ministeri ecclesiali, che vengono stimolati e suscitati per i diversi compiti dell'esperienza catecumenale: "garanti", padrini, catechisti, animatori, diaconi, presbiteri, vescovo, e altri possibili servizi o ministeri richiesti dalle circostanze locali e storiche.

Se la parrocchia è luogo dell'IC[27], il catecumeno esperimenta la Chiesa nel piccolo nucleo della famiglia, aperto al più grande gruppo che è l'intera comunità parrocchiale e diocesana[28]. Nelle piccole comunità familiari si fa l'esperienza delle relazioni umane faccia a faccia, della solidarietà veramente fraterna: la condivisione è il segno visibile della comunione che le caratterizza. Il nucleo familiare

[25] Cf RdC 57.

[26] *Catechesi Tradendae* 5.

[27] CEI, *L'iniziazione cristiana/1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti.* Nota pastorale del Consiglio Episcopale Permanente (30 marzo 1997) 45.

[28] Cf C. FLORISTÁN, *Il catecumenato*, pp. 367-392.

diviene spazio di conversione personale e di iniziazione alle relazioni comunitarie. Nella famiglia la Parola di Dio può essere confrontata spontaneamente e in modo genuino con la realtà individuale e sociale: è accolta, condivisa, annunziata, diffusa e proclamata come buona notizia, soprattutto ai poveri[29]. Un esempio concreto riguarda l'esperienza relazionale/formativa del gruppo catecumenale nel quale si scopre che la fede non si testimonia in astratto, ma diventa impegno cristiano da assumersi con libertà e responsabilità confrontandosi *face-to-face* con i fratelli.
La comunità, poi, caratterizza la propria vita celebrando festosamente gli eventi della salvezza: nel rito celebrato i membri avvertono di essere soggetti attivi all'interno della Chiesa, in una corresponsabilità attiva, nella riscoperta dei diversi carismi, creando nuovi ministeri a servizio dell'intera comunità[30]. In tal modo il senso di appartenenza alla Chiesa passa attraverso l'esperienza quotidiana della comunità di riferimento, nella quale si cresce insieme nella sequela *comunitaria* di Cristo, fino alla maturità della fede.

2. Genitori e famiglie luoghi di IC in stile catecumenale

2.1. Soggetti e ruoli

La recente pubblicazione del documento *Orientamenti pastorali sulla preparazione al matrimonio e alla famiglia* della Commissione Episcopale per la famiglia e la vita della Conferenza Episcopale Italiana ha messo in luce alcuni elementi cruciali per il rinnovamento della catechesi della famiglia[31]. Questo settore della pastorale, purtroppo, risulta storicamente povero di esperienze e avaro di studi monografici. Per questo motivo l'attenzione va portata sui *percorsi integrati tra il cammino dei fanciulli e quello degli adulti* e, conseguentemente, sulle riflessioni scientifiche in merito. È necessario precisare che l'IC è un complesso di interventi iniziatici ricorrenti e che si differenziano per le diverse fasi della vita cristiana. Il *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC) ha precisato che si tratta di un processo ricorrente e permanente.

[29] Cf S. Movilla, *Dal catecumenato alla comunità*, Assisi, Cittadella 1983, pp. 223-226.

[30] Gruppo Europeo dei Catecumenati, *Agli inizi della fede. Pastorale catecumenale oggi, in Europa*, Milano, Paoline 1991.

[31] Cf Commissione Episcopale per la Famiglia e la Vita, *Orientamenti pastorali sulla preparazione al matrimonio e alla famiglia*, 22 ottobre 2012, Milano, Paoline 2012.

2.1.1. La coppia

Soggetti da privilegiare sia per l'annuncio, sia per l'IC, sia nel processo di maturazione cristiana sono le coppie di sposi (a partire dai giovani: coppie di fidanzati, coppie di sposi). Il primo àmbito di sperimentazione delle prassi iniziatiche è costituito dai percorsi formativi per fidanzati. L'IC viene ripresa e valutata in una nuova modalità: essa viene verificata in chiave mistagogica, cioè di valutazione dell'itinerario compiuto e di nuova abilitazione attraverso un complesso di interventi formativo-catechistici specifici e mirati. Oltre il percorso specifico di iniziazione alla nuova fase della vita, occorre prevedere un itinerario specifico di abilitazione alle competenze di "esperto in IC". Queste competenze possono essere acquisite dopo la celebrazione del sacramento del Matrimonio.

Questi pochi accenni alla questione ci pongono immediatamente una domanda essenziale: come funziona la nostra realtà locale? È necessario spostare l'asse di attenzione nell'investimento delle energie formative a partire da quale *buona pratica formativa*?

2.1.2. Famiglia, catechisti, comunità

Occorre considerare un'opzione: si dovrà privilegiare la catechesi familiare all'interno di una rinnovata catechesi di comunità, in quanto cammino di formazione cristiana delle coppie, considerando queste non tanto nel rapporto genitori-figli, quanto nel rapporto marito-moglie, secondo la vocazione cristiana unitaria.

In questo cammino si potranno prevedere momenti comunitari con le diverse categorie: fanciulli, ragazzi, adolescenti, giovani. «Catechisti e genitori sono due componenti, insieme con tante altre, della comunità cristiana e sono due componenti che entrano con un titolo speciale nell'educare alla fede. Vi entrano i genitori, con un titolo primario, legato alla loro condizione propria di genitori. I catechisti vi entrano perché sono in qualche maniera coloro che rappresentano e riassumono a fianco dei genitori il cammino e la proposta che la comunità cristiana, forse nella sua espressione più abbordabile che è appunto la parrocchia, intende offrire perché i battezzati crescano e maturino ad una scelta personale, consapevole, convinta della fede»[32].

Anche il primo annuncio contiene in sé l'appello alla *conversione comunitaria*: adesione piena e sincera alla persona di Cristo e decisione di camminare alla sua sequela; ciò comporta, naturalmente, una profon-

[32] D. LANFRANCONI, *Introduzione* al *Seminario "Catechisti e genitori: insieme per educare alla fede"*, in *Notiziario dell'Uff. Naz. per la Pastorale della Famiglia* e *Notiziario dell'UCN* 2/2005, pp. 7-9; qui pp. 7-8.

da trasformazione della *mente* (motivazioni, giudizi, punti di riferimento...), del *cuore* (affetti, sentimenti, totalità dell'essere, dell'agire e del reagire...) e delle *azioni* (nuovi modi di operare e/o operare in modo nuovo: cf Ef 4-5; Rm 12). Sia l'*azione iniziatica* che l'*azione di crescita (formazione permanente)* sono un fatto/evento di una comunità che proclama il lieto messaggio, che è Gesù salvatore dell'uomo, con la parola e l'azione (parola, sacramenti, testimonianza operosa). L'annuncio mediante la viva parola trasmessa nella comunità costituisce la condizione essenziale per l'atto di fede. «La fede dipende dall'ascolto della predicazione, ma l'ascolto è possibile se c'è chi annunzia Cristo» (Rm 10,17). Anche se il ministero della Parola si realizza in forme diversificate, la comunità è il luogo per eccellenza della *traditio/redditio* della fede: «Unica è la Parola di Dio, come uno è il Signore Gesù Cristo, al quale si rende testimonianza e unico è l'ufficio profetico del quale, in diverso modo, si partecipa. Molteplici sono le forme della predicazione»[33].

La comunicazione della parola avviene *da persona a persona* sotto svariate modalità: colloquio, esortazione, consiglio, direzione spirituale, narrazione. Questa comunicazione avviene *in gruppi*; e tra i gruppi, di importanza primaria è la *famiglia*, nei suoi rapporti faccia a faccia e di diuturna convivenza[34]. Il primato dell'educazione è della famiglia: è la prima e indispensabile comunità educante. Per i genitori, l'educazione è un dovere essenziale, perché connesso alla trasmissione della vita. La famiglia è soggetto di educazione e di testimonianza umana e cristiana e come tale va valorizzata, all'interno della capacità di generare alla fede propria della Chiesa[35].

2.2. Elementi dell'itinerario catechistico

Alla luce del sin qui detto, elementi necessari per l'itinerario catechistico sono:

2.2.1. Il gruppo-comunità dei "genitori catechisti"

La famiglia si deve intendere quale luogo educativo, luogo e soggetto di tirocinio esperienziale della grande comunità-Chiesa. Lo stile della vita del gruppo-comunità non è finalizzato a sé stesso; esso è un piccolo laboratorio per imparare sperimentando l'ascolto della Parola di Dio, la verifica del proprio cammino ai vari livelli (*kerygma, liturgia, koinonia, diaconia*) e sarà contrassegnato dalla valutazione del progresso negli atteggiamenti/comportamenti:

[33] RdC 34.

[34] Cf C. BATTANS, *The Catholic Church and its Schools as a Community: some foundational principles*, in *Journal of Religious Education* 51 (2003) 3, 65.

[35] Cf V. ORLANDO - M. PACUCCI, *La Chiesa come comunità educante: la qualità educativa della comunità cristiana*, Dehoniane, Bologna 2008, p. 54.

- di accoglienza,
- di dialogo,
- di condivisione,
- di corresponsabilità.

Il gruppo-comunità dei genitori-catechisti percorre un cammino senza scadenze rituali (scadenze di tempi per la recezione di sacramenti, scadenze di "passaggi obbligati" per tutti...). Criterio veritativo per la costituzione dei gruppi dei genitori che intraprendono un itinerario catechistico, dovrà essere quello del grado della sequela *comunitaria e sperimentale* di Gesù. La sperimentazione deve porre il gruppo dei genitori catechisti nel contesto della "scoperta continua di..." (di Cristo, del Vangelo, della Chiesa, dell'uomo e del mondo)[36].

2.2.2. La festa-tempo della comunità

La *festa-tempo della comunità* quale clima ordinario dei figli di Dio: amicizia, musica, canto, passeggiate, gioco, teatro... Occorre partire dalla situazione attuale, riverificando i tempi delle feste reali (tradizioni popolari comprese!). Per attuare questo è necessario passare alla concezione della domenica come giorno dedicato all'incontro-confronto in piccole comunità: un tempo nel quale "la comunità di famiglie" possa vivere e ritrovarsi assieme. I tempi specifici dell'IC (passaggi, consegne ecc.) dovrebbero trovare qui il loro posto.

2.2.3. Il coinvolgimento dei genitori

Le tappe indicano "scadenze" di natura educativa: la persona cresce, ossia matura nelle diverse dimensioni dell'essere. Nel gruppo ci si aiuta in questo cammino di maturazione, ponendo delle mete o degli obiettivi di formazione, che diventano tappe di maturazione.
Il discepolo cresce maturando in sé *atteggiamenti cristici*, ossia capacità di essere e di operare al modo di Gesù Cristo. Il discepolo vive il quotidiano al pari degli altri uomini, ma si abitua a viverlo "alla maniera di Gesù Cristo", ossia acquisendo in sé le capacità cristiche di essere e di agire.
Quanto a quel "gruppo" tutto particolare che è la famiglia, secondo il catecheta Biemmi le sperimentazioni sulla catechesi che la riguardano hanno portato a questi risultati: «Vengono attuate scelte diverse, che vanno da un coinvolgimento diretto ed esigente a forme di collaborazione più graduali e intermedie. Alcune parrocchie formano i genitori perché siano in grado di fare la catechesi ai loro figli, nelle loro case, fornendo loro un'assistenza per questo compito. Abbiamo esperienze che

[36] I recenti studi di André Fossion stanno recuperando questa profonda dimensione umano-tradizionale dell'esperienza spirituale della fede cristiana a partire dalla categoria teologica e antropologica del "desiderio". Si veda: A. FOSSION, *Dieu désirable. Proposition de la foie et initiation*, Montréal - Bruxelles, Novalis - Lumen Vitae 2010, pp. 52-53.

coinvolgono i genitori presentando chiaramente loro il percorso e chiedendo una libera adesione, con la possibilità di una seconda modalità più tradizionale (una specie di doppio binario). Alcune proposte fanno leva sulla preparazione della liturgia affidata ai bambini e ai loro genitori. Frequente è la proposta di incontri familiari una volta al mese, legati alla celebrazione eucaristica domenicale oppure al pomeriggio della domenica o tutto il fine settimana. Abbiamo anche proposte di incontri serali mensili con ragazzi e genitori insieme, sotto forma di celebrazioni. È da sottolineare infine l'attenzione ad accompagnare e coinvolgere coppie non regolari e genitori singoli»[37].
Coinvolgimento dei genitori significa nient'altro che affermare una comunità cristiana reale che progetta e realizza insieme le proposte formative, e gli itinerari comunitari e differenziati per famiglie.

2.2.4. Genitori e nuove forme di incontro catechistico

L'incontro catechistico costruisce un elemento necessario per il gruppo dei genitori-catechisti nel cammino di formazione. Questo gruppo si nutre di un clima fortemente koinoniaco e mette in gioco alcuni elementi coessenziali che possono declinare il "desiderio di Dio". Il *clima* è fatto di incontro, di attenzione, di rispetto per ciascuno, di gioia, di preghiera, di novità. Gli *elementi in gioco* risultano: a) l'ascolto: il Signore parla attraverso la vita e la storia della salvezza; b) la risposta. «Cosa ci vuoi dire, Signore? A me, a noi, alla comunità, al paese...?»; c) la traduzione in linguaggi simbolici: celebrazioni, drammatizzazioni, mimi (teatro biblico); d) l'azione: ad esempio l'esercizio nella competenza del progettare comunitariamente esperienze in linea con l'ascolto e la risposta alle domande umane, ai desideri più profondi del cuore umano.

2.2.5. Il gruppo-catechista dei genitori, nuova figura: ruoli e competenze

Necessaria mediazione nel cammino catechistico è il *gruppo-catechista* (e in modo più opportuno *gruppo-catechista dei genitori*). Sono necessarie nuove e molteplici figure di catechisti: catechisti di comunità, catechisti dei genitori, catechisti degli adulti. Le competenze vanno acquisite con serietà e sistematicità. Per questo motivo gli Uffici Catechistici Diocesani devono farsi carico seriamente di queste responsabilità organizzative. Per Biemmi, la proposta organizzativa potrebbe essere articolata in questo modo:

[37] E. Biemmi, *Le sfide dell'iniziare alla fede oggi*, in http://www.chiesacattolica.it/cci_new/documenti_cei/2005-11/25-16/Notiziario2-2005.pdf, p. 15.

«Un gruppo di persone tessitrici, concretamente composte da figure variegate: il parroco, alcuni catechisti che sembra più utile chiamare accompagnatori/trici di catechesi, alcuni giovani più motivati, alcuni padrini scelti dalla comunità tra quelli tradizionali o debitamente indicati, persone semplici che collaborano in momenti particolari (le celebrazioni, le uscite, i pranzi e le cene quando ci si incontra...)»[38].

Il catechista delle famiglie deve raggiungere alcune competenze di base:

- il suo essere: icona del volto di Cristo;
- il suo ruolo educativo: accompagna i discepoli nel cammino verso la maturità di fede: sorregge, incoraggia, guida;
- la sua formazione: si forma come *capace di comunicazione* e *facilitatore della comunicazione* all'interno del gruppo e del gruppo con altri gruppi ecclesiali.

Sue caratteristiche educative: egli si nutre di

- passione educativa,
- creatività ingegnosa,
- massimo rispetto per la libertà e la maturazione di ciascuna persona.

Ma, in modo particolare, il gruppo-catechista dei genitori deve camminare assieme e verificare con scadenze programmate il raggiungimento delle competenze necessarie per intervenire sugli itinerari di maturazione degli *atteggiamenti* di fede.

Che cosa si intende con il termine *atteggiamento*? Atteggiamento è un modo stabile dell'essere interiore, che dinanzi a situazioni esterne valuta, motiva, prende posizione, spinge all'azione a partire da un quadro di valori proposto con un linguaggio specifico e arricchito dal processo di inculturazione della fede. Almeno tre dovrebbero essere gli atteggiamenti fondamentali propri del cristiano da acquisire nel processo educativo:

- lo sguardo della fede,
- lo slancio della speranza,
- l'ordinaria carità.

Questi tre atteggiamenti costituiscono le mete del processo iniziatico, in un cammino piuttosto lungo. Come per un cammino ordinario, la meta prefissata si raggiunge passo passo attraverso tappe più ravvicinate (= obiettivi), che costituiscono un insieme di atteggiamenti, che rendono possibile la formazione dell'atteggiamento fondamentale dello sguardo della fede, dello slancio della speranza, dell'ordinaria carità. A mo' di esemplificazione, elenchiamo grappoli di atteggiamenti che rendono possibile la maturazione di un atteggiamento fondamentale:

[38] Cf ibidem, p. 16.

FORMAZIONE DI ATTEGGIAMENTI (O TAPPE NELL'ITINERARIO DI IC IN FAMIGLIA)	
Capacità di ammirazione Capacità di invocazione Capacità di abbandono Capacità di ricordo ecc.	Sguardo della fede
Capacità di guardare avanti Capacità di pazienza Capacità di attesa Capacità di gioia ecc.	Slancio della speranza
Capacità di accoglienza Capacità di perdono Capacità di donazione di sé Capacità di festa ecc.	Ordinaria carità

L'azione catechistica in famiglia conduce alla formazione di atteggiamenti a livello di "piccola chiesa domestica". A questo mirano le esperienze programmate e messe in atto lungo il processo iniziatico e le conoscenze della storia della salvezza secondo una prospettiva *narrazionale*.

3. In conclusione: cambiare il paradigma della trasmissione della fede in famiglia

La famiglia è il soggetto irrinunciabile dell'educazione alla fede; essa tutela per suo statuto naturale la libertà della vocazione cristiana e la "generatività" del dono della fede che promana dal sacramento del Matrimonio. La catechesi di *engendrement*, o di rinnovata generazione della fede, non può

omettere il ruolo ordinario della comunicazione della fede nel contesto più naturale di gratuità che è appunto la famiglia[39].

3.1. Verso nuove forme di catechesi familiare

Una questione ci assilla: a che punto siamo in Italia con la "catechesi familiare"? Speriamo che la risposta non sia scoraggiante... e che almeno la buona volontà sia premiata!

La trasmissione del dono della fede nella famiglia è legata non solo alla dimensione trascendente e sacramentale, ma dipende molto anche dal vissuto di un soggetto comunitario, la famiglia appunto, che ha ricevuto dallo Spirito Santo la sua "benedizione". Proprio per questa ragione, essa non può abdicare al proprio dovere ecclesiale di intervenire nella pedagogia catechistica e, a un piano più ampio, a livello pastorale. Il dono teologale della fede-speranza-carità deve essere connesso strettamente alla vita ordinaria del soggetto-famiglia affinché questo stesso soggetto possa essere abilitato dalla comunità ecclesiale alla difficile "arte della pedagogia di Dio". Quest'arte sapienziale non richiede il conseguimento di un titolo accademico, ma esige la seria responsabilità di una sua qualità intensiva come luogo ordinario di sperimentazione della catechesi di iniziazione. Solo una famiglia che sia stata abilitata a essere soggetto autentico ed efficace della catechesi di iniziazione, potrà assicurare una *trasmissione discepolante della fede*.

Una tale famiglia saprà passare dal concetto essenzialistico di *trasmissione* a quello più globale di *comunicazione della fede*, nel contesto gratuito e spontaneo della famiglia stessa che pone le basi dell'imprinting spirituale, da parte dei genitori-catechisti, dell'inculturazione nella fede dei propri figli.

Per una autentica *comunicazione della fede* è possibile prevedere una serie di modelli innovatori per la catechesi familiare.

- La trasmissione della fede potrebbe essere intesa come competenza del *fare passare*[40]. È tipica del modello della trasmissione del patrimonio culturale; fare passare un complesso vitale *da* una generazione all'altra o fare passare *tra* le generazioni. In questo modello la trasmissione prevede il ruolo essenziale della famiglia che consente il trasmettere dei saper-esser e saper-fare; per cui, la trasmissione simbolica diventa preponderante.
- Il trasmettere la fede in famiglia può pure essere concepito come competenza catechistico-spirituale in ordine all'*orientamento dello sguardo*. Nella

[39] Cf A. Fossion, *Dieu désirable*, pp. 31-33.

[40] J. Abadie, *Trasmettre c'est «faire passer»*, in *Catéchèse* 35 (1995) 138, 73-80.

trasmissione della fede più che insegnare una dottrina si tratta di orientare lo sguardo: trasmettere una speranza che sveglia il ricordo di una esperienza che diventa dottrina[41]. Occorre passare dalla categoria del *ricordo* a quella dello *sguardo verso l'altro*: uno scambio di sguardi che si impara in famiglia e che cambia l'esistenza, ri-orientando lo sguardo esistenziale verso Gesù.

Si tratta di educarsi alle relazioni comunitarie in famiglia tenendo fisso lo sguardo su Gesù. Nello sguardo di Gesù si trovano espressioni umane: mitezza e umiltà, calma continua, compassione e sollecitudine, gioia e dolore, irritazione e dolcezza; ma anche dinamiche divine e trasformative come il dono dello Spirito Santo[42].

La trasmissione della fede, infine, può voler dire competenza dell'*iniziare la fede*. La catechesi è iniziazione alla fede. Ne deriva, dunque, che si deve trasmettere la tradizione vivente della Chiesa e non semplici riti che compendiano dottrine che non sono incarnate nella vita quotidiana. Non è sufficiente il ricorso a tecniche iniziatiche se non cambia l'intero quadro della concezione di iniziazione libera e responsabile[43]. La fede inizia in famiglia con uno stile semplice come quello del rapporto genitori-bambini da 0 a 6 anni.

3.2. Da dove cominciare? Ridefiniamo il "Progetto catechistico diocesano"?

Nella prospettiva del rapporto tra ideale e reale, occorre ricuperare le esigenze di una corretta pedagogia ecclesiale[44]. Come è possibile pervenire a risultati, senza passare attraverso lo stillicidio della ricerca-intervento in chiave progettativa? Molte diocesi in Italia non si sono ancora dotate di un loro «progetto educativo e pastorale»; diverse mancano di un loro «progetto catechistico diocesano», nonostante il mandato del DGC del 1997; sembra irrealizzabile sognare un «progetto diocesano di formazione», che possa sviluppare in modo specifico gli stessi orientamenti. Forse, dieci anni potrebbero risultare insufficienti se non si avviano, con urgenza e tempestività, programmi e/o pianificazioni a lungo termine per l'intervento pedagogico-religioso. Bisogna prendere atto che l'educazione alla fede, arte complessa e difficile, non ammette improvvisazioni; essa esige un "campo" preparato a lungo e, soprattutto, richiede un terreno sgombro da obsolete retoriche da sacrestie.

L'educazione alla vita buona del Vangelo è un processo continuo e graduale, che esige reali e concrete disponibilità di risorse umane ben preparate per

[41] J. MOINGT, *Transmettre un regard*, in *Catéchèse* 35 (1995) 138, 81-90.

[42] Cf A. BASSO, *Educarci alle relazioni*, in *Testimoni* 34 (2011) 6, 9-11.

[43] L.-M. CHAUVET, *L'acte catéchétique comme initiation à la foi*, in *Catéchèse* 35 (1995) 138, 91-98.

[44] Cf *Forum. Un decennio per l'educazione. La morale nell'educazione della persona*, in *Rivista di Teologia Morale* 43 (2011) 169-219.

questo compito pratico. «Il volto di un popolo si plasma in famiglia. È qui che i suoi membri acquisiscono gli insegnamenti fondamentali. Essi imparano ad amare in quanto sono amati gratuitamente, imparano il rispetto di ogni altra persona in quanto sono rispettati, imparano a conoscere il volto di Dio in quanto ne ricevono la prima rivelazione da un padre e da una madre pieni di attenzione»[45].

Ma ci chiediamo: è possibile ancora tollerare che ci siano diocesi in Italia che non hanno optato per una seria pianificazione diocesana per una catechesi di qualità? Dove sono i "progetti diocesani di formazione catechistica" che hanno tenuto conto della complessità dell'agire ecclesiale? Se mancano i progetti diocesani possiamo pretendere che i luoghi tradizionali di attività pastorale possano far fronte alle sfide odierne della nuova evangelizzazione? E, infine: chi sono gli interlocutori reali e attuali dell'educare alla vita buona del Vangelo? All'interno di quale quadro pastorale? Secondo Andrea Canevaro occorre rivedere in profondità i modelli educativi tradizionali[46].

I principi di corresponsabilità nella comunione, il rapido cambiamento sociale e culturale e la nuova evangelizzazione obbligano a una revisione urgente delle strutture organizzative della prassi ecclesiale di evangelizzazione. Sono indispensabili nuovi strumenti per l'azione che deve essere qualificata e competente. Nella società attuale, regolata da flussi e processi estremamente organizzati, non è possibile tergiversare, intrattenendosi in superficialità o in retoriche da sacrestie: i tempi di don Camillo sono ormai oggetto da museo delle tradizioni parrocchiali di un tempo.

Alcuni strumenti essenziali sono il Progetto diocesano di formazione e le linee operative di collaborazione interdiocesana per la formazione catechistica (catechesi di comunità, adulti, genitori/famiglie e a cascata tutto il resto).

Altri elementi utili potrebbero essere i seguenti:

a) un osservatorio interdiocesano delle prassi formative e di iniziazione per la conoscenza della situazione reale del proprio territorio;

b) una Scuola interdiocesana di formazione per catechisti che possano essere esperti nelle varie attività di catechesi di comunità e di catechesi familiare, sul modello delle scuole per catechisti missionari delle Conferenze Episcopali di Africa e Madagascar[47].

In conclusione, oggi è necessario stabilire con chiarezza e tempestività i compiti delle Chiese locali per un'organizzazione

[45] Cf CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo* 56.

[46] Cf A. CANEVARO, *Educare. Un tesoro da non seppellire*, in *Dialoghi* 11 (2011) 1, 28-31; intervento redatto per il dossier *Educare oggi: fra risorse, urgenze e speranze*, curato da L. Caimi, ibidem, pp. 19-63.

[47] Cf A. ROMANO, *Les catéchistes à Madagascar : rapport sur la formation et la vie des catéchistes (enquête 2004-2006)*, Messina, Cooperativa S. Tommaso 2006.

che risulti più "sperimentale" e più operativa di quella attuale; solo una fattiva "comunione" tra le varie diocesi e tra le varie Conferenze Episcopali che optano per un progetto di laboratorio inter-ecclesiale, condividendo in rete con le altre diocesi le proprie ricchezze, porterà verso una nuova catechesi per una nuova evangelizzazione in stile missionario, ecumenico e interculturale. Se i vescovi italiani non daranno una spinta risoluta e tempestiva alla "catechesi di qualità"... forse bisognerà salvare il salvabile tra non molto.

ELLEDICI

Per l'educazione
dei genitori

Marie-Christine Bernard

Genitori oggi

Un'avventura umana e spirituale

Una riflessione globale sugli aspetti fondamentali dell'educazione genitoriale, che consistono nell'assumersi la responsabilità del bambino e aiutarlo a inserirsi nella società. L'autrice cura anche la dimensione spirituale dell'arte di essere genitori. L'opera è arricchita dai numerosi scambi e dalle conversazioni con famiglie e professionisti nell'ambito dell'educazione.

Pag. 200 € 16,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111



L'ESPERIENZA RELIGIOSA NELLA CRESCITA UMANA DEL BAMBINO

ANNA PEIRETTI

1. Questione di fiducia

Incontro spesso genitori di bambini piccoli, tra i due e i sei anni, anche in contesti non ecclesiali come quelli della scuola. Se c'è un elemento ricorrente in questi vari incontri, seppure vissuti in territori diversi e tra gente dal tessuto sociale non equiparabile, è la mancanza di fiducia da parte dei genitori nel loro bambino.
La mancanza di fiducia nel bambino è un sentimento profondo, riconoscibile in molti atteggiamenti educativi: la mamma preferisce che il bambino non mangi da solo, teme che non riesca a regolarsi e a gestire anche bocconi più grossi; decide di ritardare l'eliminazione del pannolino e quindi il momento in cui il bambino prende il controllo degli sfinteri; protrae in avanti il momento in cui lasciare che cammini, senza passeggino, e così ritarda il momento in cui si lascia il biberon per conquistare la tazza della colazione. «È troppo piccolo non è capace...» dicono, ma in queste affermazioni si cela la loro paura. Manca fiducia da parte dei genitori nel proprio compito educativo, ma anche nel riconoscimento del bambino come persona. Ogni relazione, per svilupparsi in pienezza, richiede fiducia, e quindi anche quella religiosa. «La ferita spirituale è la principale responsabile del fatto che diventiamo dei bambini cresciuti non autonomi, pieni di vergogna. La storia del declino di ciascun uomo e di ciascuna donna racconta di come un bambino meraviglioso, prezioso, speciale, unico abbia perso la sua percezione di "io sono chi sono"». Ecco nelle parole di John Bradshaw, teologo e psicologo americano, il senso profondo di che cosa significa avere fiducia nel bambino. È possibile che in un bambino sia oscurata la sua unicità di persona quindi la spiritualità che è in lui, l'at-

teggiamento naturale del sentirsi «io sono quello che sono». L'esperienza religiosa nel bambino comincia con l'abbandono che il bambino sperimenta nei confronti di mamma e papà e con il sentimento di gratitudine che prova, anche se piccolo, nel sentire che i genitori hanno fiducia in lui, quindi si fidano di lui. I bambini credono a chi vuol loro bene, e non a chi è capace di convincerli. Quando sono ancora piccoli non è la giustificazione razionale che li persuade. Sanno accogliere anche quello che non capiscono, sanno addirittura immedesimarsi in personaggi di pura fantasia. Per questo bisogna convincersi che sono i bambini a testimoniare la verità dell'esperienza religiosa; il germogliare della fede si deve all'esperienza di affidarsi a qualcuno che ci vuole bene, com'è naturale per i bambini. La fede è il dono di un abbraccio. «*Io sono tranquillo e sereno come un bimbo svezzato in braccio a sua madre*» (Sal 130,2).

2. Sulla roccia della Parola

Come per tutte le altre esperienze dell'infanzia, anche provocati sulla religiosità del bambino è facile sentir dire ai genitori: «È troppo piccolo, ma non sa neanche parlare... Che cosa si può fare? Avrà tempo per queste cose...». Dio aspetta forse il tempo futuro per farsi strada nei giorni della nostra esistenza?

Spesso i genitori chiedono che esperienza di Dio potrebbe mai avere un bambino di pochi anni. «Che cosa può fare? Mica può pregare... È troppo piccolo per portarlo in chiesa...». Allora si può ribaltare ai genitori un'altra domanda: «Per cosa non è troppo piccolo il vostro bambino?»

«Per ascoltare, per essere amato». Lo dicono tutti.

Mamma e papà prendono fiducia in loro stessi e riconoscono che il loro compito educativo raggiunge in profondità il cuore del figlio, là dove Dio ha già cominciato a tessere la storia della sua esistenza. Sono molti gli adulti che leggono nella loro condizione di genitore, magari di un primo figlio, il Trascendente che bussa alla porta del loro cuore. Il bambino, fin dai primi mesi di vita, ascolta ed è amato. Su questi due binari, quello dell'ascolto e quello dell'amore, corre l'esperienza religiosa di ogni bambino.

Al momento della nascita di ognuno di noi c'è l'esperienza

della parola. Prima dell'abbraccio, prima del calore che sente sul corpo della madre, prima del latte c'è la parola perché accade a ogni madre, quando partorisce quel bambino che ha tenuto in grembo, dire il suo nome in quel primo momento in cui lo vede. Chi nasce è chiamato; allora, in quel momento, esiste. Al momento della nascita è la parola che dà il benvenuto nel mondo al bambino, così come è la parola che fonda la relazione con il bambino fin dai primi attimi di vita. La Parola crea: è la storia biblica di Genesi! Come si riconosce il bisogno di nutrimento, di calore, di igiene, la parola risponde a un bisogno primario del bambino.

«Il bisogno di storie non è meno vitale per un bambino del bisogno di cibo, e si manifesta con lo stesso meccanismo della fame. Raccontami una storia, dice il bambino. Raccontami una storia. Ti prego, papà, raccontami una storia. Allora il padre si siede e racconta una storia a suo figlio. Oppure gli si sdraia accanto nell'oscurità, tutti e due nel letto del bambino, e comincia a parlare, come se la sua voce fosse la sola cosa rimasta al mondo, raccontando una storia a suo figlio nell'oscurità», scrive Auster ne *L'invenzione della solitudine*.

Si racconta per soddisfare un bisogno profondo: «Un romanzo si legge prima di tutto per placare la sete di racconto», ha scritto Pennac. Il bambino ha fame di parole, e di esse si nutre. Questo è uno dei principi fondamentali che costituisce, ad esempio, il progetto *Nati per Leggere*, finalizzato alla promozione alla lettura dei bambini da 0 a 6 anni.

Parlare al bambino, fa risuonare la propria voce nel tempo della sua esistenza quotidiana, trovare parole e storie per lui è uno dei momenti privilegiati con cui mamma e papà costruiscono relazione. Bruno Tognolini, scrittore e poeta per bambini ha scritto: «I racconti sono fatti di parole e i neonati non capiscono le parole. Capiscono però la voce: la sentono, l'ascoltano, perché ne hanno bisogno per crescere. La voce è come acqua che irriga quei nuovi germogli e li nutre, goccia a goccia, parola dopo parola. Le parole sono fatte di suoni e di significati, e per il neonato sarà proprio il suono ad essere importante».

Allora, l'esperienza religiosa di ognuno si plasma sulle parole che lo accompagnano. Sono storie, narrazioni familiari, discorsi e conversazioni. Bisogna che nel linguaggio familiare risuoni la presenza di Dio, e che vi siano parole che la manifestano. Un bel lavoro che si può proporre alle famiglie è

quello di raccogliere le parole con cui tessono la loro relazione con il figlio; quali sono? Forse non hanno mai pensato con consapevolezza quali sono le parole che rivolgono ai loro bambini. Ce ne saranno sicuramente di ricorrenti, perché è così che accade in ogni famiglia. Quali sono le narrazioni che quotidianamente accompagnano i bambini nella ricerca di senso di ciò che vivono? Si fanno tante cose in un giorno, è vero, ma noi sappiamo anche che ognuna di queste azioni è accompagnata da parole che ne svelano il senso.

Ricoeur scriveva che la sola forma in cui è possibile rappresentare il mondo è il racconto. Questo principio vale anche quando si tratta del mondo religioso: è la narrazione che rappresenta il mondo di Dio e gli dà realtà. «Capita sempre più di rado d'incontrare persone che sappiano raccontare qualcosa come si deve: e l'imbarazzo si diffonde sempre più spesso quando, in una compagnia, c'è chi vorrebbe sentirsi raccontare una storia. È come se fossimo privati di una facoltà che sembrava inalienabile, la più certa e sicura di tutte: la capacità di scambiare esperienze», scriveva il filosofo Walter Benjamin.

Attraverso la parola i genitori scambiano esperienze con i loro figli, passano alla nuova generazione sapienze e tradizioni, storie e riflessioni. Bisogna ricordare che è un compito educativo raccontare ai figli i precetti del Signore, come troviamo scritto in Dt 6, 6-7. Nel salmo 78 c'è un invito molto chiaro a raccontare la storia del popolo di Israele, a non tenerla nascosta, perché raccontare è svelare: «Aprirò la bocca in parabole, non terremo nascosto ai nostri figli ciò che abbiamo udito dai nostri padri».

Quando noi raccontiamo al bambino esperienze, storie, emozioni relative al divino, in realtà stiamo costruendo per lui un mondo nel quale potrà trovare un suo spazio in cui abitare.

Il linguaggio religioso non riguarda solo le parole delle storie della Bibbia oppure le prime preghiere, ma anche quel "discorso spontaneo" che il genitore tiene vivo dentro di sé e condivide con il bambino. Per esempio, è i discorso delle parole di gratitudine a Dio per il dono del figlio, la lode. C'è molto stupore nei discorsi di un padre e una madre che "leggono" la propria condizione di genitore, e c'è anche il linguaggio della novità e del cambiamento (per qualcuno, la "rivoluzione" nella vita dopo la nascita di un figlio). Ci sono discorsi legati al bisogno di assicurare protezione al proprio figlio, ma anche di chiedere che sia Dio a dargli protezione.

La proposta è quella di costruire un linguaggio di fede condiviso tra famiglie, che i bambini impareranno. Si tratta di raccogliere e condividere narrazioni familiari, storie, conversazioni, domande dei bambini... Sarà come scrivere la grammatica e il dizionario di una nuova lingua, che è quella del religioso e che, al pari di ogni lingua straniera, viene appresa dal bambino nell'ascolto e nella ripetizione.
In questo "pozzo" di parole il bambino attingerà per tutta la vita per dare espressione a quel che dentro di lui esiste, ma può non aver possibilità di raccontarlo. In un paese straniero bisogna conoscere il nome delle cose che stanno davanti per poter comunicare; così è per le cose che appartengono alla realtà del Trascendente. Bisogna avere le parole in sé per riconoscerle, identificarle, nominarle, e quindi per poterle raccontare..., altrimenti il religioso sarà sempre qualcosa di estraneo alla persona.

3. Quanti gesti!

Ogni mamma, ma anche certamente ogni papà, sa che la parola da sola non basta; c'è bisogno di tradurla in gesti. L'amore non basta dirlo, va reso concreto, visibile, conoscibile con i sensi. È quanto accade a ogni persona umana a cui non basta sentirsi dire "ti voglio bene", ma vuole essere stretta nell'abbraccio.
Quando un bambino inizia a camminare il papà lo aspetta a qualche metro di distanza per abbracciarlo, e se si ferisce il ginocchio non basta dirgli che guarirà: la mamma deve dargli un bacio sulla ferita. Quel bacio è gesto fondamentale, perché dà verità all'amore. «Quando un bambino fa qualcosa di male sa benissimo che mamma e papà sono pronti a perdonarlo, che il perdono è già accordato ancor prima che lo abbia chiesto. Eppure sa che deve chiedere perdono, e allora mamma e papà gli asciugheranno le lacrime con un bacio. È quel bacio che è importante; è il segno visibile e affettuoso che realmente tutto è perdonato, tutto è dimenticato, tutto è riparato. Il bacio esprime da parte dei genitori un amore ancora più grande nei confronti del bambino. Senza quel segno la situazione rimane vaga. Resta nell'ambiguità. Peggiora se il segno esterno tarda a venire, a tal punto che si incomincia a dubitare del perdono». (J.P. Van Schoote - J.C. Sagne, *Miseria e misericordia,* Qiqajon, Bose).

Poi c'è l'applauso per il bambino che ha finito la pappa, la gioia di prenderlo in braccio perché veda più lontano, la carezza che lo consola... Sono tutti gesti. La vita di un bambino si sviluppa sulla trama della parola e l'ordito del linguaggio gestuale. Parola e gesto; qui si fa spazio il religioso. Si tratta di esperienze che se un bambino non vive nei primi anni di vita non saranno più possibili, non più nella stessa misura, perché sono fondative della persona.

I primi gesti che costruiscono l'esperienza religiosa del bambino sono anche elementi di un cammino mistagogico. Pensiamo alla mano del padre che si posa sulla testa del bimbo come gesto di benedizione. Il bacio davanti al tabernacolo, in chiesa; è un gesto di grande forza. Accendere una candela e dire una preghiera per il bambino, insieme a lui, quando arriva il saluto della buona notte; questo è un gesto molto importante, che sarà legato nella vita di un bambino a quel momento particolare che è abbandonarsi al sonno, lasciare il mondo senza paura. Come ringraziamento per il cibo sulla tavola può bastare anche solo alzare le braccia al cielo, un gesto che significa "Grazie". Ce ne sono tantissimi altri, e qui non li diremo tutti: applaudire Dio davanti a un meraviglioso spettacolo della natura, per la scoperta del proprio corpo come prodigio. C'è forse un miracolo più grande del corpo di un bambino che si muove, del cuore che batte?

Alcuni altri gesti possono essere strutturati in una esperienza più complessa. Pensiamo al grande valore che ha, per esempio, costruire e animare la storia del presepe. Si prepara lo sfondo, si inseriscono le statuine nel paesaggio, si induce ognuna di loro a compiere azioni e gesti. Il bambino stesso interiorizza nei gesti che compie la verità del presepe.

La prima preghiera che arriva nel mondo religioso del bambino è quella dei gesti. Il segno della croce non è forse un modo di far dire al corpo che si "saluta" Dio che è Padre, ma anche Figlio e Spirito?

Semplici esempi, ma riflettono una straordinaria ricchezza di significati! Non ci sono gesti giusti e altri sbagliati, tutti sono importanti. Ogni famiglia ha i suoi, la comunità ne ha da trasmettere.

Se consideriamo che è nei primi anni di vita che si costruisce la dimensione umana, e anche religiosa della persona, allora chiediamoci chi aiuta il bambino in questo percorso di crescita, chi lo guida, chi lo sostiene. I genitori, soltanto? Come la comunità può prendersi cura di questo percorso della famiglia?

4. Rappresentare nei simboli

Un'esperienza importante nella prima infanzia è quella del gioco simbolico, ovvero quel gioco in cui un oggetto viene usato come se fosse un altro, una persona si comporta come se fosse un'altra, e il tempo e il luogo presenti (qui e ora) vengono trattati come un altrimenti e un altrove. Il bambino sviluppa quindi una competenza molto importante, segno che è capace di rappresentazione mentale e quindi di capacità simbolica. A partire dai due anni il bambino è già in grado di rappresentarsi mentalmente un oggetto non immediatamente percepibile, non visibile davanti a sé: «Il mio orsetto esiste anche se non ce l'ho qui con me», pensa. Il passaggio successivo a questo, prevede che la rappresentazione mentale venga esplicitata attraverso un simbolo, attraverso cioè un qualcosa che "prende il posto di". Questo è il simbolo, che per definizione è qualcosa che sta al posto di un'altra. Anche in assenza dell'oggetto, il bambino riesce a evocarne la presenza e quindi a coglierne il significato. Nel nostro tempo, in cui i rapporti personali sono talvolta fragili e incerti, i legami simbolici acquistano maggiore importanza perché esistono sempre e ovunque, sono universali.

Romano Guardini, filosofo cristiano, scriveva: «Un simbolo sorge quando qualcosa d'interiore, di spirituale, trova la sua espressione nell'esteriore, nel corporeo». Dio non si conosce con i cinque sensi, non si vede; ogni bambino dirà che la sua voce non si sente, eppure egli sa che Lui esiste. Le realtà invisibili, spirituali, assumono realtà nella vita del bambino e sarà la sua capacità simbolica a radicare più o meno questa esperienza interiormente.

Anche l'invisibile dunque acquista la dignità del reale: può essere immaginato, raccontato, conosciuto e anche sperimentato, con le emozioni. È vero, dunque. Un bambino impara a costruire un mondo possibile. Quella realtà creata nel gioco, o dalla narrazione, reclama di essere considerata "vera" anzi, più vera del vero perché esprime e rappresenta il significato profondo della vita e dell'esperienza.

In entrambi i casi, infatti, sia si tratti di giochi o di storie, nel bambino viene sospeso il rapporto diretto con il mondo per privilegiare quello con i suoi sostituti simbolici e quindi con il mondo dei significati. Lo sviluppo della fede è un processo in cui dare vita alla rappresentazione di un mondo possibi-

le, quello del religioso. Questo mondo si arricchisce di paesaggi e di abitanti, ci sarà un giardino creato da Dio, un fiume dove scorre il latte, una notte stellata. Ci sarà Dio Padre a custode del mondo, assiso sulle nuvole.
Il bambino che crea, nella rappresentazione, il mondo religioso vi acquista cittadinanza, va ad abitarci, sentendo quella terra come propria. In quest'opera cresce anche in altre competenze. Una è quella della decontestualizzazione: il bambino scopre che una parola, una foto, un pensiero possono rappresentare qualcosa di diverso. Il tabernacolo è Gesù, ecco. E poi il pane, che sarà riconosciuto come corpo di Gesù.
Un'altra competenza acquisita è quella del decentramento, ossia la capacità di considerare punti di vista diversi dal proprio. È la capacità di decentramento che consente al bambino di comprendere e articolare i diversi punti di vista dei personaggi di una favola, per esempio. Basta pensare alla forza che ha il religioso nel presentare punti di vista diversi. La morte è per l'uomo un percorso verso la profondità della terra (scendere nella tomba), ma nel linguaggio cristiano la morte è salita al cielo. Poi viene la capacità di integrazione, che consiste nel combinare un sempre maggior numero di elementi in modo sempre più articolato e coerente all'interno di strutture narrative. Parole, gesti e simboli si organizzano nell'esperienza dei riti, della liturgia più in generale.

5. Un percorso concreto

A questo punto si possono disegnare le strutture di alcune esperienze religiose dell'infanzia, così che in ambito formativo catechisti e genitori possano trovare orientamento su alcune proposte concrete.
Il primo percorso segue la via delle domande dei bambini, che devono diventare motore della crescita spirituale di un piccolo.
Durante la cena della Pasqua ebraica, il padre racconta la storia della salvezza, ma lo fa provocato dalla domanda di un bambino (Dt 6,20-25). «Perché mai questa sera è diversa da tutte le altre sere?». Questa è la domanda da cui scaturisce il racconto. Da quella domanda si origina e si nutre la memoria, si raggiunge il senso, si apre anche il futuro della salvezza. È proprio dal-

la domanda che occorre partire. I bambini, già dai due anni, fanno un sacco di domande, e non sempre lo scopo del loro chiedere è per ottenere una risposta.
In molte domande dei bambini non c'è solo un'urgenza di avere risposte, ma anche la richiesta silenziosa di essere accompagnati in una ricerca di significati. Quando un bambino domanda: «Dove abita Dio?», pensate forse vi chieda una risposta definitiva? Le domande dei bambini sono occasioni speciali per coinvolgerli nell'interpretazione della realtà umana, di ciò che è bello e di ciò che è terribile in essa. È bello pensare che le domande facciano nascere conversazioni, più che avere risposte: è una via per mettersi accanto a loro e cercare insieme di interpretare la realtà. Se questo avviene, da parte di un genitore, partendo dalla propria fede, allora i bambini impareranno a credere in modo semplice e spontaneo.
Il secondo percorso segue la via del parlare per immagini. Nella tradizione ebraica esiste una formula, il *Ki-Vjakhol*, che si premette sempre a ogni discorso su Dio. Chi parla di Dio comincia con *Ki-Vjakhol*, che vuol dire «Come si potesse dire...», e anche «Se si potesse dire così...». Dunque questo discorso necessita di un aggancio con la realtà, metafore che aiutino, immagini che sostengono le parole. Il *Ki-Vjakhol* esprime una sorta di sentimento di precauzione, a garanzia che nessun discorso su Dio possa essere falsificato. Con i bambini bisogna esprimere questo atteggiamento di rispetto: sì può dire così, potrebbe essere... così che lo spazio della domanda personale e della ricerca interiore sia sempre percorribile. L'esperienza religiosa allora diventa profonda esperienza interiore e si radica nel cuore del bambino.
La Bibbia è un archivio di immagini che si rivelano di grande aiuto; sono queste che ci portano più vicini nella comprensione del divino. Un po' come accade all'aquila che vola verso il sole, e si avvicina a esso, cercando di tenere gli occhi aperti. È il vocabolario biblico a offrire oggi un linguaggio di fede. Basta pensare a quante volte troviamo la metafora: «Dio è come...». La metafora è una strategia di conoscenza. La metafora getta ponti, unisce realtà diverse.
La metafora è definita, come afferma Ricoeur, in termini di movimento, di cambiamento di posizione (lo indica il prefisso "meta" e il termine "fora"). In latino era detta anche *traslatio*, richiamando l'idea di un trasloco. I bambini ci chiedono di muoverci, se vogliamo

comunicare con loro; il nostro discorso non può più essere statico, fisso sulle parole. Esistono metafore speciali che si presentano come segni visibili di grazia invisibile. Occorre imparare il linguaggio della sonata, dell'abbraccio, di una poesia: se ne desidera il ripetersi per godere del suo gusto inesauribile.

Se non vedessimo la bellezza creata non potremmo nominare Dio Perfetto; se non conoscessimo persone buone non potremmo chiamarlo Padre Buono. Dio si dona a misura delle nostre capacità: nessuna immagine è di per sé adeguata a Dio. È il linguaggio dei Padri; Ambrogio paragona la Chiesa a un'arnia e il cristiano a un'ape che vi lavora fedelmente. È il linguaggio dei Salmi e del Vangelo: talvolta pare che sia lo sguardo a suggerire le parole a Gesù (Mt 6,28). Il sicomoro per Zaccheo non è più un albero, ma l'inizio di una vita nuova. La croce è albero di vita, sostegno per il mondo.

Oggi la catechesi rischia di perdere le potenzialità del simbolico, per rifugiarsi nel razionale. Anche il linguaggio della liturgia rischia di non "parlare" più, di non essere compreso... I simboli e le immagini si riducono e si impoveriscono, invece possono dare nuova vitalità alla relazione catechistica.

L'altro percorso che possiamo tracciare è quello della memoria. Bonhoeffer scriveva: «La perdita della memoria non è forse il motivo dello sfaldarsi di tutti i vincoli, dell'amore, del matrimonio, della fedeltà, dell'amicizia? Niente resta, niente si radica. Tutto è a breve termine, tutto a breve respiro. Ma beni quali la giustizia, la verità, la bellezza, e in genere tutte le grandi prestazioni, richiedono tempo, stabilità, memoria... altrimenti degenerano». Sostenere l'esperienza religiosa dei bambini significa dare radici ai valori, scommettere sull'interiorità, testimoniare sulla perseveranza.

Fare memoria per un bambino è anche poter vedere e riconoscere nella propria comunità la presenza di cristiani adulti, persone da poter scoprire quali autentici testimoni della fede. I modelli nella fede per un bambino sono, prima di altri, quegli adulti che di fatto vivono e fanno esperienza di Cristo nella loro vita. Sono accanto ai bambini, più di quanto si creda. La presenza di piccoli e grandi nella comunità è un elemento di memoria. Mi chiedo spesso se i bambini sono aiutati a guardare agli adulti, memoria incarnata della grazia. Facciamoli incontrare, facciamoli dialogare... lasciamo che il vino buono passi di vaso in

vaso. Il rapporto fra le generazioni è un problema a tutti i livelli nella nostra società; la Chiesa potrebbe sperimentare nuove forme di incontro e di dialogo. La memoria è anche lo scrigno dove custodire la preziosa Parola di Dio. Saper ripetere un racconto biblico, nei dettagli, è un segno che l'ascolto è stato fecondo. Per creare la memoria, il bambino deve crearsi uno spazio interno, da riempire con parole, gesti e simboli che fin dai primi anni di vita lo hanno accompagnato nel quotidiano. Affinare la memoria è costruirsi uno scrigno interiore. La memoria si può immaginare come un labirinto in cui ci si muove, in cui ci si trova... La memoria è un palazzo costruito interiormente.

6. Conclusione

Per un bambino tutta la vita è recettività, è così che nasce e cresce: vive in una dipendenza assoluta. E poi sarà così nel tempo dell'infanzia, perché tutto dovrà all'amore dei suoi genitori. Solo la sua esistenza ripaga la loro fatica, ma lui, così piccolo, non ha nulla da offrire in cambio. Questa esperienza appartiene a ogni bambino, ed è la chiave per entrare nel mondo religioso. Ognuno può leggere nella sua storia di ricettività la presenza di Dio. Il compito più importante per un catechista è allora quello di accompagnare il bambino nella valorizzazione della sua storia, nella scoperta di quanto ci sia di bello, sempre, per cui ringraziare. Nessun bambino è considerato troppo piccolo per essere amato!

Con quanta fiducia allora il catechista può accompagnare il bambino: avrà per lui parole, gesti e simboli!

ELLEDICI

Per l'educazione religiosa del bambino



Maria e Mark Holmen

La fede comincia a casa

Una guida rapida, pratica ed essenziale per vivere la fede in famiglia divisa in tre agili volumetti. In queste pagine, i genitori trovano suggerimenti per acquisire in famiglia uno stile di preghiera e una "capacità spirituale" che avvicinano a Dio. Un aiuto indispensabile per nutrire il cuore, la mente e lo spirito dei figli.

Per le mamme Pag. 80 € 5,50
Per i papà Pag. 72 € 5,50
La preghiera Pag. 72 € 5,50

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

C

Il tema II

ADULTI E INIZIAZIONE

Ritornello ricorrente in tutti gli studi e gli interventi magisteriali in tema di iniziazione cristiana dei ragazzi è l'appello al coinvolgimento degli adulti, genitori in primis; coinvolgimento giustamente considerato come condizione imprescindibile per la realizzazione di un fruttuoso processo iniziatico.
Anche per sottolineare il legame delle pagine che seguiranno con quelle del tema precedente, tra i tanti documenti possibili vogliamo citare ancora una volta la nota dei vescovi piemontesi:
«26. L'iniziazione cristiana, al servizio dei bambini, in primo luogo è opera della famiglia cristiana, si avvale della collaborazione dei padrini e dei catechisti dei genitori, può essere arricchita dalla scuola dell'infanzia, è promossa e sostenuta dalla comunità cristiana.
27. Nell'educazione alla fede dei piccoli la famiglia ha una responsabilità primaria e un ruolo insostituibile. Essa "resta la comunità in cui si colloca la radice più intima e più potente della generazione alla vita, alla fede e all'amore"».
Ma chi sono questi adulti?

• Adulti nella Chiesa

Chi sono, in concreto, gli adulti, i genitori, i nonni e magari anche gli insegnanti sui quali si fa tanto affidamento in ordine all'iniziazione cristiana delle giovani generazioni? Qual è il loro effettivo rapporto con la religione e, più specificamente, con la fede cui anch'essi dovrebbero "iniziare", collaborando con la comunità credente? Risponde a questi interrogativi il denso e lucido studio di **Luigi Berzano**, docente di sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università di Torino. Il quadro che ne risulta è certamente realistico e può essere di grande utilità per una efficace progettazione pastorale catechistica che eviti, da una parte, l'aprioristico misconoscimento dell'apporto del laico adulto, dall'altra un'infondata e acritica fiducia in esso.

• Adulti nella fede e iniziazione

Di adulti e iniziazione si occupa pure il contributo del catecheta **Ubaldo Montisci**. In linea di principio i credenti adulti, specie se coinvolti direttamente nell'iniziazione dei ragazzi, dovrebbero essere maturi nella fede. Il catecheta si chiede se tale maturità sia compito dell'iniziazione cristiana. Poste alcune ampie premesse, giustificate nelle pagine che seguono, egli giungerà alla conclusione che all'iniziazione cristiana non compete generare l'adulto nella fede (in quanto ogni età può avere la propria maturità di fede) ma porre le condizioni basilari perché ciò possa accadere.

ADULTI NELLA CHIESA
Tra identità e identificazione

LUIGI BERZANO

1. Introduzione

L'*adultità* nella Chiesa coinvolge un insieme di problemi che l'attuale condizione post-secolare non fa che evidenziare, sviluppandone effetti inediti e poliedrici che hanno influenze in molteplici sfere, compresa quella religiosa delle esperienze spirituali, delle credenze e della partecipazione ai riti.

1.1. L'adultità e i suoi significati

Adultità nei due sensi possibili della parola: da un lato la presenza degli individui in età adulta, che rappresenta – secondo tutte le ricerche – una minoranza a confronto di quella dei ragazzi e degli anziani dentro le comunità; dall'altro la fede scelta volontariamente, interiorizzata e matura dei membri della comunità.

L'introduzione nelle scienze della catechesi del neologismo *adultità* è significativa poiché (dai verbi latini *adoléscere* e *àlere*, nutrire, far crescere) indica la condizione in cui si trova chi si è nutrito, è cresciuto ed è giunto alla maturità. L'*adultità*, così intesa, fuoriesce dalla sua connotazione temporale per indicare la condizione di un individuo che, attraverso un insieme di fasi sequenziali ha preso coscienza, ha approfondito e interiorizzato il più sorprendente mistero del divino e dell'umano in Gesù.

È questa connotazione di *adultità* come processo esistenziale di un individuo che coinvolge oggi anche la catechesi nell'attenzione e nella valutazione dei contesti sociali e culturali in cui tutto ciò avviene. Tutto ciò vale in particolare nell'attuale contesto storico che vede in atto trasformazioni radicali in molteplici campi tecnologici, economici, socioculturali e anche religiosi. Una, soprattutto, è la peculiarità dell'attuale condizione di vita che interessa sottolineare per il

nostro problema. Si tratta della forma di «società orizzontale» che le società contemporanee stanno assumendo.

1.2. L'adultità nella «società orizzontale»

L'*adultità* nei due sensi che abbiamo indicato e nel contesto della «società orizzontale» è quanto si intende qui approfondire.

Nel primo senso la condizione di vita nella «società orizzontale» non farebbe che evidenziare l'indebolimento dei processi di riproduzione verticale nel trasmettere i modelli di appartenenza e di partecipazione attraverso il susseguirsi delle generazioni. E quindi anche i valori, gli atteggiamenti e gli stili di vita degli adulti sarebbero sempre meno dipendenti dalla loro identità di credenti e sempre più connessi alle loro scelte biografiche. La conseguenza sarebbe un ampliamento delle possibilità di scelta lasciate agli individui, ma anche un indebolimento dei punti di riferimento a partire dai quali tali scelte potranno essere sviluppate. Ne emergerebbe una «società orizzontale» all'interno della quale anche le identificazioni e le forme di coinvolgimento e di partecipazione sarebbero sempre meno ascritte e sempre più, invece, dipendenti dall'iniziativa spontanea degli individui, diventando però con ciò maggiormente problematiche e riflessive. Nel nostro caso emergerebbero delle «comunità orizzontali» con debole presenza di partecipanti in età adulta e forte presenza di bambini e anziani.

Nel secondo senso l'*adultità* – quale forma di fede adulta – richiama la condizione dei credenti che hanno infine interiorizzato i contenuti della loro fede, appresa dall'infanzia. Il concetto di interiorizzazione, in questa dimensione di analisi socio-antropologica, si riferisce alla fase finale di ogni processo di costruzione della realtà e della personalità. Anche l'interiorizzazione è oggi spesso minacciata in una «società orizzontale» in cui tutte le appartenenze ascritte e tramandate risultano meno rilevanti di quelle scelte. All'interno di tale contesto i vari sistemi valoriali e religiosi non sono necessariamente annullati, ma piuttosto sono sempre più percepiti come una questione di libera scelta. L'influenza dei processi strutturali e anche l'influenza delle grandi tradizioni religiose continuano a sviluppare il loro potere sull'individuo, risultando però meno determinanti nei loro effetti.

È all'interno di tale contesto che si pone, oggi, quale vero tornante storico anche dentro la Chiesa cattolica, la questione degli adulti nei due sensi indicati. Quali legami comunitari, quali forme di

appartenenza e di corresponsabilità, quali esperienze spirituali, quali stili di vita etica, quali sensibilità nei confronti del mondo si svilupperanno, e di fatto già si stanno sviluppando, all'interno di contesti sociali e culturali così caratterizzati?

Indicherò una premessa relativa al profilo generale della condizione socio-culturale della «società orizzontale», sviluppando poi quattro temi che paiono centrali per la comprensione dell'*adultità* della fede nella società contemporanea. L'analisi, apparentemente pessimistica, degli adulti nella Chiesa contemporanea si riferisce, in realtà, solo a quei due terzi di cattolici adulti che tutte le ricerche indicano vivere più marginalmente la loro fede e appartenenza alla comunità.

2. Vivere nella società orizzontale

Al centro delle trasformazioni sociali e religiose recenti sembra collocarsi sempre più la consapevolezza della crescente complessità della trasmissione dei modelli culturali e di comportamento tra generazioni e nella stessa biografia degli individui. La maggiore intersezione tra culture, contesti sociali, tecnologie e globalizzazione, in passato più indipendenti, è alla radice di quanto oggi si definisce complessità.

A tale complessità si riferiscono alcuni tra i principali interpreti della società attuale, quali Bauman, Beck, Giddens e Darendorf. I tratti distintivi di tali società sarebbero quelli di «libertà», di «scelta», di «incertezza», di «rischio», di «sperimentazione», di «liquidità» delle appartenenze e degli stili di vita. Peculiare degli attuali contesti sociali occidentali sarebbe infatti un indebolimento dei processi di riproduzione «verticale» nel trasmettere i modelli culturali, compresi quelli religiosi, attraverso il susseguirsi delle generazioni. Per queste ragioni introduciamo qui un'ulteriore definizione di società: «società orizzontale».

Le società contemporanee sarebbero di fronte a una complessificazione dei loro modelli organizzativi, in conseguenza dei quali anche i valori, gli atteggiamenti e gli stili di vita sarebbero sempre meno dipendenti dalla posizione sociale di appartenenza dei singoli individui (per esempio a una religione storica) e sempre più connessi alle loro scelte biografiche.

La conseguenza sarebbe un ampliamento delle possibilità di scelta lasciate agli individui, ma anche un indebolimento dei punti di riferimento a partire dai quali tali scelte potranno essere sviluppate.
Ne emerge una «società orizzontale» all'interno della quale le identità e anche le appartenenze religiose sono sempre meno ascritte e sempre più invece dipendenti dall'iniziativa spontanea degli individui, diventando però, con ciò stesso, maggiormente problematiche e maggiormente riflessive.
Tale peculiarità delle società contemporanee contrasta con una delle principali funzioni antropologiche della religione: quella di essere una struttura cognitiva e normativa che permette all'uomo di sentirsi a "casa" nell'universo. Questa antica funzione della religione è minacciata in una «società orizzontale» nella quale tutte le appartenenze ascritte e tramandate risultano meno rilevanti di quelle scelte personalmente. All'interno di tale contesto i vari sistemi valoriali e religiosi non sono necessariamente annullati, ma piuttosto sono sempre più percepiti come una questione di libera scelta. L'influenza dei processi strutturali, e anche l'influenza delle grandi tradizioni religiose, continuano a sviluppare il loro potere sull'individuo, risultando però meno determinanti nei loro effetti.

3. Identità/identificazione nella biografia degli individui

Il modello analitico che propongo si basa sulla coppia concettuale identità/identificazione. Consideriamo i due concetti di identità e identificazione quali due predicati propri di soggetti individuali, ma realizzabili solo se riferiti a entità collettive. *Identità* significa il modo con cui un individuo definisce se stesso nel tempo e sulla base della sua nascita o di scelte fondamentali: identità nazionale, religiosa, politica, lavorativa e altre.
L'*identità*, quale esperienza reale del *sé* in una particolare situazione sociale, rappresenta i dati ascritti, di tradizione, etnici. Per l'individuo l'identità rappresenta la capacità di stabilire una differenza osservabile tra sé e gli altri, mantenendo tale differenziazione nel tempo. Essa è rilevabile unicamente in

riferimento a un insieme di individui affini, con i quali, in quanto affini, è possibile riconoscersi. Identità sono quindi l'essere italiano, cristiano, socialista, anarchico e altro.

L'*identificazione* rappresenta l'influenza che il riconoscersi dell'individuo in una data identità sviluppa sulle sue scelte e sui suoi comportamenti; essa quindi è possibile soltanto se ci si riferisce ad altra o ad altre realtà esterne.

Anche nell'ambito della religione il processo di costruzione identitaria per l'individuo avviene solo in riferimento a una forma religiosa istituzionalizzata cui si intende appartenere; l'identità rappresenta quindi il riconoscimento di tale forma religiosa, in base al quale il singolo credente può parlare usando il *noi*, anziché l'*io*. Nel contesto italiano, di prevalente "religione di chiesa", l'*identità* religiosa è per molti quella ascritta alla religione cattolica.

L'identificazione è l'insieme delle pratiche che l'individuo pone in essere in modo variabile, aderendo in forme differenziate ai fini istituzionali del gruppo al quale appartiene per identità. Nel caso religioso l'identificazione è il riconoscersi nello stile di vita quotidiano a quanto propone la Chiesa o movimento o organizzazione ai quali si dichiara di appartenere.

Tutte le ricerche indicano che nelle società moderne le forme di identità, ma soprattutto di identificazione, di tipo religioso, sono sempre più differenziate.

Per formarsi in modo non labile, identità e identificazione richiedono però precisi periodi temporali di preparazione, specifiche soglie di superamento, particolari rituali di avanzamento, successione di momenti critici: la finalità di questa preparazione è quella di socializzare il credente alla sua Chiesa facendogli apprendere sistemi di segni, credenze e rituali, memorie e tradizioni domestiche. Se l'interazione avviene troppo rapidamente o in modo episodico può infatti accadere che un individuo pensi di appartenere a un gruppo, senza che questo lo conosca o lo riconosca; o, all'opposto, che il gruppo lo includa tra i suoi componenti, senza che questi ne abbia coscienza.

3.1. Identità/identificazione religiosa nelle società tradizionali

Nella società tradizionale l'identità etnica, culturale e religiosa comportava anche l'identificazione di tutto l'individuo con la sua nazione etnica, la sua comunità culturale, il suo gruppo religioso.

Identità e identificazione si muovevano quindi di pari passo: dalla prima si riproducevano

simultaneamente le molteplici forme di identificazione. Le società tradizionali erano, cioè, per molti versi solo forme di relazione senza scelta, ricche di legature forti ma povere di opzioni.

Oggi, invece, l'identificazione non è più l'esito meccanico di un'appartenenza collettiva di natura religiosa, sociale, politica; il processo attraverso cui gli individui si identificano con le loro comunità di appartenenza non è più definito strutturalmente, dalla struttura sociale, ma culturalmente, sulla base delle convinzioni e scelte sviluppate autonomamente dall'individuo.

Nelle società tradizionali prevalevano le legature, cioè i legami ascritti per ogni individuo.

Le *legature* (legami, rapporti, relazioni) sono appartenenze che gli individui si portano appresso in virtù dei propri ruoli e della propria posizione sociale di nascita e di vita.

Le *opzioni*, invece, sono possibilità di scelta; sono alternative di azione nelle strutture sociali e occasioni per l'agire individuale. Ma cosa sono più precisamente legature e opzioni in campo religioso?

In campo religioso le legature sono appartenenze, campi dell'agire religioso strutturalmente precostituiti. In virtù dei propri ruoli e della propria posizione il singolo credente viene collocato all'interno di legami, spesso densi di connotazioni emozionali e che dal suo punto di vista si configurano come relazioni e danno significato al posto che egli occupa. Le legature sono cioè i modelli attraverso cui una identità religiosa si salda alle altre; sono guide ma anche barriere; sono i nessi più profondi che ancorano le persone alla loro comunità. Esse hanno quindi una configurazione sociale, e nella loro misurazione ciò che è decisivo non è tanto il loro numero, quanto la loro intensità.

3.2. Identità/identificazione religiosa nelle società orizzontali

La modernità avanzata ha creato l'individuo religioso che compone insieme, ma liberamente, coesione sociale e autonomia, continuità e discontinuità rispetto ai vincoli della tradizione e della comunità; ha creato, cioè, l'individuo religioso senza religione e credo rigidamente normativi.

Le opportunità di identità e di identificazioni, mai così frequenti come nell'attuale contesto di pluralismo e di relazioni seriali, sono peraltro ancor più accentuate in un contesto, quale quello italiano, che si regge tutt'oggi sulla complementarietà di diverse formazioni sociali e nel quale il passaggio da una formazione a un'altra fa sì che l'individuo si trovi esposto di volta in volta a mondi sociali e culturali storica-

mente diversi. In tal modo viene meno per l'individuo quella concentricità di appartenenze che discendevano da un'adesione a tutto tondo a una comunità territoriale.
Le società moderne hanno portato a un'enorme crescita di *chances* di vita; è salito il numero e la portata delle opzioni disponibili, così come il numero degli individui per i quali tali opzioni sono disponibili, mentre parallelamente è diminuita l'intensità delle legature. E questo aumento delle opportunità di identità e di identificazione, così come l'indebolimento delle legature, vale oggi anche in riferimento al campo religioso. Le società moderne, dal punto di vista religioso, proprio sulla base della loro alta differenziazione interna, favoriscono cioè nell'individuo l'alternanza di progressive identità e identificazioni, via via definite culturalmente con maggior dettaglio, in due direzioni: o ampliando affinità e differenze su forti motivazioni personali; o, all'opposto, regredendo verso identità e identificazioni elementari o fondamentalistiche.
Le società moderne sono caratterizzate dalle molte opzioni religiose, così come le società tradizionali erano caratterizzate dalle molte legature religiose. Le opzioni religiose sono perlopiù possibilità di scelta, alternative di azione nei comportamenti religiosi.
Tuttavia, sia nelle opzioni che nelle legature sono presenti elementi ambivalenti: le legature sono valori che «danno senso», ma possono diventare anche vincoli o catene; le opzioni sono presupposti di libertà e possibilità, ma possono anche indebolire le coordinate di riferimento dell'individuo. E tuttavia, le opzioni non smettono di essere auspicabili solo perché mancano le legature che danno loro senso: può darsi che nella realtà stiano crescendo nuove legature finora sfuggite agli occhi dei ricercatori, anche se più vistose sono sinora le disperate forme di ricerca di legami e di relazioni.
La modernità incide sulle scelte religiose dell'individuo favorendo in generale serialità e alternanze; un processo che riguarda tuttavia più l'identificazione che l'identità, quasi che su quest'ultima l'*imprinting* della socializzazione primaria abbia un influsso maggiore e con effetti più a lungo termine.
Lo stesso contesto di crescente pluralismo religioso e la sua conseguente offerta di molteplici «beni religiosi» non fa che accrescere le sollecitazioni a sperimentare nuove identificazioni. È in tale contesto che si avviano, anche per individui nati dentro la Chiesa cattolica, processi di socializzazione anticipatoria ad altri universi re-

ligiosi, con tutti i possibili elementi di tensione che questo comporta.

Il rapporto tra identità cattolica dichiarata e identificazione autonoma nel credere e nel praticare rappresenta in tutte le ricerche l'interrogativo più controverso, per la compresenza dei molteplici elementi contrapposti elencati: frammentazione e ricomposizione del campo religioso, presenza e assenza dell'esperienza religiosa, attaccamento e autonomia nei confronti del proprio gruppo religioso (parrocchia, diocesi, ecc.), identità religiosa personale e identificazione alla propria chiesa, continuità e alternanza di pratiche religiose.

È l'interrogativo che ripresenta, anche nel campo religioso, la complessità ben presente nella società in generale. In Italia, in particolare, accanto a una minoranza di individui (20% - 25% in tutte le ricerche) per i quali al dichiararsi cattolici (*identità*) conseguono partecipazione e coinvolgimento (*identificazione*), esiste una grande maggioranza di individui per i quali all'identità cattolica non si accompagna una eguale identificazione alla Chiesa cattolica.

Identità e identificazione religiose forti possono quindi rappresentare ancora importanti guide per l'individuo – perché loro caratteristica peculiare è «dare senso» – ma, soprattutto nell'attuale contesto, rischiano anche di trasformarsi in vincoli o catene.

Allo stesso modo, l'aumento dell'offerta di nuovi beni simbolici e religiosi in quello che alcuni definiscono «mercato religioso», se da un lato può rappresentare una possibilità per l'individuo di personalizzare il proprio rapporto con la religione, dall'altro rischia di far smarrire importanti punti di riferimento, quale è tutta la millenaria tradizione religiosa cristiana in Italia e in Europa.

In conclusione, nelle società moderne la tendenza generale in campo religioso sembra muoversi verso un aumento delle opzioni e un indebolimento delle legature tradizionali, come uno degli effetti della differenziazione sociale. Un processo non privo di rischi: se fino a un certo punto è stato necessario sciogliere delle legature per porre gli uomini in condizione di valersi delle opzioni offerte dalla società moderna, la riduzione dei legami si è rivelata tuttavia poi come un processo auto-accellerantesi e apparentemente inarrestabile. Un processo che sembra rimandare, nei suoi effetti più estremi, all'idea di a-nomia anche dentro la Chiesa cattolica: cioè di una situazione nella quale per una parte dei cattolici viene meno un'appartenenza normativa, ancorché minima, condivisa da tutta la comunità.

3.3. Identità/identificazione religiosa in futuro

Le previsioni che considerano in particolare gli andamenti demografici, immigratori e del pluralismo indicano un tendenziale indebolimento dei processi di identità tradizionali, ma soprattutto dei processi di identificazione anche nel paesaggio religioso. Nell'attuale abbondanza di scelte possibili e di alternative complesse, gli individui si spartiscono in una minoranza di totalmente coinvolti nella propria comunità o movimento o gruppo; e in una maggioranza che pare invece considerare l'*identificazione forte* un lusso a cui non si può più aspirare, a meno di andare incontro a una eccessiva rinuncia alla propria autonomia.

Potremmo indicare due dimensioni di questa differenziazione tra identità e identificazione: la prima si riferisce all'incremento del pluralismo e al moltiplicarsi dei gruppi e formazioni religiose disponibili nell'ambito di ciò che alcuni hanno già indicato come mercato religioso; la seconda riguarda la differenziazione di scelte, interessi, stili di comportamento religiosi nello stesso individuo. Sulla base di questa duplice differenziazione, si può dire che le opportunità per sviluppare nuove forme di identità e di identificazione non sono mai state tanto numerose come nelle società contemporanee.

Nel contesto di crescente pluralismo l'individuo religioso che appartenga a più cerchie sociali e culturali (residenziali, lavorative, culturali, religiose, politiche, ecc.) ha maggiori opportunità di stabilire differenze e affinità tra sé e gli altri e di sviluppare successivi processi di identificazione. Ma da un lato tali identificazioni sono spesso fondate su "legature deboli"; dall'altro sviluppare un processo di identificazione con un particolare gruppo religioso non significa ancora assumerne l'identità, ma piuttosto approfondire propri interessi, cercare nuovi stimoli: porre cioè la propria esperienza religiosa nel campo dei *loisirs*, sebbene tale identificazione possa poi influire in modo significativo su pratiche e comportamenti.

Contemporaneamente, però, aumentano pure le possibilità di abbandonare o allentare i legami con il proprio gruppo. Ogni chiesa o gruppo religioso possiede infatti una particolare subcultura, usa codici linguistici propri, possiede una sua storia, sviluppa interessi e scopi diversi da quelli degli altri.

Partecipare o avere interessi per più gruppi significa stabilire con essi relazioni seriali, abbandonandone una per entrare in un'altra, in sequenza più o meno rapida. Sono anche queste alcune delle trasformazioni indicate dalla tab. 1.

Tabella 1. Caratteristiche sociali dell'identità e identificazione religiosa

IDENTITÀ RELIGIOSA	IDENTIFICAZIONE RELIGIOSA
Ascritta e obbligatoria	Acquisita e volontaria
Definita e regolata dall'istituzione	Autonoma
Fissa e istituzionalizzata	Modulabile e fluttuante
Collettiva e comunitaria	Individuale
Legata al territorio	Mobile
Continuativa nel tempo	Episodica, legata a eventi

3.4. Identità e identificazioni molteplici

Nel campo religioso le relazioni seriali, cioè il soggiornare per un po' in un gruppo per passare poi a un altro, possono influire in maggior misura negativamente sui rapporti identità-identificazione di un individuo con il gruppo o religione di riferimento, poiché possono provocare forme di dissonanza cognitiva tra un'esperienza e l'altra. Una condizione che può indebolire anche la forza di adesione al gruppo presente, spesso già dirottata verso quello successivo, e che parallelamente non può non produrre una caratteristica assenza di radicamento, che da un lato il gruppo percepisce come carenza di identificazione a sé, mentre dall'altro l'individuo avverte come un'erosione di identità. Si verifica in tal modo il fenomeno delle «conversioni circolari», sia per le identità che per le identificazioni: per le prime si tratta del passaggio da una religione a un'altra; per le seconde di successivi "innamoramenti" a religioni differenti.

Anche in questo contesto, non è da concludere che questa condizione di maggiore libertà/autonomia nel credere faccia scomparire le varie identità confessionali. Questa fenomenologia del «credere in libertà» appartiene più ai processi di identificazione che a quelli di costruzione dell'identità. Anche nei paesi del nord Europa, con forte pluralismo tra cattolici e protestanti, l'identità religiosa confessionale rimane forte proprio perché continua ad assolvere altre funzioni sociali individuali e collettive, diverse da quelle relative all'identità.

Nel contesto italiano, la Chiesa cattolica rappresenta ufficialmente l'identità collettiva più condivisa, anche per la gran par-

te di coloro che pur dichiarano che «tutte le religioni sono ugualmente vere».
Le identità religiose confessionali continuano a determinare molteplici reti sociali, anche se il legame propriamente religioso continua a diminuire. La tenuta dell'identità cattolica in Italia è dunque più legata alla riaffermazione identitaria, che alla «legge di inerzia». Il problema più rilevante della sociologia della modernità religiosa è dunque di capire il doppio movimento della riduzione di rilevanza dei sistemi religiosi istituzionali e della "tenuta" delle identità religiose tradizionali. Ma questo è appunto il problema di andare oltre inadeguate teorie della secolarizzazione: finalità a cui molte delle ricerche intendono oggi contribuire.

3.5. Le molteplici identificazioni religiose

Come *Alice nel paese delle meraviglie*, che cambiando ogni giorno identità fa fatica a dire chi è, anche l'individuo contemporaneo scopre che il sui *io* si fa molteplice, variando nel tempo e identificandosi a causa dei cambiamenti a cui è sottoposto. È un *io molteplice* che non fa più riferimento a una sola essenza permanente, ma a identificazioni successive. La dissoluzione di un'idea metafisica di soggetto porta a pensare l'identità come a un campo di possibilità e di limiti. Nella sociologia degli anni Trenta, con Robert Park il concetto di *marginal man* è nato per esprimere questa identità differenziata dell'individuo moderno che apparteneva contemporaneamente – elettivamente o no – a più cerchie o mondi sociali diversi: quello lavorativo, residenziale, culturale, sportivo, politico, del tempo libero, religioso e altri.
Quanto detto ha importanti implicazioni per le identità e le identificazioni religiose nella società moderna. Soprattutto le identificazioni, per la loro natura acquisitiva e di scelta si pluralizzano in una vera e propria tipologia caratterizzandosi per le seguenti quattro peculiarità: *differenziazione, apertura, riflessività, individuazione.* Si tratta di profili astratti, dei quali solo le ricerche potranno dare la consistenza statistica.

3.5.1. Identificazione differenziata

A causa della pluralizzazione dei suoi mondi sociali di appartenenza (residenziale, lavorativo, religioso, di partecipazione politica e altri) l'individuo si sente marginale – cioè ai margini – a ognuno di essi e adegua la sua identificazione a ognuno di essi. Di conseguenza l'ordine istituzionale subisce una certa perdita di realtà. L'accento di realtà si sposta dall'ordine

oggettivo delle istituzioni alla sfera della soggettività. L'esperienza che l'individuo ha di sé gli appare più reale dell'esperienza che ha del mondo sociale oggettivo/istituzionale. Perciò l'individuo si riferisce sempre più dentro di sé, piuttosto che al di fuori.
Così, anche la realtà religiosa soggettiva diventa sempre più differenziata, complessa e interessante per lui stesso, della realtà oggettiva istituzionale della sua Chiesa. La soggettività religiosa raggiunge una profondità e interesse un tempo inconcepibile, pur producendo ansietà e crisi d'identità permanente.

3.5.2. Identificazione aperta

L'individuo si sente incompleto, in perenne formazione, sempre disposto a successive trasformazioni e incline a continue conversioni, seppur deboli e transitorie. Anche la biografia religiosa è intesa come una continua ricerca e migrazione.
Di tutto questo nomadismo religioso l'individuo non si vergogna, ritenendolo analogo a quello che vive e sperimenta nel campo politico, culturale, affettivo e soprattutto in quello dei consumi.
La forma più radicale di questo profilo dell'identificazione aperta è il *mantra* dell'auto-realizzazione e dell'auto-perfezionamento, che ha rappresentato un pilastro centrale soprattutto delle culture *new agers*. Nella *realizzazione del sé* sta il massimo della pretesa di salvezza autonoma e di potenziale spirituale che ogni individuo deve riscoprire in sé. Questa fede ottimistica nella trasformazione personale spirituale dell'individuo ha l'analogo nell'ottimismo dell'evoluzione spirituale dell'umanità. Anche questo atteggiamento di perenne apertura può generare tensioni psicologiche e rendere l'individuo vulnerabile alle mutevoli definizioni che gli altri danno di lui.

3.5.3. Identificazione riflessiva

La riflessività è la peculiarità dell'individuo moderno a confronto del caleidoscopio sempre cangiante di esperienze sociali e di significati. È l'individuo che deve costantemente fare progetti e prendere decisioni. Per un sociologo classico, come Simmel, l'interesse era rivolto alla sopravvivenza della soggettività dell'individuo nella cultura moderna, in cui tutto tende a diventare oggettivo: evitare, cioè, che il contenuto irripetibile della vita individuale si dissolvesse nelle forme oggettivate.
Anche nel campo religioso, riflessività e vita personale sono termini sovrapponibili. L'individuo religioso riflessivo tende a inserire ogni sua azione e vissuto

quotidiano personale nell'insieme della sua biografia. L'intenzionalità è infatti ricostruibile solo *a posteriori* e se si ha presente una sequenza di azioni e i loro contesti. Anche i ruoli più comuni devono essere reinterpretati; e la riflessività è la capacità comunicativa di dare e di comunicare senso all'azione mentre la si compie. È dunque una facoltà che si svolge in interazione e si sviluppa insieme agli altri per produrre un senso, per lo più implicito e dato per scontato, alle loro azioni. È attraverso la riflessività che gli *accounts* (resoconto, relazione, rapporto) diventano di fatto *account-ables*, cioè dotati di senso.

I maggiori teorici della modernità (Berger, Beck, Giddens, Lash) indicano nell'«identità riflessiva», nel «progetto riflessivo del sé» e nella «biografia autoriflessiva» la principale risorsa a disposizione dell'individuo a fronte delle incertezze e dei rischi della società contemporanea che, proprio perché è post-tradizionale, priva l'individuo dal sostegno e dalle indicazioni a livello comportamentale delle strutture sociali tradizionali. In tutte le opere di questi autori la riflessività non è solo la generica capacità di riflettere, ma capacità di «*self confrontation*» tenendo conto degli altri e dei nuovi contesti di vita. Riflessività è interazione con gli altri per ripensare sé stessi. Beck, in particolare, riconosce nell'individuo contemporaneo questa tensione a ricostruire la propria vita, quale avventura necessaria e affascinante. In questa ricerca l'individuo si vede totalmente riflessivo e creativo nello sviluppare idee proprie, spesso dimenticando quanto esso dipenda e sia vincolato dalle istituzioni.

3.5.4. Identificazione individuata

L'individuo che vive le tre peculiarità precedenti è anche quello che tende a individualizzare la propria identificazione religiosa e a considerare l'autonomia individuale e i diritti individuali come imperativi morali importanti. E, primo fra tutti i diritti, quello di progettare la propria esistenza il più liberamente possibile. Ci si riferisce qui a quello che indicano tutte le ricerche recenti: religione del "fai da te", personalizzazione, individualizzazione, bricolage "religione del *prosumering*". Nel concetto di *religione personale* l'attributo *personale* non si oppone a *pubblico*, ma si riferisce a scelta, interesse individuale, autonomia. È la religione che si configura quale uno dei campi di *loisirs* dell'individuo.

C'è uno stretto rapporto tra questo tipo di religione individuata e la cultura dei consumi, l'attenzione al proprio stile di vita, l'estetizzazione della vita quotidiana.

Nella cultura dei consumi lo stile di vita indica l'espressione di sé, l'individualità, l'autocoscienza stilisitica nei campi del vestire, del mangiare, del tempo libero, della partecipazione culturale e anche religiosa.
L'ipotesi è che, in molti casi, gli individui pensino allo stesso modo anche nel campo religioso, adottando stili di vita che sono del tutto indipendenti dalle loro religioni di appartenenza.
Questi individui religiosi del "fai da te" danno rilievo ai propri gusti e interessi e ai conseguenti valori della creatività e delle nuove esperienze. Ripetendo una conclusione della sociologia di Simmel – «la società tradizionale conosceva la moda; quella moderna le mode» – potremmo dire che in passato esisteva uno stile di vita religioso, oggi prevalgono gli stili di vita religiosi. Tutto ciò non preannuncia la morte del religioso, ma piuttosto la tendenza dell'individuo a costituirne uno per proprio conto, moltiplicandone le forme e rendendo tutto più fluttuante, provvisorio e relativo.
Così intese, anche le appartenenze religiose hanno in sé la peculiarità di essere prodotte più orizzontalmente che verticalmente e di non avere più forti riferimenti a valori o credenze antecedenti. Inversamente si può dire che le antiche credenze (o ideologie o tradizioni religiose) non sono più le sole a fondare le appartenenze e le pratiche. Si è cattolici, per esempio, senza più credere allo stesso modo, partecipare, coinvolgersi, condividere. L'appartenenza è un atto di riconoscimento a una identità primigenia o di omaggio a una chiesa, più che di identificazione a essa nella vita. A sua volta la Chiesa vive su una parvenza di fiducia che gli accordano tutti i fedeli assenti, custodisce le reliquie di antiche convinzioni e attraverso questa finzione si presenta come ugualmente viva. A volte gli stessi sondaggi ritraducono questa immagine di vitalità, basandosi su dati che si riferiscono più all'identità che alla identificazione.
Questo contesto risulta ben diverso da quello in cui una concentricità di appartenenze, che discendevano da un'adesione a tutto tondo a una comunità territoriale (parrocchia, paese, quartiere), era per se stessa educativa. La religione individuata più che estinguere, produce effetti di profonda mutazione del campo religioso, rendendolo più indeterminato e aperto, e pluralizzando i messaggi di salvezza e le forme per realizzarli. Si moltiplichino nuovi paradigmi e visioni soggettive. Tutti gli avvenimenti della vita individuale e collettiva si muovono su uno sfondo ermeneutico a disposizione dell'individuo.

4. La religione vicaria

All'interno delle comunità parrocchiali, gli individui che si caratterizzano con le quattro peculiarità di identificazione elencate sono quelli più "a rischio" di cadere nella forma di religione che chiamerò «religione vicaria». È la religione praticata da una minoranza attiva, ma per conto di una maggioranza molto più grande, che delega – consapevolmente o no – ad altri la responsabilità della partecipazione. Si tratta di un fenomeno da sempre esistito, ma che oggi pare particolarmente avvertito anche dalla minoranza partecipante. Gli esempi più comuni si possono trovare nelle continue richieste, anche in contesti laici, di solennizzare religiosamente solo più i momenti della nascita, del matrimonio, della morte, oltre che dei vari riti di passaggio dei ragazzi e degli adolescenti. Si direbbe che le chiese, quale capitale sociale e religioso (edifici, rituali, memoria, simboli, organizzazione pastorale e altro), devono essere mantenute attive e vive, anche per quanti le utilizzano solo periodicamente. In quanto tali le chiese restano importanti pure per quanti partecipano per delega, cioè vicariamente. Anzi, sono proprio questi individui a stupirsi nel caso di un rifiuto ad "utilizzare" la chiesa per le loro celebrazioni saltuarie.

La religione vicaria, invertendo una tendenza religiosa attuale descritta da Grace Davie con la formula del *believing without belonging*, rappresenta una forma di «appartenenza senza partecipazione». Potremmo dire che oggi molte forme di partecipazione e pratiche religiose non discendono più dalle credenze. Sono cioè pratiche e comportamenti che si riproducono orizzontalmente.
Tutto ciò vale in campo religioso, ma anche in campo politico. Si è liberali o socialisti perché *lo si è stati*, senza andare più alle manifestazioni, frequentare le riunioni, versare i contributi e partecipare. L'identità senza identificazione è un ultimo atto di omaggio all'istituzione, la quale se ne appropria in nuovi usi. Vorrei qui citare un passo che Michel de Certau applica alla politica, ma che è indicativo anche per le religioni.
«Vivendo su una parvenza di "fiducia", il partito custodisce le reliquie di antiche convinzioni e, attraverso questa finzione di legittimità, finisce di gestire tranquillamente i propri affari. Gli basta soltanto di moltiplicare, mediante sondaggi e statistiche, le citazioni di queste testimonianze fantomatiche, recitando la litania. Grazie a una tecnica abbastanza semplice si mantiene in vita questo teatro. È suf-

ficiente che i sondaggi rilevino non già ciò che lega direttamente gli «aderenti» al partito, bensì ciò che non li lega ad altro. Essi si basano cioè non tanto sull'energia delle convinzioni, quanto piuttosto sulla loro inerzia. Se è falso che non credete al altro, allora è vero che siete ancora con noi. I risultati dell'operazione si basano allora sullo spirito di appartenenza residuo. Tengono conto dell'*usura* stessa di qualsiasi convinzione, poiché questi residui indicano a un tempo il *riflusso* delle vecchie credenze degli intervistati e l'*assenza* di una credibilità più forte che li sospinga altrove. Il conto diviene così un racconto»[1].

All'insegna di tutto ciò, si forma una religiosità aperta, conciliante, sempre alla ricerca di nuove esperienze, perennemente in formazione, come lo è pure la biografia dell'uomo moderno. L'uso libero e individuale della propria identità religiosa moltiplica le visioni religiose del mondo, i sistemi di credenze, le identità religiose; favorisce una costante esperienza del relativo; pone le premesse di quel fenomeno delle "conversioni circolari" che, a differenza delle conversioni definitive del passato, non rinunciano mai alle ragioni che ne sono alla base e restano sempre tra il culto del problema e la scelta della soluzione.

In quanto logica dell'*io* anziché del *noi*, si moltiplicano i profili religiosi sulla base dei due principi generali dell'*utilità* e dell'*esperienza*. L'*utilità* evoca l'idea che la religione debba soddisfare uno o più bisogni. Quando la religione diventa inutile per le proprie esperienze viene tralasciata, anche se lo stesso individuo può continuare a ritenerla utile per altri, per esempio per i figli. L'*esperienza* diventa la principale legittimazione di una credenza o di una pratica. «Ho fatto l'esperienza, una bella esperienza»: è il grande elogio che si fa della partecipazione a una celebrazione, a un evento, a un grande *happening* religioso (GMG, pellegrinaggio, meeting, concerto). Alla partecipazione a pratiche formalizzate e di *routine* si preferisce la ricerca del vissuto e dell'emozionale. Tutto ciò non produce necessariamente disinteresse o silenzio attorno alle religioni, ma piuttosto favorisce la frammentazione dei «grandi racconti», delle tradizioni religiose e anche i tradizionali dogmi dell'ateismo ideologico.

Emerge una concezione narcisistica e autoreferenziale dell'esperienza religiosa, propensa a darsi da sola le sue coordinate di salute e di salvezza. Questo soggettivismo riproduce una religiosità ispirata a molteplici religioni e in cui confluiscono credenze e pratiche secondo le

[1] M. DE CERTAU, *L'invention du quotidien, vol. 1: L'arts de faire*, Paris, Gallimard 1994, p. 261.

preferenze di ciascuno. Si forma così una religione personale che il sociologo Robert Bellah ha definito *Sheilaismo,* dal nome (*Sheila*) di una donna intervistata: ci sarebbero tante religioni quanti sono gli abitanti del pianeta[2]. Quanto poi alla libertà di scelta di queste molteplici esperienze personali, è possibile assegnarle una particolare connotazione di autonomia? Anche questi nuovi credenti, infatti, rischiano di essere molto più eterodiretti di quanto essi stessi possano pensare. Anche nel campo religioso i mercati della società dei consumi indicano a loro quanto devono consumare; ed essi non resistono sempre con convinzione alle lusinghe del mercato.

[2] Cf R. BELLAH, *Habits of the heart. Individualism and Commitment in America Life,* Berkeley, The Regents of the University of California 1985.

[3] Cf P.L. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino 1969.

5. Adultità come processo

L'*adultità* nella fede – nella forma positiva che questo terzo punto intende proporre – è la fase finale di un processo di crescita che porta l'individuo dall'adesione per tradizione all'adesione per scelta, dalla fase infantile alla fase della maturità, come richiama lo stesso etimo della parola. L'*adultità* porta dall'identità cristiana all'identificazione nella Chiesa. Nella costruzione identitaria di ogni individuo, l'*adultità* è l'ultima fase dopo le fasi dell'esteriorizzazione, dell'oggettivazione e dell'interiorizzazione. Questa interpretazione della crescita degli individui, del mondo in cui viviamo e della nostra stessa biografia, come costruzione sociale è l'apporto della fenomenologia. Gli individui sono creatori del loro mondo, ma a loro volta ne sono il prodotto. Berger e Luckmann sostengono che tale processo di costruzione del mondo e della propria identità è una necessità antropologica dell'uomo, proprio perché egli, a differenza degli animali, nasce incompleto e molto meno provvisto di *imprinting* naturali[3].

In una prima fase, i nostri pensieri prendono corpo e si esteriorizzano nelle nostre azioni; così avviene anche per le prime pratiche di preghiera. Una volta nel mondo, i prodotti del nostro pensiero incominciano un'esistenza indipendente – si oggettivizzano – e ritornano su di noi modellando e cambiando il nostro comportamento. In questa fase si crea l'ordine istituzionale, che una volta costituito ha un'esistenza autonoma; in riferimento alla preghiera abbiamo un sistema liturgico. In una terza fase

gli individui interiorizzano l'ordine istituzionale, adattando ad esso i loro pensieri e stile di vita. Considerando ancora la preghiera, potremmo dire che senza interiorizzazione non c'è elaborazione profonda del rapporto con il divino e non c'è esperienza spirituale che diventi principio ispiratore del vivere.

Come definire dunque, in questa terza fase, l'*adultità* del cattolico? La consideriamo come la condizione del credente che ha interiorizzato e fatto proprio con consapevolezza il messaggio evangelico, le esperienze spirituali di cui esso si compone, lo stile di vita che comporta, il coinvolgimento nella comunità. È la condizione nella quale le esperienze spirituali interiori preparano l'incontro personalissimo con la fede. La fede nel Signore risorto non è mai data "per scontata", ma sempre da scoprire e da decifrare.

Questa condizione del credente come frutto di un processo di crescita, anziché come destino, conferma l'intelligenza di quanti ripropongono oggi le forme del catecumenato, nel quale l'accento è posto sull'*iniziazione*[4]. Il concetto di iniziazione, di antica memoria, oltre che essere in sintonia con tutte le organizzazioni riservate, è anche un dato in perfetta coerenza con un desiderio latente delle giovani generazioni. In generale noi troviamo lungo le storie umane due forme di socializzazione. La prima postula che il bambino sia una *tabula rasa* priva di qualità proprie e che, come tale, debba essere unicamente "condotto" (educato) dentro la civiltà. La modernità è stata essenzialmente pedagogica ed educativa in questo senso. All'opposto, l'iniziazione ha un altro postulato: che cioè ogni bambino abbia un suo tesoro specifico e delle qualità che gli sono proprie e che devono essere accompagnate e coltivate. È questo accompagnamento che indica tutti i cammini iniziatici e anche il cammino del catecumenato.

In questo contesto, che senso ha l'espressione – abbastanza comune una volta – «perdere la fede»? Oggi, tale espressione si sente di meno, probabilmente per evoluzione linguistica, ma anche e soprattutto perché si ha un'idea diversa della fede. La fede che molti perdevano era una fede etnica, legata a una tradizione culturale e mai fatta propria. Era la fede del «Non possiamo non dirci cristiani». Nella novella di Luigi Pirandello *Canta l'Epistola*, Tommasino, il protagonista, dice di avere perso la «fede del seminario» – quella ricevuta in seminario e condensata in manuali, pratiche e devozioni, ma forse molto povera di esperienza del mondo – e di averla ritrovata,

[4] Si veda G. CAVALLOTTO, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i Padri*, Bologna, Dehoniane 1996.

una volta uscito dal seminario, in un filo d'erba.

Oggi, piuttosto che perdere la fede, si dovrebbe dire, per molti, che non l'hanno mai trovata e interiorizzata del tutto. Ciò avviene anche per difetto nella trasmissione religiosa familiare e tra le generazioni, che dai tempi biblici, fino alla mia infanzia, aveva nel padre, e soprattutto nella madre, il primo incontro del bambino con Dio. Inoltre, nelle società profondamente segnate dalla secolarizzazione, la fede non è più un elemento costitutivo della società.

In questo contesto, avviene che, quando la fede c'è, coinvolge molto più profondamente le disponibilità dell'individuo, poiché non si basa più soltanto sulla tradizione o sul catechismo appreso da bambino, ma su esperienze di ricerca, di dolore, di dubbio, di nuovo coinvolgimento. Per questo l'incontro con il divino oggi ha vie personali e molteplici. La fede, quando c'è, è descritta dal cardinal Martini con la frase straordinaria: «in ogni credente c'è sempre anche un non credente che è alla ricerca». Forse possiamo dire anche il contrario. Oggi, la fede è anche sempre sete d'anima; ma può esserci anche una sete d'anima senza la fede.

La fede dell'adulto e la fede adulta è peculiarmente caratterizzata da ciò che Martin Buber indica come il «credere a», piuttosto che il «credere in»[5]. Il «credere in» è formalizzato nei dogmi degli *Enchiridion* o nelle *Confessiones* e ha molto caratterizzato parti della teologia e della catechesi cristiana. In esso ha prevalenza l'oggetto del credere (un dogma, una regola morale, una liturgia, una regola di condotta). In tutti i casi, la volontà di «far credere», di cui vivono tutte le istituzioni, fornisce una risposta a una richiesta di identità.

La fede ebraica sarebbe maggiormente orientata al «credere in», con la centralità che ha in essa la parola «*ascolta*» nelle due direzioni: di Dio che parla a me e io che parlo a Dio. In questo caso la credenza indica l'energia investita dai soggetti in ciò in cui si crede; la credenza è una modalità del credere, piuttosto che il suo contenuto. È questa la modalità del credere che sembra oggi in regresso ovunque e sulla quale si basava, un tempo, il fondamento dell'autorità.

Così definita, l'*adultità* di cui discutiamo non ha riferimento alle molte pagine di Bonhoeffer sull'età adulta del cristiano. Il pensiero bonhoefferiano, pur affascinante per la radicalità della sua scrittura e per la vita/martirio di chi lo ha proposto, rimane, a mio avviso, parziale, sia perché sottace la dimensione del sacro, cioè della com-

[5] M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Alba, San Paolo 1999.

presenza della dimensione divina nella vita degli uomini; e sia perché non affronta il problema della riproduzione nel tempo e nello spazio delle comunità cristiane. Il pensiero di Bonhoeffer riguarda peculiarmente la *pars destruens* della fede adulta del credente moderno ed emancipato. Peraltro lo stesso Bonhoeffer nella sua dissertazione di laurea *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa* (1927), tratta della condizione del cristiano in forme ben più coinvolte nella dimensione spirituale della religione, compresa quella della Chiesa cattolica.

«E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi deus non daretur*. Proprio questo noi riconosciamo – al cospetto di Dio! Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. La conquista dell'età adulta ci porta dunque a un vero riconoscimento della nostra situazione davanti a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza Dio. Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona. Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio al cospetto del quale siamo in ogni momento»[6].

6. Adultità e strutture di plausibilità

Come si favorisce e si mantiene la condizione di *adultità* nelle società post-secolari laiche e pluraliste? È importante interrogarsi sulle metamorfosi del credere, sulle pratiche di cui si compone il credere e, soprattutto, su ciò che possiamo definire *strutture di plausibilità* della fede adulta. La forza e la portata dell'interiorizzazione dipende anche dal grado di presenza di strutture di plausibilità o di pertinenza; cioè di strutture che siano di consenso e di rinforzo della identità del singolo individuo. Quando l'individuo vive in un contesto in cui la gran parte condivide le sue credenze e il suo stesso stile di vita, la fatica di adeguarvisi è ben minore di quella che si registra quando l'individuo vive in diaspora, cioè circondato da visioni del mondo e da comportamenti opposti ai suoi. Nel primo caso la portata dell'interiorizzazione sarà ampia e la sua durata più facile. Nel secondo caso, quella in cui l'individuo non è circondato da strutture che confermino la sua identità, la portata dell'interiorizzazione sarà più faticosa.

[6] D. BONHOEFFER, *Lettere a un amico*, Milano, Bompiani 1969, pp. 132-133.

Si pone qui il problema della «dissonanza cognitiva», cioè del vivere da soli la propria identità, circondati da identità contrastanti. È difficile essere musulmani fuori dell'*umma* dell'Islam, buddisti fuori del *sangha*; e probabilmente non si può rimanere indù in qualsiasi posto che non sia l'India. Anche la religione cristiana richiede una comunità dentro cui vivere. «Fare l'esperienza di una conversione non è poi una gran cosa: il difficile è l'essere capaci di continuare a prenderla sul serio, di conservare il senso della sua plausibilità»[7]. È qui che interviene la comunità religiosa a fornire l'indispensabile struttura di plausibilità per mantenere la nuova visione della realtà. Lo studioso che ha maggiormente studiato questo problema è Leon Festinger, secondo cui il potere della società di determinare le scelte e di *produrre* la realtà vale soprattutto nell'ambito delle simbolizzazioni – quali sono quelle religiose – fortemente astratte e molto lontane dalla concreta esperienza della vita quotidiana[8]. L'individuo che viva una forte dissonanza cognitiva cerca di ridurre la fatica che prova o modificando qualche elemento del sistema in questione (credenza, obbligo morale); o aderendo alla visione della maggioranza; o intensificando la partecipazione a qualche struttura di plausibilità che confermi la sua identità. Anche le scelte, quindi, sono fatte in relazione alle proprie strutture di plausibilità, e quindi anche all'intensità della dissonanza cognitiva dentro cui si vive. Questo sarà il problema sempre più determinante nel futuro delle società pluraliste, nelle quali l'individuo si troverà a vivere in contesti nei quali pochi o nessuno – tra i suoi vicini – condivide le sue convinzioni e il suo stile di vita.

Là dove le strutture di plausibilità sono del tutto assenti, l'individuo vive la fatica della dissonanza cognitiva. È faticoso essere e mantenersi diversi culturalmente, politicamente, religiosamente nel mondo quotidiano pluralista. Tutte le ricerche indicano che la fatica della dissonanza cognitiva è maggiore tra gli adolescenti e i giovani e tra quanti vivono in contesti radicalmente diversi dalla propria identità.

Di recente, la rilettura dell'affascinante descrizione della condizione di vita dei cristiani della *Lettera a Diogneto* ha posto in ombra la fatica del vivere in diaspora. «I Cristiani non si distinguono dagli altri uomini per il loro paese, la lingua, gli abiti. Non abitano loro proprie città. Il loro stile di vita non ha nulla di singolare [...]. Risiedono nella loro patria, ma come stranie-

[7] P.L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, p. 234.

[8] Cf L. Festinger, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Milano, Franco Angeli 2001.

ri domicilianti. Ogni terra straniera è per loro patria e ogni patria una terra straniera [...]. In una parola, ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani sono nel mondo. L'anima è diffusa in tutte le membra del corpo come i cristiani nelle città del mondo».

Non tutti però hanno la determinazione di essere il «seme» credente in società laiche, seppur aperte alle religioni. Per queste ragioni si riscopre oggi la necessità pedagogica dei gruppi di riferimento, dei movimenti, delle associazioni e di tutte quelle strutture dentro le quali l'individuo si "sente a casa". Questo è un nuovo capitolo della pedagogia della costruzione, dell'arricchimento e della conservazione dell'*adultità* religiosa.

Ugualmente significativo è il nuovo campo pedagogico del potere/dovere delle scelte. Nelle società occidentali a tutti è data la possibilità di scegliere identità, religione, preferenze sessuali, figli, il proprio corpo e ogni genere di prodotti. Da più parti tutti sono incoraggiati a considerare la propria vita come un insieme di scelte da fare, quasi che non ci sia altra scelta che quella di scegliere.

Esiste davvero questa libertà di scelta o tutti scelgono sulla base di motivazioni indotte ed emotive? Tutti scelgono, cioè, liberamente o sulla base dello sguardo degli altri?

Da varie parti, si rilevano nell'attuale contesto storico elementi di *cristianofobia*, non tanto riferendosi ai casi di vera e propria persecuzione dei cristiani in Medio ed Estremo Oriente o in paesi islamici, quanto al clima di radicale critica alle dimensioni istituzionali della Chiesa cattolica. Ugualmente radicale è la demitizzazione della stessa figura di Gesù che è presente in un numero crescente di pubblicazioni. Sicuramente molti aspetti della tradizione cristiana non appartengono oggi allo stile del *politically correct*. Nulla di nuovo. Oggi però sta divenendo di massa quanto un tempo era tipico di ristrette *élites* e di ristrette cerchie di studiosi, agnostici, scrittori. Quanto un tempo ha rappresentato la de-mitizzazione da Bultmann in poi, oggi è un fenomeno diffuso di de-costruzione del cristianesimo nella sua dogmatica, morale, storia e nello stesso evento originario dell'umana-divinità di Gesù.

Anche questo contesto storico richiama la rilevanza delle strutture di plausibilità per il credente adulto che adotta uno stile di vita che mantiene ancora la sua origine nell'umana-divinità di Gesù.

7. Bibliografia

- Z. Baumann, *Modernità liquida*, Bari-Roma, Laterza 2002.
- U. Beck, *Costruire la vita*, Bologna, Il Mulino 2006.
- R. Bellah, *Habits of the heart. Individualism and Commitment in America Life*, Berkeley, The Regents of the University of California 1985.
- P.L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino 1969.
- L. Berzano - C. Genova, *La società delle pratiche orizzontali*, Bologna, Libri EMIL 2010.
- L. Berzano - C. Genova, *Sociologia dei lifestyles*, Roma, Carocci 2011.
- D. Bonhoeffer, *Lettere a un amico*, Milano, Bompiani 1969.
- M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Alba, San Paolo 1999.
- G. Cavallotto, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i Padri*, Bologna, Dehoniane 1996.
- M. de Certau, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *L'arts de faire*, Paris, Gallimard 1994.
- L. Festinger, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Milano, Franco Angeli 2001.
- R. Salecl, *La tirannia della scelta*, Bari-Roma, Laterza 2011.
- C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli 2009.

ELLEDICI

Per la formazione
degli adulti

Carmelo Sciuto

Seminiamo la speranza

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.

Pag. 102 € 9,00

www.elledici.org

vendite@elledici.org

+39 011 95 52 111



L'ADULTO NELLA FEDE: TRAGUARDO DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA? / 1

UBALDO MONTISCI

Sono certo che il lettore possiede già un'idea generale sull'argomento, che può essere frutto degli studi fatti e delle competenze acquisite o anche solo di percezioni e intuizioni personali. Sono le *pre-comprensioni*, che si risolvono in punti di vista e aspettative legittime con cui esaminare la questione.

Talvolta, però, le convinzioni personali corrono il rischio di trasformarsi in *pre-giudizi*, che invece sono forme di pensiero acritiche e "bloccanti", in quanto non consentono la minima destrutturazione cognitiva necessaria perché si possano acquisire elementi di novità, con la conseguenza di rimanere esattamente nella stessa situazione di partenza.

Dico questo perché l'argomento che intendo affrontare è complesso e, in qualche modo, problematico: ogni parola del titolo posto in capo a queste pagine appare bisognosa di chiarificazioni e gli esiti delle riflessioni possono essere molteplici e persino opposti, a seconda delle prospettive teoriche o delle sensibilità personali con le quali si esamina la tematica. Così ho ritenuto opportuno inserire un interrogativo nel titolo che mi era stato proposto: «L'adulto nella fede: traguardo dell'iniziazione cristiana».

Sono consapevole dei limiti del mio intervento: le riflessioni che mi permetto di esprimere sono frutto della mia ricerca personale e quindi sicuramente parziali, non in grado di esaurire l'argomento e, probabilmente, lontane dalle opinioni di più di qualcuno. Sono peraltro convinto che la differenza di prospettive sia legittima e, anzi, costituisca una ricchezza nel confronto. Per questo non ho la pretesa di dare indicazioni certe ma ten-

terò semplicemente di condividere qualche considerazione, con la speranza che possa contribuire in modo costruttivo al dibattito in corso sulla tematica.
Mi pongo nella specifica ottica catechetica e articolo il mio contributo in due passi: a) alcune chiarificazioni terminologiche e di prospettiva, che ritengo utili; b) alcune indicazioni per avviare una prassi di catechesi con gli adulti.

1. Chiarificazioni terminologiche

Parole come *catechesi, iniziazione cristiana, adulto nella fede, maturità di fede*... compaiono spesso nelle relazioni dei convegni ecclesiali. Sono espressioni di uso così comune che, talvolta, si corre il rischio di smarrirne il significato autentico e, non raramente, si è anche poco aggiornati sui progressi che nel tempo hanno contribuito a modificarne in modo più corretto l'interpretazione iniziale. Per questo, credo importante spendere una parola prima di tutto sulle nuove acquisizioni che riguardano la *catechesi* in generale; poi sul concetto di *iniziazione cristiana* e, infine, sull'*adulto* e sulla *maturità di fede*.

1.1. La catechesi in tempo di nuova evangelizzazione

Nelle *Proposizioni* finali del XIII Sinodo dei vescovi (7-28 ottobre 2012) si afferma l'importanza della catechesi,[1] «essenziale per la nuova evangelizzazione» (n. 29). Insieme alla liturgia e alla carità, la catechesi è uno degli elementi determinanti che configurano il percorso di maturazione nella fede del credente; affermarne la "essenzialità" della presenza nella nuova evangelizzazione significa evidenziarne l'unicità e, in qualche modo, l'insostituibilità dell'apporto.
Quanto alla sua *identità*, va subito annotato che la riflessione dell'ultimo Sinodo appare ancorata a un concetto piuttosto generico di catechesi: i *Lineamenta* si limitano a dire che «dal Sinodo sulla catechesi in poi la catechesi ormai non è altro che il processo di trasmissione del Vangelo così come la comunità cristiana lo ha ricevuto, lo comprende, lo celebra, lo vive e lo comunica»[2].
Nonostante l'autorevolezza delle fonti,[3] va osservato come la definizione offerta non sia condivisa in modo unanime dagli studiosi e che, anzi, risulti riduttiva alla luce di alcune rilevanti acquisizioni catechetiche

[1] Pur non essendo stata al centro del Sinodo, la catechesi ne è rimasta coinvolta in forza del comune oggetto in gioco: la trasmissione della fede. Nelle *Proposizioni* finali del Sinodo, i riferimenti all'ambito catechistico sono 29: il termine *catechesi* compare 16 volte (nn. 9, 11, 24, 26, 28-29, 37, 47-49, 51); *(processo) catechetico* 2 (n. 29); *catechista/i* 6 (nn. 29-30); *catechismo (della Chiesa Cattolica)* 2 (n. 29); *catecumeno/catecumenato/catecumenale* 3 (nn. 28, 30). All'argomento sono dedicate esplicitamente le *Proposizioni* 28 e 29, localizzate nella parte terza del documento: «Risposte pastorali alle circostanze odierne».
Un approfondimento è offerto da C. Bissoli, *Nuova evangelizzazione e catechesi. Alla luce delle proposizioni*, in *Catechesi* 82 (2012-2013) 4, 60-71.

[2] Sinodo dei Vescovi. XIII Assemblea Generale ordinaria, *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Lineamenta*, n. 14.

[3] Il testo fa esplicito riferimento al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 4-10, e al *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC), n. 105.

e culturali contemporanee. Gli studi catechetici, in particolare, segnano un ridimensionamento della dimensione dottrinale e presentano la catechesi in primo luogo come un *atto relazionale e comunicativo*.

La catechesi, cioè, è chiamata non tanto – o non solo – a trasmettere un bagaglio di conoscenze, ma a favorire la comunione del convertito con Gesù Cristo; suo scopo definitivo, infatti, «è di mettere qualcuno non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Gesù Cristo» (DGC, n. 80).

Nel contempo, si assiste alla valorizzazione della *portata del contributo umano al dialogo salvifico con Dio*. L'attenzione è posta meno sui contenuti e più sulla persona da mettere in relazione con il Signore e con la comunità cristiana; la catechesi è descritta come «quella forma particolare del ministero della Parola che fa maturare la conversione iniziale, fino a farne una viva, esplicita e operativa confessione di fede» (DGC, n. 82). Qui la centralità del soggetto umano è evidente e si fonda sul riconoscimento del ruolo essenziale delle persone implicate nella relazione educativa, la cui libertà e responsabilità costituiscono il presupposto indispensabile per la maturazione umano-cristiana: un intervento formativo che non coinvolge i destinatari è condannato al fallimento, la sola attenzione ai contenuti non è feconda perché «anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale»[4].

È una prospettiva non escludente – non s'intende mettere in discussione il primato dell'azione preveniente di Dio e della sua grazia e neppure sminuire il valore educativo della trasmissione della tradizione[5] – ma che rivaluta l'apporto decisivo di tutti i protagonisti del dialogo tra Dio e l'umanità; anche per questo, in vari documenti ecclesiali, al termine "trasmissione" si preferiscono espressioni come "proporre" o "comunicare" la fede[6], più sensibili a comprendere anche la cooperazione degli uomini alla storia della salvezza, con la loro libertà e responsabilità.

In sintonia con questo modo d'intendere, la catechesi comprende allora in generale «qualsiasi attività dialogata, pedagogicamente organizzata, che ha per scopo di aiutare le persone e le comunità ad appropriarsi della fede e a viverla nelle sue differenti dimensioni. [...] Essa non ha il potere di trasmettere la fede, ma il suo ruolo è di vigilare su tutte le condizioni – cognitive, relazionali, comuni-

[4] BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008, in *La Traccia. Insegnamenti di Benedetto XVI* 29 (2008) 1, 82-85; qui p. 83.

[5] Stimolante, al proposito, la riflessione del teologo R. Carelli, il quale osserva che, in un tempo di "emergenza educativa" va riscoperto e valorizzato il valore della tradizione – per noi cristiani della *traditio fidei* – «perché educare è esattamente consegnare la solidità di una tradizione alla creatività della nuova generazione. [...] Proprio perché l'uomo è libertà e storia, egli non dispone del senso e della verità: senso e verità sono oggetto di conferimento e di appropriazione»: R. CARELLI, *L'educazione e la tradizione*, in *Archivio Teologico Torinese* 17 (2011) 275-290; qui p. 282.

[6] È il caso, ad esempio, del testo dei vescovi francesi, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf 1997 (trad. it.: I VESCOVI DI FRANCIA, *Proporre la fede nella società attuale. Lettera ai cattolici*, Torino-Leumann, Elledici 1998) o degli *Orientamenti pastorali* della CEI per il primo decennio del Duemila, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (CVMV). Sul tema si veda anche L. MEDDI, *Dal trasmettere al comunicare*, in *Via Verità e Vita. Comunicare la fede* 57 (2008) 3, 12-15.

tarie, ambientali, ecc. – che la rendono possibile, comprensibile e desiderabile»[7].

1.2. L'iniziazione cristiana nel processo evangelizzatore della Chiesa

Un secondo concetto su cui soffermarci è quello di *iniziazione cristiana* (IC). Ne conosciamo tutti la rilevanza: ufficialmente, i vescovi italiani la considerano il volano dell'intero rinnovamento ecclesiale, dal momento in cui hanno scelto di «configurare la pastorale secondo *il modello della iniziazione cristiana*» (CVMC, n. 59), consapevoli che «con l'iniziazione cristiana la Chiesa madre genera i suoi figli e rigenera se stessa»[8]. Sta di fatto, comunque, che la catechesi di IC dei fanciulli e dei ragazzi continua a costituire l'aspetto più "evidente", anche se non l'unico né il principale, dell'impegno evangelizzatore delle comunità cristiane.

Riflettendo sull'IC entriamo nel cuore del tema, il cui titolo recita: *L'adulto nella fede: traguardo dell'iniziazione cristiana*. È un'affermazione problematica, soprattutto per quanto concerne le finalità dell'IC: è proprio "l'adulto nella fede" il punto di arrivo dell'IC o il suo "traguardo" reale è differente?

Per poter dare una risposta sufficientemente precisa, occorre chiarire l'identità dell'IC. Sotto questo profilo, si può dire che siano sostanzialmente due le prospettive con le quali viene studiata: quella teologico-liturgica e quella catechetico-pedagogica.

1.2.1. La prospettiva teologico-liturgica

È notorio che le due posizioni riflettono punti di vista che faticano ad armonizzarsi tra loro. Chi affronta la problematica dal *punto di vista teologico-liturgico* mette in luce il primato della iniziativa di Dio nel processo di IC, l'unità dei tre sacramenti che la costituiscono, la concezione peculiare di "ingresso" in una nuova realtà di vita. Un punto di riferimento fondamentale è la definizione proposta da R. Falsini: l'IC è «la trasformazione radicale del cristiano compiuta per la partecipazione al mistero pasquale di Cristo, mediante i tre sacramenti del battesimo, della cresima e dell'eucaristia e la sua adesione di fede, che implica l'aggregazione piena alla chiesa e l'inizio di una nuova esistenza»[9]. Il noto liturgista, dopo aver valutato come una "involuzione" la prospettiva nata in ambito catechetico – di cui si dirà subito – indica le conseguenze che quest'ultima può avere per l'IC: «Ha di mira esclusiva la formazione cristia-

[7] A. Fossion, *La compétence catéchétique. Perspectives pour la formation*, in H. Derroitte - D. Palmyre (edd.), *Les nouveaux catéchistes. Leur formation, leurs compétences, leur mission*, Bruxelles, Lumen Vitae 2008, pp. 15-32 ; qui p. 15.

[8] CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, n. 7.

[9] R. Falsini, *Iniziazione concetto da chiarire*, in *Settimana* 25 (1991) 36, p. 12.

na dei fanciulli (che chiama "iniziazione"), fa perdere di vista l'unità dei tre sacramenti considerandoli come riti di passaggio dello sviluppo del candidato, legandoli più alle varie età che alla fede; mette poi l'accento sull'impegno del candidato in vista magari del premio o della tappa sacramentale; favorisce l'idea del sacramento come meta, punto di arrivo, ignorandolo come sorgente ed esigenza di una nuova esistenza»[10].

La prospettiva liturgica rivendica pertanto il ruolo determinante dei sacramenti: «I sacramenti sono il soggetto e l'iniziazione è l'oggetto, l'effetto della loro azione. Sono i sacramenti che "iniziano", inaugurano la nuova esistenza in quanto introducono nella Pasqua di Cristo»[11].

1.2.2. La prospettiva pedagogico-catechetica

L'*approccio pedagogico-catechetico* alla IC trova il rappresentante più significativo nel catecheta belga J. Gevaert. Egli, in un famoso articolo, fornisce la seguente definizione: «Si propone pertanto di usare il termine "iniziazione cristiana" per indicare *il processo di formazione o di crescita, sufficientemente ampio nel tempo e debitamente articolato, costituito da elementi catechistici, liturgico-sacramentali, comunitari e comportamentali, che è indispensabile perché una persona possa partecipare con libera scelta e adeguata maturità alla fede e alla vita cristiana*»[12].

In quest'ottica non è tanto il sacramento che "fa" automaticamente il cristiano, ma la conversione e la fede dell'uomo in Cristo, presupposto indispensabile per ricevere i sacramenti che incorporano in Cristo e nella Chiesa.

1.2.3. Per una sintesi

Le due prospettive sono state finora soprattutto radicalizzate nelle loro differenze, con delle ripercussioni negative anche nell'attività pastorale; credo, invece, che esse vadano armonizzate. In questo senso, una formula conciliatoria – che riprende il famoso detto di Tertulliano: «Cristiani non si nasce ma si diventa»[13] – potrebbe essere considerata la seguente: «Se "cristiani non si nasce", cristiani però "si è fatti", resi tali da Cristo stesso, e lo "si diventa" in un itinerario di appropriazione della sua azione, che giustifica i caratteri non solo sacramentali, ma anche catechetici ed esperienziali del catecumenato»[14]. L'elemento che interessa di più la nostra riflessione, comunque, riguarda la *finalità* e la *durata* dell'IC. Condivido la posizione del Gevaert il qua-

[10] R. FALSINI, *Iniziazione ai sacramenti o sacramenti dell'iniziazione?*, in *Rivista del Clero Italiano* 73 (1992) 266-282; qui p. 271.

[11] Ibidem, p. 270.

[12] J. GEVAERT, *Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi". Quadro dei problemi e chiarificazione terminologica*, in *Catechesi* 51 (1982) 15, 3-17; qui p. 11.

[13] TERTULLIANO, *Apologetico* XVIII, 4, in C. MORESCHINI - P. PODOLAK (edd.), *Tertulliano. Opere apologetiche*, Roma, Città Nuova 2006, p. 241.

[14] W. RUSPI, *Riflessione sull'Iniziazione Cristiana in atto nella Chiesa italiana*, in *Sacra Doctrina* 52 (2007) 143-158; qui p. 152.

le osserva che non può essere estesa a tutto il corso dell'esistenza né va confusa con la crescita e la maturazione che accompagnano la vita come tale; ma, distinguendosi da altre forme di catechesi, essa prende in considerazione solo l'itinerario attraverso il quale si diventa cristiani: «L'iniziazione cristiana riguarda il processo globale attraverso il quale *si diventa cristiani*: concerne perciò i soli processi di formazione cristiana – integrati dai sacramenti dell'iniziazione cristiana – che sono necessari e indispensabili perché si possa partecipare con sufficiente consapevolezza alla vita cristiana. Comprende quindi: una sufficiente evangelizzazione, la scelta personalizzata di Cristo (conversione), la capacità di partecipare alle principali espressioni della vita cristiana, l'inserimento sacramentale»[15].

Lo stesso DGC distingue in maniera netta tra catechesi "di iniziazione" e catechesi "permanente" (cf nn. 63-68; 69-72). Alla prima compete *porre le basi* della vita cristiana. Nel DGC è descritta come «formazione organica e sistematica della fede» (n. 67), un compito che va oltre il tradizionale insegnamento. Rispetto ai contenuti, il documento precisa che si tratta di «una formazione di base, essenziale, centrata su ciò che costituisce il nucleo dell'esperienza cristiana, sulle certezze più fondamentali della fede e sui valori evangelici più basilari» (n. 67).

Queste peculiarità comportano delle significative conseguenze, subito indicate dal pronunciamento magisteriale: «In sintesi: la catechesi di iniziazione, essendo organica e sistematica, non si riduce al meramente circostanziale od occasionale; essendo formazione per la vita cristiana, supera – includendolo – il mero insegnamento; ed essendo essenziale, mira a ciò che è "comune" per il cristiano, senza entrare in questioni discusse, né trasformarsi in indagine teologica.

Infine, essendo iniziazione, incorpora nella comunità che vive, celebra e testimonia la fede. Realizza, pertanto, allo stesso tempo, compiti d'iniziazione, di educazione e d'istruzione. Questa ricchezza, inerente al Catecumenato degli adulti non battezzati, deve ispirare le altre forme di catechesi» (n. 68).

Ciò che in particolare caratterizza la catechesi in età evolutiva è la dimensione educativa: «Nel tempo dell'infanzia il processo catechistico sarà perciò eminentemente educativo, attento a sviluppare quelle risorse umane che fanno da substrato antropologico alla vita di fede, quale il senso della fiducia, della gratuità, del dono di sé, dell'invocazione, della lieta

[15] Cf J. GEVAERT, *Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi"*, p. 12.

partecipazione... L'educazione alla preghiera e l'iniziazione alla Sacra Scrittura sono aspetti centrali della formazione cristiana dei piccoli» (n. 178).

Questa siffatta catechesi di iniziazione è svolta perché poi avvenga la *strutturazione e piena maturazione* della personalità cristiana, compito della seconda forma di catechesi, quella permanente.

Alla domanda iniziale se l'adulto nella fede sia il traguardo proprio dell'IC, ritengo allora che si debba dare una risposta negativa: l'IC, con l'amministrazione dei sacramenti e il concomitante percorso educativo che porta a una consapevolezza e a un approfondimento esperienziale in comunità del dono ricevuto, *non perviene a generare l'adulto nella fede ma crea le condizioni perché ciò possa accadere*.

Naturalmente, molto dipende dal concetto di "adulto" e di "adulto nella fede" che si utilizza. E anche qui, provo a precisare meglio la mia affermazione.

1.3. "Adulto" e "adulto nella fede"

Il DGC afferma che «la catechesi degli adulti richiede di identificare accuratamente i tratti tipici del cristiano adulto nella fede» (n. 173) per tradurli poi in obiettivi, contenuti e metodologie appropriate.

In realtà, quello della *precisazione dell'identità dell'adulto nella fede* è uno dei problemi che la catechesi deve affrontare di continuo perché anche questa tappa della vita – come tutte le altre – è soggetta a mutazione nel tempo e nelle diverse culture.

1.3.1. L'adulto

Dare una definizione univoca di "adulto" è compito arduo. L'UNESCO, nel 1976, si limita a descrivere gli adulti come «quella categoria di persone la cui società di appartenenza considera tali»[16]. Quando utilizziamo la parola "adulto", infatti, evochiamo una vasta gamma di significati: «Il termine in questione si riferisce alcune volte ad uno stadio del ciclo della vita individuale; altre volte allo stato sociale di una comunità riferito alla qualifica di coloro che ne fanno parte; può riferirsi, ancora, ad un componente di un gruppo eterogeneo per distinguerlo da un bambino, da un adolescente oppure un giovane»[17].

Su un dato sembra ormai esserci convergenza di pareri: le scienze dell'uomo ci dicono che appare obsoleta una concezione di adulto come uomo formato una volta per sempre[18]. Si afferma, invece, una visione di *adultità* come *categoria dinamica*: a partire dall'esperienza del vissuto personale, si

[16] Cf UNESCO, *Recommendation on the Development of Adult Education*, Nairobi, 26 novembre 1976, in http://www.unesco.org/education/pdf/NAIROB_E.PDF [19.10.2008], p. 2.

[17] J. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale*, Roma, LAS 2009, p. 23. L'autore elenca nelle pagine successive una serie di tentativi di possibili definizioni.

[18] Per approfondire, si veda D. DEMETRIO, *L'età adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo*, Roma, Carocci 2003; ID., *Manuale di educazione degli adulti*, Roma-Bari, Laterza 1999[5]; E. ALBERICH - A. BINZ, *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'età adulta*, Torino-Leumann, Elledici 1993, soprattutto le pp. 67-100; R. PAGANELLI, *Formare alla fede adulta. Indicazioni per un cammino*, Bologna, Dehoniane 1996; A. BINZ - S. SALZMANN, *Formazione cristiana degli adulti. Riflessioni e strumenti*, Torino-Leumann, Elledici 2001, pp. 22-50; E. BIEMMI, *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori, catechisti di adulti e operatori pastorali*, Bologna, Dehoniane 2003, pp. 28-54.

perviene a coglierne le caratteristiche più significative, quelle costanti che permettono di declinare la condizione adulta di vita come "progetto" e come "processo" che impegna lungo tutto il corso della vita.

Una descrizione di persona che appare in sintonia con tale prospettiva dinamica è quella fornita dallo psicologo A. Arto, sintetizzata dall'acronimo "SOCIALE♀". L'Autore individua otto polarità che qualificano l'uomo nella sua ricchezza individuale e che devono essere presenti nella realizzazione umana di tutti i soggetti, in ogni momento della loro vita: il polo "S" indica l'aspetto sociale, sistemico e relazionale della persona: l'uomo è inserito in un ambiente in cui si trova a intessere continui rapporti con gli altri; il polo "O" indica l'aspetto operativo della persona e ne sottolinea la competenza, la capacità di agire e di sentirsi responsabile dei propri comportamenti; il polo "C" si riferisce all'aspetto corporeo della persona, alla realtà fisica, materiale e tangibile che lo situa su coordinate spazio-temporali e lo caratterizza come differente da ogni altro; il polo "I" riguarda l'intelligenza della persona: l'uomo è capace di coscienza critica e apertura a un mondo valoriale e spirituale che valica se stesso; il polo "A" rappresenta l'aspetto affettivo della persona, il suo mondo profondo e intrapsichico: indica la sfera dei sentimenti e della psicosessualità; il polo "L" indica la libertà della persona: l'uomo è ragionevole e, grazie alla propria ragione, è in grado di compiere scelte responsabili e personali, ed è capace di decidere di comportarsi moralmente e in conformità alle norme e ai principi vigenti nel gruppo umano cui appartiene; il polo "E" si riferisce all'educabilità che caratterizza la persona: l'uomo è in grado di utilizzare le proprie esperienze per modificare se stesso in vista di uno sviluppo sempre più armonioso e integrato; il polo "♀" indica la tendenza della persona a elevarsi al di sopra di se stessa per aprirsi a un mondo trascendente in cui ricercare le risposte alle sue domande di significato esistenziale[19].

1.3.2. L'adulto maturo

Se l'età adulta è più un processo che una condizione finale, pure il concetto di *maturità* va inteso correttamente.

È un compito non facile perché anche su questo argomento esistono molteplici teorie psico-pedagogiche.

In termini generali, la maturità sta per: «a) Le competenze che costituiscono la meta, vertice e compimento insieme, dello sviluppo di un organismo; b) le competenze adeguate per affrontare una determinata situa-

[19] Cf A. Arto, *Psicologia dell'arco della vita. 1. Fondamenti teorico-applicativi*, Roma, AEquaMente on Demand 2008, pp. 39-40.

zione, l'"essere-pronti-per"; c) nel senso comune, leggermente in disuso, l'età intermedia tra la giovinezza e la vecchiaia, considerata come il periodo più pieno e fruttuoso della vita. Il termine descrive, in ultima analisi, il livello più alto e completo di funzionalità di un organismo come vertice della sua evoluzione o come compito specifico. Implicito nel termine è il riferimento al processo autonomo di maturazione che avviene in ogni organismo attraverso il progressivo evolversi, sotto la spinta di fattori interni e ambientali, verso livelli sempre più complessi e stabilizzati di differenziazione e di integrazione»[20].

La "maturità" può indicare lo *scopo finale di un processo* o essere considerata una *meta dinamica*. Nel primo caso, una volta conseguita, la maturità non può più progredire: o permane o si deteriora e viene meno anche la necessità dell'educazione.

Nel secondo, cioè vista come un continuo succedersi di tappe di crescita umana, ciascuna delle quali ha il suo significato e il suo valore, una sua compiutezza, anche se non definitiva, la maturità varia secondo le età, la struttura psichica delle persone e anche secondo le culture. Resta ancora una meta, intesa però non in senso statico ma dinamico: non è uno stato fissato una volta per tutte, ma uno stabile equilibrio dinamico di tutte le componenti della persona, che la rendono sana psichicamente e moralmente, creativa nelle sue scelte, sempre aperta alla crescita e quindi anche al cambiamento, tutte le volte che questo è richiesto dalla realtà. Si può parlare, quindi, di *maturità relativa* all'età: «Ogni età, anche le prime età possono avere una loro maturità, una loro perfezione, che però deve essere continuamente superata, per cui il processo di crescita e maturazione dell'uomo non si arresta mai, dura tutta la vita. I termini *bambino, giovane, adulto* continuano ad avere il loro significato usuale; ciò che viene relativizzato è il termine *maturità*»[21].

Il Groppo, a suo tempo, forniva la seguente definizione di maturità umana: «La persona matura è quella che non solo ha la capacità di cogliere chiaramente le aspirazioni autenticamente umane della persona, unificandole in un progetto generale di vita, ma possiede pure l'effettiva capacità di tradurre nella pratica tale progetto di vita. In altri termini è la persona che è riuscita a colmare il vuoto tra le aspirazioni autentiche e la sua condotta effettiva»[22].

L'Autore esplicitava l'affermazione in questi termini: «La maturità umana è, a nostro avviso,

[20] G. Salonia, *Maturità*, in J.M. Prellezo - C. Nanni - G. Malizia (edd.), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Roma, LAS 2008², pp. 714-717; qui p. 714.

[21] Cf G. Groppo, *Teologia dell'educazione. Origine, identità, compiti*, Roma, LAS 1991, p. 413.

[22] Id., *Educazione cristiana e catechesi*, Torino-Leumann, Elledici 1972, p. 92.

il risultato della compresenza di due tipi di disposizioni permanenti: - la capacità di cogliere chiaramente le aspirazioni autenticamente umane della persona e di farne le supreme regole della condotta, unificandole in modo organico, in un progetto generale di vita; - il possesso contemporaneo di tutti quei "tratti" positivi, che abilitano la persona umana a realizzare con una certa facilità, con soddisfazione, senza grandi dissidi interiori e senza ansie, le finalità autenticamente umane, contenute nel proprio progetto di vita»[23].

1.3.3. L'adulto nella fede

Il problema ora è: quale rapporto esiste tra maturazione umana e maturazione cristiana?
Va affermato che queste due maturità, pur essendo *distinte sul piano formale*, sul piano esistenziale costituiscono un unico processo. Il cristiano, infatti, deve mirare a essere santo, cioè perfetto in ogni azione; ma, per le conseguenze del peccato originale e del mondo, non lo sarà mai totalmente nella sua vita terrena. Il cristiano si trova sempre in situazione di *perfezione relativa*. Questa "perfezione relativa" la si può chiamare "maturità cristiana", nel senso di anticipazione profetica, possibile nella situazione concreta della vita presente, di quella maturità piena che si realizzerà solo nella resurrezione.
Così intesa, però, la maturità cristiana non si identifica necessariamente con quella che in ambito pedagogico si chiama "maturità umana": ci sono persone umanamente incapaci di tale maturità, che invece sono cristianamente "perfette", cioè capaci di fede, speranza e carità espresse in forma totale rispetto alle loro possibilità umane e ai doni di grazia ricevuti. I due processi non vanno concepiti, *sul piano esistenziale* o della concretezza, come processi "separati", ma come *un unico processo*, connotato dalle note della gradualità e dell'incompiutezza.
Per quanto riguarda la *maturità cristiana*, i documenti ecclesiali si sforzano di dare dei punti di riferimento.
Il *Documento base* (DB) italiano la individua nell'integrazione tra fede e vita, nella cosiddetta *mentalità di fede*: «Educare al pensiero di Cristo, a vedere la storia come Lui, a giudicare la vita come Lui, a scegliere e ad amare come Lui, a sperare come insegna Lui, a vivere in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo. In una parola, nutrire e guidare la mentalità di fede: questa è la missione fondamentale di chi fa catechesi a nome della Chiesa»[24]. E,

[23] Ibidem, p. 89.

ELLEDICI
Per l'iniziazione cristiana



Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique
La Catechesi e il contenuto della fede
Gli Atti del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, svoltosi a Parigi nel febbraio 2011. In un periodo in cui è tornato in primo piano il problema che nasce dall'esigenza di essere attenti sia ai contenuti dell'atto catechistico, sia alla vita, ai problemi e alle esigenze di quanti sono catechizzati, le relazioni tenute in quell'occasione potranno suggerire utili elementi di riflessione.
Pag. 136 € 15,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

nel parlare degli adulti, in un altro punto, lo stesso testo afferma: «La maturità, in senso umano e cristiano, è contrassegnata da più profonda armonia della personalità, da più ricco e consapevole possesso della verità, dal saper far dono di sé nell'amore, dalla piena coscienza di precise responsabilità nella Chiesa e nella convivenza sociale.

La testimonianza cristiana nella famiglia, nella professione, nel mondo sociale e politico, nella comunità ecclesiale, rappresenta l'impegno fondamentale di una fede che deve animare ogni momento della vita»[25].

La scelta è confermata dai recenti *Orientamenti pastorali* per il decennio corrente, che vedono nell'integrazione fede-vita il compito primario della catechesi: «La catechesi, primo atto educativo della Chiesa nell'ambito della sua missione evangelizzatrice, accompagna la crescita del cristiano dall'infanzia all'età adulta e ha come sua specifica finalità non solo di trasmettere i contenuti della fede, ma di educare la "mentalità di fede", di iniziare alla vita ecclesiale, di integrare fede e vita»[26].

Fuori dall'Italia, un recente documento canadese attesta che il credente – un discepolo che fa la volontà del Padre – è caratterizzato dalla capacità di «narrare la propria esperienza di salvezza e di liberazione, di testimoniare, di leggere la Scrittura e di attualizzarla, di situare la propria esperienza religiosa in rapporto alla tradizione cristiana, di cercare le ragioni del credere e sviluppare l'intelligenza della fede, di condividere la sua fede e di renderne ragione, di prendere la parola all'interno della propria fede cristiana, di dialogare con differenti categorie di persone, di discernere i segni dei tempi»[27].

1.3.4. Qualche ulteriore riflessione

Vorrei aggiungere tre brevi riflessioni, a chiusura di questa prima parte: una di vocabolario, sui termini da privilegiare per definire l'adulto nella fede; la seconda sui percorsi iniziatici e la problematicità dei riferimenti agli stadi di vita; l'ultima per attirare l'attenzione su quello che ritengo essere l'"anello mancante" nel discorso della maturazione nella fede, e cioè la catechesi in età adolescenziale e giovanile.

a) L'adulto nella fede è un discepolo

Tutto sommato, nella mentalità comune, l'*adulto nella fede* viene individuato attraverso criteri cronologici. Gli esperti, a loro volta, si basano tradizionalmente su criteri psico-antropologici[28].

[24] DB, n. 38. Per un approfondimento in generale del tema si veda L. MEDDI, *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Torino-Leumann, Elledici 1995.

[25] DB, n. 139.

[26] CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, n. 39.

[27] ASSEMBLÉE des ÉVÊQUES du QUÉBEC, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul 2004, pp. 33-34.

[28] Si veda, ad es., la riflessione di E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Torino-Leumann, Elledici 2001, pp. 135-146, in cui il noto catecheta spagnolo descrive la maturità religiosa come interiorizzazione di atteggiamenti nelle dimensioni conoscitiva, affettiva e comportamentale.

In ottica teologico-pastorale si avverte la parzialità di tali prospettive e, per tentare di definire questa tipologia di credente, vanno forse individuate categorie differenti.

Per quanto detto finora, ritengo insufficiente la proposta di A. Caprioli, il quale suggeriva di parlare dell'adulto nella fede in termini di *cristiano "iniziato"*: «In questa prospettiva di figura di "cristiano iniziato" restano ridimensionate tutte quelle figure di "cristiano adulto", "cristiano maturo" [...] immediatamente accostate all'età psicologica. Diventare adulto, diventare maturo, pur integrandosi nel cammino antropologico delle età e della psicologia evolutiva dell'uomo, è cammino originario, specifico, da realizzare per se stesso in forma continuativa e differenziata, fondato sulla Parola lungamente appresa, il Sacramento celebrato e il riferimento organico e stabile con la comunità»[29].

Invece, un concetto promettente e che si va rapidamente diffondendo per qualificare l'adulto nella fede, pur non essendo a sua volta privo di problematicità, è quello di "*discepolo*", un termine che ha riscontri biblici e patristici. La parola, ampiamente utilizzata nei lavori di Aparecida[30], compare sempre più spesso nella riflessione degli studiosi per indicare la condizione del credente adulto nella fede.

Per qualcuno il concetto potrebbe sostituire persino quello di *catecumenato*. C'è in particolare uno studio di M. Dujarier[31], autore di rilievo in ambito patristico, che tenta di dimostrare l'anacronismo del termine "catecumenato", utilizzato solo in età rinascimentale, a favore di "discepolato".

Della riflessione specialistica mi interessa qui sottolineare solo qualche aspetto pastorale, in riferimento al nostro argomento. Il termine "discepolato", rispetto a quello usuale "catecumenato", mira a restituire all'IC la sua vera natura, quella cioè di una preparazione ai sacramenti che *avviene in seno alla comunità ecclesiale* e non invece sostanzialmente in una struttura diversa, ossia nell'istituzione catecumenale: «La formazione dei convertiti non è mai stata percepita come proveniente da una particolare istituzione, e ancor meno da una organizzazione marginale.

In realtà, è nel suo proprio seno che la Chiesa-Madre ha sempre esercitato la sua maternità. La crescita nella fede non si opera *in vitro*. Essa è opera di tutta la comunità che propone la Buona Novella, forma i propri credenti e li forma nella propria vita»[32].

La categoria "discepolato", inoltre, rinvia anche al tempo del "dopo Battesimo", durante il quale il neofita sarà sempre di-

[29] A. Caprioli, *Un itinerario per "diventare cristiani" ispirato al Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti. Il contributo del Documento per una nuova pastorale dell'iniziazione cristiana*, in *Catechesi* 51 (1982) 15, 19-32; qui p. 26.

[30] V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano e dei Caraibi, *Discepoli e Missionari di Gesù Cristo, affinché in Lui abbiano Vita (Aparecida, Brasile, 13-31 maggio 2007). Documento conclusivo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2012.

[31] Cf M. Dujarier, *Devenir disciple du Christ. Cathécuménat et "Discipulat"*, in M. Maritano (ed.), *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, Roma, LAS 2002, pp. 521-537.

[32] Ibidem, p. 521. Ciò non toglie che per l'IC antica non ci fossero momenti e riti peculiari, ma essi non costituivano, per così dire, la sostanza della preparazione stessa; è quanto sembra riconoscere pure uno studio giuridico sul tema: «In realtà l'iniziazione cristiana deve essere considerata una "istituzione" in quanto essa è costituita da un insieme di figure, organismi, norme e consuetudini che va a costituire il corpo sociale della Chiesa ed è più fondamentale del catecumenato, istituto particolare che si comprende solamente all'interno del tutto che è l'iniziazione cristiana»: G. Brugnotto, *Il catecumenato come istituto giuridico di incorporazione alla Chiesa nei secoli I-VII*, in Associazione Canonistica Italiana, *Iniziazione cristiana: profili generali. XXXIV Incontro di Studio Hotel Planibel di La Thuile (AO) 2-6 luglio 2007*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano, Glossa 2008, pp. 69-84; qui p. 71.

scepolo, mentre "catecumeno" non comporta una realtà che va oltre il Battesimo. Infatti, *è tutta la vita che è vissuta come discepolato di Cristo*, di cui il catecumenato costituisce solo una preparazione all'entrata[33].

J. Vallabaraj, nel suo noto e apprezzato studio recente sulla catechesi con gli adulti, utilizza il termine "discepolo" per compendiare i tratti tipici del cristiano adulto.

Il *discepolo* è descritto come una persona in ricerca continua della fede olistica, incarnata nella cultura, proattiva, capace di serbare nell'animo la Sacra Scrittura e la Tradizione, che vive e suscita una visione positiva dell'essere persona, sviluppa una prospettiva sacramentale, è impegnata alla condivisione della vita della comunità, si impegna per la giustizia e la responsabilità sociale, è aperta al dialogo interculturale e interreligioso, è veramente "cattolica"[34].

b) Difficoltà a iniziare e a raggiungere gli obiettivi dell'iniziazione

Vorrei cominciare da una considerazione in generale: per quanto riguarda l'IC una difficoltà di fondo sta nel fatto che oggi, *in Occidente, si è poco propensi a "iniziare"*[35]. Accade non solo per il cristianesimo, ma anche per le conoscenze e i valori che si trasmettono all'interno della società: sono in crisi le strutture di iniziazione[36].

Ci sono poi dei problemi inerenti alle finalità dell'IC che interpellano gli esperti e mettono in discussione una prassi inveterata della Chiesa: non solo il modello attuale appare inefficace, ma ci si chiede se sia possibile parlare di reale IC per la fascia abituale di destinatari, i preadolescenti, in quanto le esigenze di maturità, libertà e responsabilità richieste dal percorso – come abbiamo visto – difficilmente si ritrovano compiutamente a tale età[37]. Per questo, alcuni preferiscono dire che, per com'è configurata l'attuale prassi di IC, si perviene a semplici esiti di socializzazione[38], cioè di mero inserimento in un contesto preesistente, senza assicurare il fattivo contributo alla trasformazione qualitativa della cultura nella quale il neofita viene introdotto.

L'IC deve fare i conti pure con il progressivo venire meno di alcune transizioni tipiche dell'esistenza personale (per tutte, il matrimonio) e con l'emergere di nuove condizioni (si pensi all'allungarsi della giovinezza e al suo porsi come ideale di vita anche per gli adulti), vissute a livello individuale più che collettivo. Queste trasformazioni sono importanti perché il cristianesimo è informato dagli stadi di

[33] Cf DUJARIER, *Devenir disciple du Christ. Cathécuménat et "Discipulat"*, p. 537.

[34] Cf VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti*, pp. 138-144.

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

[36] Non è corretto pensare che lo stato di crisi riguardi solo la catechesi; in realtà «questa crisi catechetica non è che un sintomo – almeno nelle società occidentali – di quel fenomeno ben più profondo e generalizzato che è la rottura-ricomposizione dei processi di trasmissione culturale»: F. PAJER, *Les Églises européennes et la crise de la catéchèse paroissiale*, in *Lumen Vitae* 55 (2000) 291-304; qui pp. 293-294.

[37] Su questa obiezione di principio si fonda, ad es., tutta la riflessione e la conseguente proposta di L. Meddi e A.M. D'Angelo: «In modo particolare riteniamo che pedagogicamente, la questione del tempo (intesa come quantità e collocazione nelle fasi di vita) risulti essere il problema maggiore e risolutivo per un percorso di ICR di qualità. Non si cada nell'equivoco di scambiare la questione del tempo con la questione della durata del cammino. La questione è *in quale età è più adatta e significativa* un'azione iniziatica. La crisi della ICR è anzitutto un problema di tempi e modalità pedagogiche (catecumenali)»: L. MEDDI - A.M. D'ANGELO, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in prospettiva educativa*, Assisi, Cittadella 2010, p. 26.

[38] Sulla socializzazione religiosa si veda, ad es.,

vita: la vita matrimoniale e di famiglia, i ministeri, le vocazioni e i rituali sono tutti, in vari modi, legati alle fasi della vita o ai gruppi d'età. E i mutamenti segnalati obbligano a un'attenta riflessione, a un cambio di mentalità e a un adeguato discernimento: «Fra i tradizionali riti di passaggio e il corso della vita si verifica un divario che è in aumento: esiste una nuova sconnessione tra le età della vita e i rituali cristiani tradizionali. [...] Rispetto alle biografie che oggi sono molto differenziate, individualizzate e pluralizzate, le teorie evolutive basate sulle attribuzioni per età e su ideali tappe della vita non sono in grado di descrivere la crescita religiosa in modo soddisfacente»[39].

Bisogna forse abbandonare molti luoghi comuni e convinzioni inveterate, che non rispondono più alla situazione reale della nostra società.

c) La catechesi con gli adolescenti e i giovani

Anche se sul reale significato e sulla durata del processo di IC – come si è visto in precedenza – non c'è totale univocità di vedute, stando alle riflessioni delle scienze dell'educazione sulla maturazione umana, la catechesi giovanile rappresenta il momento conclusivo dell'intero itinerario di IC, intesa nella sua globalità di formazione o di crescita.

Per le note vicende storiche che hanno portato alla prassi del Battesimo dei bambini, oggi l'apprendistato della fede e della vita cristiana non è più prerequisito all'inserimento sacramentale nella Chiesa; ciò non toglie, tuttavia, che l'appropriazione personale risulti un elemento «essenziale» all'interno della vita cristiana[40]. Si sa che la catechesi dei fanciulli non perviene normalmente a soddisfare questa esigenza; invece è esattamente nell'età giovanile, al termine di un articolato processo di formazione, attraverso i dinamismi globali tipici di questa tappa evolutiva[41], che il cristiano può ratificare coscientemente e liberamente gli impegni battesimali.

Un'attenzione particolare va dunque posta al modo in cui si svolge la catechesi con gli adolescenti e con i giovani. Da un lato l'attività formativa va portata avanti perché a quest'età – lo si è visto – l'IC non può essere considerata ancora conclusa; ma non può essere realizzata come quella fatta nelle età precedenti.

Si dovrebbe tenere in considerazione che i ragazzi sono talmente cambiati per via delle trasformazioni globali che avvengono in questa tappa evolutiva, che *ci vorrebbe quasi una "nuova evangelizzazione" specifica* per una età in cui in fondo si determinano quei

J. BAJZEK - GC. MILANESI, *Sociologia della religione*, Torino-Leumann, Elledici 2006, pp. 67-83.

[39] S. LEFEBVRE - S. A. ROSS, *Editoriale*, in *Concilium* 43 (2007) 5, 13-18; qui pp. 14-15. Queste considerazioni sono poi sviluppate da N. HINTERSTEINER, *Le teorie sulle tappe della vita di fronte alla cultura globalizzata*, in *Concilium* 43 (2007) 5, 48-61.

[40] Cf GEVAERT, *Per un approccio corretto al tema "Diventare cristiani oggi"*, p. 12.

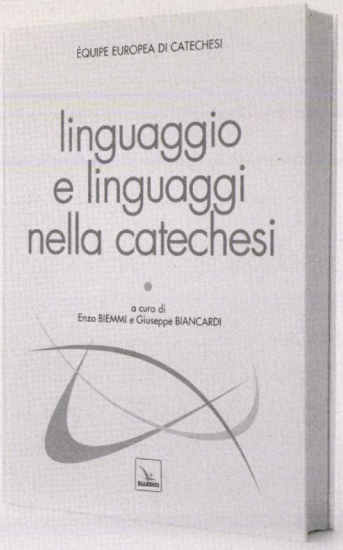
[41] È possibile individuare dei dinamismi evolutivi costanti, dei comportamenti che permangono nonostante il mutare delle generazioni: sono i processi di interiorizzazione, di assolutizzazione e di socializzazione, caratteristici degli adolescenti, ma che tendono a prolungarsi in tutta la fase giovanile; cf GC. NEGRI, *Catechesi giovanile*, in P. BRAIDO (ed.), *Educare*, vol. 3: *Metodologia della catechesi*, Zürich, PAS-Verlag 1964, pp. 435-461; qui pp. 436-443.

tratti del credente che, normalmente, diverranno permanenti.
Le comunità non sembrano attribuire la giusta rilevanza a questo momento di crescita, che si rivela invece fondamentale nel processo di maturazione nella fede[42]; in genere, sembrano impreparate ad affrontare questo compito impegnativo e decisivo, e la sorpresa per l'inefficacia della IC si accompagna non poche volte all'ignoranza dello specifico culturale di questa età e all'approssimazione dell'intervento educativo attuato.

1.4. Raccolta sintetica dei dati

Prima di procedere oltre, verso alcune indicazioni operative per la catechesi degli adulti, credo sia importante tirare le somme delle principali indicazioni fornite finora.
In questo nostro percorso, per prima cosa, abbiamo problematizzato il titolo, che è diventato: *L'adulto nella fede: traguardo dell'iniziazione cristiana?*, sotto forma di domanda.
La risposta è stata: no. Ed è frutto di alcune opzioni.
La prima riguarda il concetto e le *finalità dell'IC*. Tra le due prospettive con cui classicamente si esamina l'IC, ho privilegiato quella pedagogico-catechetica che giunge a dire che l'IC riguarda solamente il processo globale attraverso cui *si diventa* cristiani.
All'IC non compete generare l'adulto nella fede ma porre le condizioni basilari perché ciò possa accadere: è la catechesi permanente che si assume l'impegno di portare a compimento ciò che l'iniziazione ha cominciato.
La seconda interessa l'espressione *adulto nella fede*. Tenuto conto della prospettiva "dinamica" con cui si considera oggi l'età adulta, ho privilegiato il concetto di *maturità relativa all'età* e ho individuato nell'*integrazione fede-vita* l'indicatore fondamentale. L'IC, quindi, può condurre al massimo a quel livello di maturità che è tipico della tappa della vita che la persona sta attraversando, non alla condizione "ideale" di adulto, che è un traguardo mai raggiunto completamente.
La terza si riferisce a un concetto che possa sostituire quello problematico di "adulto nella fede". Mi sembra che quello di *discepolo* risulti meno inadeguato di altri.
L'ultima scelta è a favore di una catechesi con gli *adolescenti e i giovani*. A mio avviso, solo una presenza qualificata di educatori cristiani in quel periodo cruciale della vita, nel quale si assumono i tratti del credere che rimarranno tendenzialmente permanenti, può poi condurre a un'autentica maturità di fede e a una feconda catechesi degli adulti. Ci vorrebbe per loro, però, *quasi una "nuova evangelizzazione" specifica*.

[42] Per una riflessione globale sulla pastorale giovanile si veda: ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE DELL'UPS, *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, a cura di F.-V. Anthony et Alii, Torino-Leumann, Elledici 2003; J. VALLABARAJ, *Animazione e pastorale giovanile. Un'introduzione al paradigma olistico*, Torino-Leumann, Elledici 2008. Personalmente, ho sviluppato una riflessione in U. MONTISCI, *Giovani e catechesi*, in ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UPS, *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, a cura di E. Alberich e U. Gianetto, Torino-Leumann, Elledici 2002, pp. 267-280; ID., *Il catechista animatore di adolescenti*, in *Catechesi* 74 (2004-2005) 5, 38-44.



Équipe Europea di Catechesi,
a cura di E. Biemmi e G. Biancardi

Linguaggio e linguaggi nella catechesi. Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi. Malta, 30 maggio – 4 giugno 2012

Torino, Elledici 2013, pp. 119, € 19,00.

Il problema del linguaggio umano da utilizzare per "dire Dio" è comune a ogni religione; attraversa quindi anche i due millenni di storia del cristianesimo e presenta una situazione paradossale: si è chiamati a parlare di un'Assenza, ad additare una Realtà che è eccedente a ogni parola e a ogni esperienza umana. Eppure, doverla dire questa parola di Dio e su Dio, per poterne vivere e per poterla testimoniare.
Il testo, che contiene gli Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi, tenutosi a Malta nel giugno del 2012, affronta la questione dal versante propriamente catechistico. Lo fa indagando il *singolare* (linguaggio) e il *plurale* (linguaggi).

a) Il linguaggio in catechesi. Il singolare attesta prima di tutto che la parola umana è il luogo della fede, non solo per dirla verbalmente, ma per poterne vivere e per poterla offrire agli altri. Il linguaggio della catechesi non è da vedere dalla semplice angolatura della ricerca delle parole giuste, culturalmente comprensibili, ma come spazio simbolico della possibilità stessa della fede. Viene così superato l'approccio puramente strumentale e l'interesse immediato della domanda su quale sia il miglior linguaggio per la trasmissione della fede e si invita a entrare in una visione secondo la quale la catechesi non dà un linguaggio, ma apre a esperienze personali, comunitarie e sociali che suscitano un incontro con Qualcuno e tra di noi.

b) I linguaggi in catechesi. Il linguaggio della fede prende corpo in una varietà e complementarietà di linguaggi umani. Il testo aiuta a recuperare la sinfonia di questi linguaggi della fede, in modo che la catechesi assicuri la sua finalità ultima: l'accesso a un Mistero, il mistero dell'amore gratuito di Dio per l'uomo in Cristo Gesù e della risposta umana

nel dono dello Spirito. È un invito alla catechesi ad allargare la sua "razionalità", facendo spazio di diritto non solo al ragionamento, ma al corpo, all'emozione, alla poesia, alla bellezza, ai sensi, all'invocazione, alla meraviglia, alla contemplazione.

Un solo linguaggio di Dio nella molteplicità dei linguaggi umani. È così che va compresa l'affermazione biblica: «Una parola ha detto Dio, due ne ho udito» (Sal 62,12).

La riflessione sviluppata dagli esperti nel Congresso maltese, si colloca senza soluzione di continuità con quella avviata dall'Équipe nell'analogo Congresso svoltosi a Lisbona nel 2008. In quell'incontro si era affrontato la questione del primo annuncio. L'orizzonte della riflessione aveva portato a indagare il tema della proposta del Vangelo in una cultura nella quale la fede non va più da sé, non è più acquisita per eredità. È così che si è riflettuto sulla necessità di dare alla catechesi una connotazione kerigmatica, di renderla missionaria, di ritornare a proporre il cuore della fede, di rendere accessibile nel contesto europeo secolarizzato il dono del Vangelo.

Il successivo Congresso di Cracovia (2010) ha approfondito il tema della catechesi narrativa. La scelta è stata coerente. Il ritorno alla proposta della fede chiede il ritorno all'evento fondatore, dal quale è nata e continuamente nasce la comunità cristiana. Questo evento, prima di essere spiegato, va raccontato. La natura storica e relazionale della fede richiede come linguaggio primo il racconto ininterrotto della sua testimonianza, nella linea dell'apertura del Vangelo di Luca (Lc 1,1-4) e dei primi versetti della prima lettera di Giovanni (1 Gv 1,1-4). In questo modo si è compreso che il racconto non è uno dei tanti linguaggi di accesso alla fede cristiana, ma quello originario, sorgivo, il linguaggio che attraversa e struttura tutti gli altri. A Cracovia si è dunque aperto il dossier dei linguaggi della fede, della loro diversità e del loro indissociabile rapporto, sulla base di una struttura narrativa.

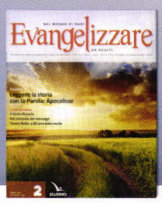
Il Congresso di Malta, di cui si presentano gli Atti, ha inteso riprendere la suddetta problematica indagando non solo la questione della pluralità dei linguaggi della fede, ma quella più radicale del "linguaggio" come "universo simbolico", come luogo del nostro progressivo divenire umani e della possibilità in questo percorso umano di divenire credenti, di rispondere alla Parola, di prendere la parola e di testimoniare la Parola, quella Parola che si è rivolta a noi definitivamente nell'umanità del Figlio di Dio, la Parola che si è fatta carne (Gv 1,14).

Tutto questo per offrire un contributo di riflessione sulla crisi di linguaggio che la comunità ecclesiale sta vivendo; una crisi che non tocca solo le parole, ma che è crisi dell'esperienza stessa della fede.

Le riviste ELLEDICI accendono la tua conoscenza!



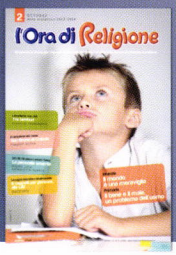
Catechesi
Abb. € 28,00
Studi e ricerche di catechesi.



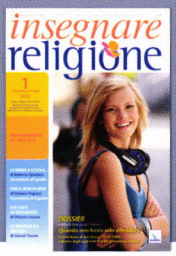
Evangelizzare
Abb. € 32,50
Per la pastorale dei giovani e degli adulti.



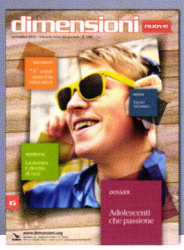
Dossier Catechista
Abb. € 12,00
Per la formazione dei catechisti.



L'Ora di Religione
Abb. € 23,00
Per gli insegnanti di Religione della Scuola dell'infanzia e Primaria.



Insegnare Religione
Abb. € 22,50
Per gli insegnanti di Religione della Scuola Secondaria di 1° e 2° grado.



Dimensioni Nuove
Abb. 24,50
Mensile per giovani.



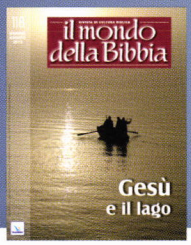
Mondo Erre
Abb. € 22,00
Mensile per ragazzi.



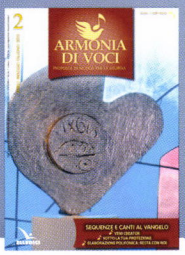
Note di Pastorale Giovanile
Abb. € 38,00
Per gli educatori dei giovani.



Famiglia Domani
Abb. € 22,50
Per la pastorale familiare.



Il Mondo della Bibbia
Abb. € 32,50
Per gli studi biblici.



Armonia di Voci
Abb. € 42,00
Per la musica liturgica.

Per informazioni, abbonamenti e richieste di copie-saggio:
Tel. 011.9552164-5 Fax 011.9574048 | e-mail: abbonamenti@elledici.org

www.elledici.org/riviste

ELLEDICI

ELLEDICI catechetica

Novità



Équipe Europea di Catechesi

Linguaggio e linguaggi nella catechesi

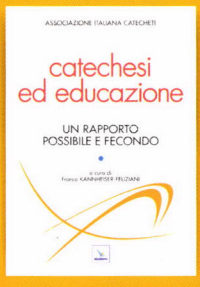
Il problema del linguaggio umano per "dire Dio" è stato indagato sotto diverse prospettive, al plurale e al singolare. I molti modi per poterne vivere e poterlo testimoniare.

Pag. 120 € 19,00

Della stessa collana:



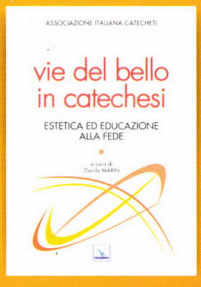
140 Pagine
€ 10,00



208 Pagine
€ 20,00



232 Pagine
€ 20,00



224 Pagine
€ 21,00

Acquista su **www.elledici.org**
Scrivi a **vendite@elledici.org**
Telefona **+39 011 95 52 111**

www.elledici.org

ELLEDICI
idee per crescere