

Prospettiva catechetico-pastorale come nuova «sensibilità dogmatica»

Il contributo dell'«ICa» alla Chiesa italiana nel postconcilio

José Luis Moral*

Catechetical-pastoral Perspective as a New «dogmatic sensibility»

The Contribution of «ICa» to the Italian Church in the Post-Conciliar Era

► SOMMARIO

Leggere il Vaticano II come “evento e processo” permette una ricostruzione interpretativa dove scoprire le novità conciliari; l'articolo si concentra su tre aspetti essenziali (1/ Sensibilità storica e nuova metodologia; 2/ Sensibilità culturale e dialogo; 3/ Catechesi e pastorale come nuova sensibilità dogmatica) che convergono nel cercare di comprendere la rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo. È proprio questo rapporto stretto tra rivelazione divina e realizzazione umana il centro del lavoro dell'Istituto di Catechetica (ICa) della Facoltà di Scienze dell'Educazione (Università Pontificia Salesiana di Roma) che, in tale direzione, ha offerto il suo apporto al cammino postconciliare della Chiesa italiana. Il contributo dell'ICa si può concretizzare, in relazione alle tre novità del Concilio prese in considerazione, in altrettante prospettive (1/ Metodologia catechetica esperienziale ed ermeneutica; 2/ Orizzonte antropologico-culturale e teologico della catechesi; 3/ Educazione alla/della fede) che confluiscono nella direzione di una trasformazione maieutica dell'educazione alla fede.

► PAROLE CHIAVE

Analisi culturale; Cambio epocale; Carattere pastorale; Comprendere storico; Concilio-evento; Concilio-processo; Maieutica storica; Maieutica educativa; Sensibilità dogmatica; Sensibilità pastorale; Unione fede-vita.

* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

La chiave interpretativa fondamentale per comprendere la “situazione ermeneutica” del cristianesimo e della vita ecclesiale, senz’altro, si trova nel Vaticano II e nel percorso postconciliare. In quest’ottica, quanto segue vorrebbe indicare alcuni contributi dell’Istituto di Catechetica (ICa) della Facoltà di Scienze dell’Educazione (Università Pontificia Salesiana di Roma) alla Chiesa italiana, in relazione a tre aspetti essenziali dei testi conciliari: 1/ Sensibilità storica e nuova metodologia; 2/ Sensibilità culturale e dialogo; 3/ La pastorale e la catechesi come nuova sensibilità dogmatica.

1. Concilio Vaticano II: evento e processo

Incominciamo con un piccolo esempio di «ricostruzione interpretativa» dei testi conciliari che, più in là della solita discussione tra continuità e discontinuità, poggia su un duplice perno concettuale – processo ed evento – ormai innegabile: 1/ Più che aggiornamento, modernizzazione, o formule simili, si tratta di vedere il “concilio come processo”, come *spostamento* verso una nuova epoca del cristianesimo e della Chiesa cattolica; 2/ Tale processo, a sua volta, rimanda a un “avvenimento inaspettato e imprevedibile” più che alla medesima lettera dei documenti¹.

Certamente il Vaticano II costituì un’assemblea di transizione e per la transizione, per tanti motivi fu anche un “concilio più d’intenzioni che di istituzioni” e non si preoccupò di come rendere operativi i testi promulgati. Ad ogni modo, «sebbene il concilio non poteva arrivare a una soluzione piena, fece una diagnosi esatta»;² tuttavia, nel rimandare la risposta ai problemi riscontrati, «il Vaticano II appena apporta qualche indicazione circa il lavoro teologico da realizzare».³ Nato sotto il segno della Chiesa – dove originò una vera “svolta copernicana” con l’*ecclesiologia di comunione*⁴ – non poté che finire sotto il segno dell’uomo e del mondo; mancò la connessione

¹ Cfr. G. ALBERIGO-A. MELLONI, *Per la storicizzazione del Vaticano II*, «Cristianesimo nella Storia» 13(1992), 473 ss.; K. LEHMANN, *Il quarto tempo*, «Il Regno» (2002), 632-639; K. RAHNER, *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, «Stimmen der Zeit» 197(1979), 795-806.

² J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Vaticano II. ¿Comienzo o fin?*, «Razón y fe» 1.039-1.040(1985), 365.

³ Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, *Sígueme*, Salamanca 1970, 27 (*Teología contemporánea. Situazione e compiti*, Borla, Torino 1969).

⁴ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Dehoniana, Bologna 1975; H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*, Cerf, Paris 1985; G. MARTELET, *Non dimentichiamo il Vaticano II*, ElleDiCi, Leumann (To) 2001; M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995; J.M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001.

che li collegasse causalmente e operativamente.⁵ C'erano criteri sufficienti (il "principio Incarnazione", l'attenzione ai "segni dei tempi", la chiamata a uno "stato di permanente riforma", la "gerarchia delle verità", il riconoscimento della "libertà religiosa", ecc.), ma risultarono insufficienti i suggerimenti strutturali più pratici; c'era voglia di affrontare le sfide, consapevoli «che il futuro dell'umanità stava nelle mani di coloro che fossero capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza» (GS, 31), ma anche paura davanti alla perdita di tante (false) certezze che scomparivano nell'intento di assumere, ad esempio, le conseguenze della storicità.⁶

La genialità profetica di Giovanni XXIII collocò il significato più profondo dell'evento conciliare nel cosiddetto "spirito del Concilio".⁷ L'impatto del suo discorso inaugurale aprì una profonda doppia breccia nella logica comprensione dell'assemblea conciliare: da un lato, è l'uomo in quanto tale il punto prioritario di riferimento per la conoscenza e l'azione; dall'altro la verità pre- via che Dio ci offre la si trova sempre in una determinata prospettiva storica e culturale. Questa introduzione favorì un clima accogliente di dialogo e di apertura all'uomo, alla cultura e al mondo moderno e permise che si prendesse sul serio la radicale storicità di tutto ciò che è umano, a cominciare dal riconoscere e rispettare il carattere storico della rivelazione. Oggi ci pare incredibile che questo dato centrale della coscienza umana moderna, assunto definitivamente nell'Illuminismo, fosse stato assente nei testi precedenti del magistero, per i quali Dio non sembrava essere entrato nella nostra storia né la storicità interessare in qualche modo la Chiesa. Durante il Vaticano II, comunque sia, «la storia si convertì nel luogo dell'interpretazione della fede e la storicità nel coefficiente di tutti i luoghi teologici».⁸ I. Congar riconosce che questa messa a fuoco fino ad allora ignorata permetteva di annunciare un "primo risultato conciliare di lunga portata":

⁵ Il concilio Vaticano II, senz'altro, cambiò di registro rispetto al passato: introdusse un nuovo linguaggio e stile di presentare la dottrina e di proporre la teologia. Ovviamente non basta invocare le categorie di "processo ed evento" o giustificare qualsiasi asserzione ricorrendo allo "spirito del Concilio"; d'altro canto, non ha senso opporre pastorale a dogmatica né spirito a lettera o parole. Nonostante tutto ciò, è la GS la costituzione che esprime con maggior chiarezza sia lo "spirito conciliare" che il suo "carattere particolare". In questo senso, si potrebbe affermare che quanto volle dire il Vaticano II circa la Chiesa (LG) risulta comprensibile solo tenendo davanti la GS. Infine, benché bisogna fare l'interpretazione all'interno della tradizione ("continuità"), non dobbiamo dimenticare alcuni cambiamenti fondamentali ("discontinuità"), ad esempio e per non parlare di altri cambiamenti ugualmente fondamentali, ma che comportano un'ermeneutica più complicata (rivelazione più come "dialogo" che come insegnamento/trasmisione, "gerarchia delle verità", "Popolo di Dio", ecc.): 1/ La Bibbia, da testo sconsigliato e persino vietato ai laici, viene promossa e diffusa ampiamente; 2/ Gli ortodossi e i protestanti, da scismatici ed eretici, passano a essere "fratelli separati"; 3/ Gli ebrei, da "perfidi giudei", diventano "fratelli maggiori"; 4/ Le altre religioni, da idolatrie, divengono vie verso Dio e la salvezza; 5/ La libertà di coscienza in materia religiosa passa dalla condanna a esplicito insegnamento papale; 6/ Il potere viene ripensato alla luce della collegialità; 7/ La liturgia ha un nuovo rito, si abolisce il latino, si sposta l'altare.

⁶ Cfr. P. LADRIERE - R. LUNEAU (DIR.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris 1987.

⁷ «Il cosiddetto "spirito del Concilio", che si trova nei testi di Giovanni XXIII, soprattutto nel discorso inaugurale, suppone una vittoria sul pensiero dei "profeti di sventure", troppo diffuso negli ambienti curialeschi. Il programma di papa Giovanni era molto esplicito: creare un clima di apertura e dialogo, basato sull'ascolto di altre voci dal punto di vista della fede, come quella dei poveri, che indicavano la volontà di Dio; accogliere ed assumere a nome del vangelo i valori legittimi della cultura moderna...» (E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana III. Secoli XVIII, XIX e XX*, Borla, Roma 1995, 658).

⁸ *Ibidem*, 907. Un esempio antologico del tema – dove si coniuga la "svolta antropologica" con la condizione storica – lo troviamo in DV, 12.

Abbiamo ammesso che il cristianesimo è una storia [...]. Ciò risulta molto importante per l'intelligenza esatta della vera natura della rivelazione. Non si tratta di una metafisica con la quale il divino Maestro ci avesse dato alcuni enunciati, riservandosi per sé la dimostrazione. Si tratta della manifestazione di un progetto di alleanza [...], nel cui contenuto ed implicazioni va penetrando progressivamente il Popolo di Dio.⁹

Questo evento lo si identifica giustamente con lo “spirito del Concilio”; qui intendiamo definirlo mediante tre delle novità o, meglio, dei processi fondamentali sanciti dal Vaticano II (processi che oramai, in sostanza, sono fuori discussione): una nuova sensibilità storica e metodologica (1.1.), una nuova sensibilità culturale e consensuale (1.2.), un nuovo approccio catechetico-pastorale alla dogmatica (1.3.).

1.1. Sensibilità storica e «nuova metodologia»

L'ultimo Concilio, *in primis*, segnò il superamento dell'accettazione concettuale e astratta della verità cristiana nella direzione della storicità, della libertà e del consenso, e lo fece dimostrando una sensibilità inedita che si tradusse in una “nuova metodologia”. Nati sotto l'impulso della mentalità o della sensibilità, abitualmente il metodo e la metodologia finiscono per trasformarsi in motori delle medesime. Così successe nel Vaticano II con il cambiamento del modello di teologia che, in concreto, passò da una concezione “assiomatico-deduttiva” delle verità cristiane a un'altra «storico-induttiva» con una triplice aspirazione: radicare la teologia nel dato rivelato, vincolarla alla situazione dell'uomo reale e adattarla alle esigenze del sapere scientifico¹⁰. Ragion per cui il Concilio – la *Gaudium et spes* soprattutto – passò dal considerare Dio e la Chiesa “in se stessi” a presentare un Dio e una Chiesa “per gli uomini”. «Per la prima volta, e in un testo che è il più esteso di tutta la storia conciliare, questa costituzione – secondo R. Latourelle – invita la Chiesa a prendere coscienza dei profondi mutamenti avvenuti all'interno della famiglia umana, per farsi presente all'uomo di oggi affinché possa rispondere “in modo adeguato ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto” (GS 44)».¹¹

In sostanza, all'usuale metodologia deduttiva – diretta verso conclusioni astratte e, a volte, murata dietro un *formalismo* irritante – subentra una metodologia più induttiva che, vincendo l'essenzialismo, organizza la ricerca a partire dalla Scrittura e dalla Tradizione, senza chiu-

⁹ CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, 43. W. Kasper afferma: «Anche un teologo, peraltro così equilibrato, come Y. Congar, [...] poteva scrivere: “per certi aspetti le posizioni del Vaticano II paiono superate”. Non di rado ci si richiama allo spirito del Concilio, mettendo in guardia da una “scolastica conciliare” legata ai testi di quella assise» (W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 302).

¹⁰ Lo stesso Giovanni XXIII tracciò un primo abbozzo del cammino nel discorso di apertura del Concilio: «Lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa... sia approfondita e presentata in modo che risponda all'esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina... e una altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate... Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose... premientemente pastorale» (AAS 54(1962), 792-793). Comunque «il confronto con le scienze bibliche e patristiche da un lato, e con le moderne filosofie [...] dall'altro comporterà per la riflessione teologica una vera e propria messa in discussione del suo metodo e del suo compito» (VILANOVA, *Storia della teologia cristiana III*, 623).

¹¹ R. LATOURELLE, *Assenza e presenza della Fondamentale al Concilio Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 1388.

dersi in un “*intellectus fidei*” elaborato astrattamente, bensì cercando di offrire analisi co-relazionate con le questioni delle persone e della cultura del momento, con uno sguardo affettuoso verso di esse in modo da raccogliere meglio gli aneliti degli individui e dei gruppi umani. In tal modo, il metodo permette di incorporare quelle convinzioni che le vecchie forme di fare teologia avevano oscurato oppure ostruito: innanzitutto il rispetto del carattere storico della rivelazione, che ci spinge a cercare un’informazione esegetica seria e a esaminare dettagliatamente la situazione affinché i «*segni*» ci aiutino a *renderci conto* della *parola attuale* di Dio; oltre a ciò, il superamento dell’immagine e della realtà di una “Chiesa assorta” oppure occupata in se stessa, per pensarsi e presentarsi come “Chiesa per gli uomini”.¹²

L’identità e riflessione cristiane si presentarono alle porte del concilio Vaticano II con un volto neoscolastico perfettamente configurato e “armato”; tuttavia nella prima parte del secolo XX crebbe una “nuova sensibilità” che finì confermata nei documenti conciliari.

L’aspetto neoscolastico si riflette fedelmente nella “teologia di manuale” di allora, che proseguiva a dibattere questioni estranee al momento culturale e agli interessi della maggioranza dei credenti (ad esempio: il costitutivo formale del peccato originale, l’essenza del sacrificio della messa, la co-redenzione di Maria e altri aspetti di quella che Congar battezzò come «*marilogia galoppante*», ecc.),¹³ con l’evidente pericolo di far sì che i suoi rigidi schemi deduttivi e i suoi enunciati non soltanto degenerassero in puro formalismo, ma deformassero anche i testi biblici e dottrinali a causa della soffocante inquietudine ortodossa delle loro espressioni.

La nuova sensibilità – o nuova metodologia (caratterizzazione più adeguata, giacché il suo motore fu il metodo) –, dal resto, può essere aggettivata come *storica*, tratto davvero proprio di una cultura che doveva pian piano entrare nella teologia.¹⁴ Al carattere storico poi si associa un inedito senso e *desiderio d’incarnazione*.¹⁵ Con la cosiddetta “*nouvelle théologie*”, in primo luogo, e dopo con altre vie innovatrici, storia e incarnazione porteranno a una nuova comprensione del cristianesimo, risultante dall’avvicinamento delle due esperienze fondamentali con cui, a partire da quel momento, si costruirà predominantemente la teologia: l’esperienza cristiana testimoniata dalla tradizione e quella storica delle donne e degli uomini contemporanei.

Una teologia atemporale e *razionalista*, sicura della sommatoria di dati positivi che conteneva il “deposito” cristiano, va progressivamente sostituendosi con un’altra più attenta ai “*segni del tempo*” e spinta dalla dialettica tra teoria e pratica oppure, in altre parole, interpretando la

¹² Questa l’atmosfera conciliare, anche se il tema non è del tutto scontato (cfr. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana III*, 650-676); difatti, poco dopo e come riconosce il cardinale Kasper, «l’interesse e la speranza che il Concilio aveva suscitato sono diventati delusione, in certi casi anche timore che il rinnovamento conciliare sia stato bloccato, quindi destinato al fallimento» (KASPER, *Teologia e Chiesa*, 302).

¹³ Cfr. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana III*, 590-647 (l’espressione virgolettata di Congar: p. 622). Non bisogna dimenticare che parlare allora di storia equivaleva automaticamente a essere considerato un relativista; così come parlare di “esperienza di fede” comportava la qualificazione di soggettivista.

¹⁴ «Le numerose pubblicazioni apparse [tra 1935 e 1950], soprattutto in Germania e in Francia, lasciano intravedere come l’espressione “teologia della storia” racchiuda una grande varietà di temi teologici: la natura umana nel suo divenire storico; la valenza religiosa del lavoro profano [...]; il senso cristiano del tempo; il rapporto fra storia profana e storia della salvezza; il mondo di quaggiù nei suoi rapporti con i cieli e la terra nuovi; l’armonia tra i due Testamenti; il significato del tempo della Chiesa; il compimento dell’uomo e della storia; la speranza e l’escatologia cristiane» (VILANOVA, *Storia della teologia cristiana III*, 635).

¹⁵ «Secondo Congar, questa “incarnazione” della fede si giustifica con due linee di pensiero, una delle quali sorge dall’incarnazione del Verbo e conduce, con il suo gioco di ripercussioni, alla necessità di una presenza del cristiano in tutti i campi dell’attività umana; l’altra sorge piuttosto dall’incarnazione come concezione dell’unità umana, e a causa di essa esige che l’intera attività dell’uomo sia vitalmente animata dallo spirito» (*Ibidem*, 637).

prassi storica degli esseri umani – dentro e fuori della Chiesa – come “luogo teologico” dove tutto il Popolo di Dio – e non solo quella impropriamente chiamata “Chiesa discendente” – accoglie e vive l’esperienza di una fede che viene da lontano. Tutto quanto si intravede nel cambio di rotta del cattolicesimo disegnato dal Vaticano II; secondo il Concilio, infatti e per così dire, la teologia doveva realizzare l’inserimento della “religione dell’uomo” nella “religione di Dio”, unire cioè “l’antropologia di Dio” con la “teologia dell’uomo” oppure – parafrasando a X. Zubiri – mostrare che il rapporto immanenza-trascendenza è di fatto così stretto da riconoscere che, da una parte Dio è “la maniera finita di essere uomo” e, dall’altra l’essere umano è “la maniera finita di essere Dio”.¹⁶

1.2. Sensibilità culturale e dialogo

Fu ancora una volta papa Giovanni a confermare sin dall’inizio i due tratti essenziali dei lavori conciliari: l’*approccio catechetico-pastorale* con il quale superare la dicotomia tra la dottrina e la pratica e una *libertà effettiva* che garantiva ai vescovi di essere gli autentici protagonisti dell’evento. I fatti posteriori sono anche ben conosciuti: i venti di libertà incoraggiarono la discussione aperta e la revisione, con un rovesciamento totale delle proposte iniziali; mai si erano favoriti e realizzati nella Chiesa dialoghi così franchi tra i vescovi e i teologi, tra i vescovi fra di loro e tra il magistero e la ricerca teologica; impossibile immaginare prima un Concilio così aperto all’opinione pubblica e, infine, un Concilio “per e del” Popolo di Dio.

In tale prospettiva, il Vaticano II cambiò la rotta storica non soltanto mono-culturale ma persino un tanto *anti-culturale* della Chiesa cattolica, se teniamo conto che prima del Concilio l’analisi culturale non entrava quasi per niente nella formazione teologica; ora, in cambio, «possiamo affermare che la visione teologica del Vaticano II non è dissociabile dalla *percezione culturale* del mondo contemporaneo. La Chiesa è inconcepibile fuori delle culture vigenti». ¹⁷ Questo orientamento apporta anche uno sguardo sconosciuto, quando l’ottica sociale della Chiesa si limitava al giudizio morale più che entrare nell’analisi culturale. Ecco le parole della *Gaudium et spes* che certificano meglio il cambio radicale di prospettiva:

I cristiani vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensar e di sentire, di cui la cultura è espressione. Sappiano armonizzare la conoscenza delle nuove scienze, delle nuove dottrine e delle più recenti scoperte con la morale e il pensiero cristiano, affinché la pratica della religione e l’onestà procedano in essi di pari passo con la conoscenza scientifica e con il continuo progresso della tecnica... (GS, 62).

Di conseguenza, la GS propone l’uso dell’*analisi culturale*, come metodo ispirato alle scienze umane, per comprendere meglio i comportamenti collettivi, la mentalità, i valori dominanti, le aspirazioni e le contraddizioni della nostra epoca. Solo così potremmo presentare il Vangelo alle donne e agli uomini contemporanei. Dotandosi di questo strumento di osservazione e interpretazione si intende sottolineare il legame stretto che esiste tra la cultura e l’evangelizzazione o missione della Chiesa: «Fra il messaggio della salvezza e la cultura esistono molteplici

¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1974, 327 ss.

¹⁷ H. CARRIER, *Il contributo del concilio alla cultura*, in LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, 1443.

rapporti. Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche» (GS, 58).¹⁸

Questo ingresso della cultura nella riflessione ecclesiale propiziò l'attestazione di un'altra delle categorie fondamentali adottata dalla GS, quella cioè del dialogo: «Il Concilio, testimoniando ed esponendo la fede di tutto il popolo di Dio radunato da Cristo, non può che dar prova migliore di solidarietà, rispetto e amore all'insieme della famiglia umana, se non dialogando con essa sui differenti problemi per chiarirci alla luce del Vangelo...» (GS, 3). Incomincia così un'originale "teologia del dialogo" che porta a un nuovo concetto di mondo, a una finora ignorata attenzione ai "segni dei tempi" e, infine, alla convergenza di tutti nell'obiettivo di base dell'umanizzazione. Faccio un breve cenno su ognuno di questi aspetti.

Anche se molti l'accusano di trasmettere un concetto di mondo teologicamente poco elaborato, la GS ci ha permesso di superarne la visione negativa falsamente legata a diversi testi sia della Scrittura che della Tradizione. Oltre a ciò, l'elaborazione positiva del rapporto tra Chiesa e mondo ci ha portato a capire più adeguatamente la relazione sacro-profano, immanenza-trascendenza, ecc. L'assemblea conciliare decise di partire dall'immanenza (*unità*), per arrivare successivamente alla trascendenza (*distinzione*)¹⁹. La stessa strada la troviamo nel rimarcare con decisione la (allora) inusuale categoria dei "segni dei tempi" (GS, 4): si tratta di un punto di partenza che non è legato direttamente alla verità della fede ma all'esperienza dell'essere umano, perciò questi segni interrogano tutti e sono vissuti da tutti.

«Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione – dichiarerà la GS – concorda con la stessa esperienza umana» (GS 13). Lo sforzo per mostrare questa convergenza tratteggia un ritornello conciliare circa il valore dell'*humanum*, compendiato in questa splendida frase: «L'uomo è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa» (GS, 24). Chiusa la "tappa della cristianità" quanto direttamente o implicitamente si dice «a proposito della dignità della persona umana, della comunità degli uomini, del significato profondo della attività umana, costituisce il fondamento del rapporto tra Chiesa e mondo, come pure la base del dialogo fra loro» (GS, 40). In questa convergenza, la Chiesa lascia di pensarsi «in se» stessa e «neanche pretende di possedere il "senso della storia" a nome della rivelazione, come altri hanno reclamato di averlo a nome della scienza».²⁰

Senza rinunciare né al mistero né alla profezia, la Chiesa avverte l'urgenza di riesaminare permanentemente la Scrittura per rendersi conto, per esplorare il suo significato attuale: non

¹⁸ Il Vaticano II non parla di una cultura in senso astratto, bensì sta attento alla mentalità dell'uomo moderno e alle sue aspirazioni culturali (cfr., soprattutto dal numero 4 al 10 della GS che riportano l'analisi culturale del mondo attuale, e dal 19 al 21 che si interrogano sulle condizioni culturali del credere e del non credere¹ fino a indicare che lo "spirito critico", tipico della cultura odierna, può certamente porre in pericolo una fede superficiale, ma anche purificare la vera religione: «Un più acuto senso critico la purifica da ogni concezione magica del mondo e dalle sopravvivenze superstiziose ed esige sempre più un'adesione più personale e attiva alla fede; numerosi sono perciò coloro che giungono a un più acuto senso di Dio» (GS, 7).

¹⁹ Il Concilio volle "decentrare" la Chiesa verso il mondo e verso le comunità...: il centro dei problemi e delle preoccupazioni della Chiesa non può essere lei, ma la vita degli uomini. Vale a dire: il centro non sta più nella religione ma nella vita. Le critiche sia al concetto di mondo che al rapporto Chiesa-mondo riguardano tanto lo "stadion preteologico" del concetto di mondo quanto la non articolazione concreta del rapporto. Da una parte, certamente l'analisi culturale contenuta nella GS doveva essere più profonda; dall'altra non mancarono sfumature dualiste e paternaliste che non hanno permesso di rispettare adeguatamente l'autonomia e il pluralismo (cfr. GS, 35-36 e 73-75).

²⁰ G. DEFOIS, *Nuevo impulso del Vaticano II*, BAC, Madrid 1999, 110.

come «un momento successivo di adattamento della dottrina, bensì come un momento costitutivo della dottrina stessa [...], un'esigenza intrinseca della propria parola di Dio, il modo come si fa presente sostanzialmente nel tempo. [...] Un'ermeneutica storica della verità cristiana».²¹ Il Vaticano II, d'altra parte, scopre in ogni uomo la vocazione di ricerca sincera della propria umanità, mostrandoci in questa maniera l'umano – grazie all'Incarnazione – come criterio primario d'interpretazione²². Per questo, «l'attività umana, invero, come deriva dall'uomo così è ordinata all'uomo» (GS, 35). Il Concilio, nel rilevare la dimensione umana come regola concreta per l'interpretazione e per l'azione, intravede un nuovo tipo di umanesimo (cfr. GS, 55). Poiché in ambedue le questioni si tratta di problemi “umani” ci vuole la collaborazione di tutti; ancora di più: «in tali problemi concreti [d'interpretazione e azione], i cristiani possono legittimamente giungere a soluzioni diverse e opposte (GS, 43); la Chiesa come tale (GS, 33) e i suoi pastori (GS, 48) non possono avere sempre una soluzione definitiva ai problemi concreti, anche perché ciò non appartiene alla sua missione».²³

Missione e teologia del dialogo, quindi, perché il dialogo deve essere centrale nella riflessione teologica e nella pratica della Chiesa. Guardando le religioni, dobbiamo chiederci persino se, a partire da un pluralismo di fatto, non siamo teologicamente invitati a considerare un pluralismo di *principio* che rientrerebbe nello stesso disegno di Dio. La chiave, a partire dalla quale possiamo camminare in questa direzione, è evidentemente l'affermazione fondamentale della volontà di salvezza universale di Dio che si estende a tutti gli esseri umani fin dall'origine (cfr. 1Tm 2,4-6; At 10,34-35). Il pluralismo religioso può dunque essere considerato come un destino storico permesso da Dio...²⁴ Sia il pluralismo culturale sia quello religioso chiamano in causa un concetto allargato dell'evangelizzazione, che si deve estendere a tutto ciò che è umano e abbracciare anche attività che non appartengono direttamente alla proclamazione della fede o all'aspetto sacramentale che ne deriva: si pensi in particolare a quanto riguarda la promozione della giustizia e, in genere, al lavoro dell'umanizzazione.

1.3. Catechesi e pastorale, la nuova «sensibilità dogmatica»

Il cosiddetto “carattere pastorale” o, meglio ancora “catechetico-pastorale” del Concilio costituisce il cuore dello spirito del Vaticano II. Purtroppo, in parole di W. Kasper, «non siamo arrivati ad un consenso circa il contenuto che si racchiude sotto questo termine [pastorale]».²⁵

Non andrebbe mica male, per chiarirci, incominciare fissando quello che “non” intendeva il Vaticano II come carattere pastorale o quali sarebbero le riduzioni più elementari nella sua definizione. Il Concilio non volle ridurre la catechesi e la pastorale a semplice tecnica o strategia per

²¹ C. SOETENS, *Impulsions et limites dans la réception du Concile*, «Cristianesimo nella storia» 13(1992), 614.

²² La creazione a immagine di Dio raggiunge il suo senso pieno nell'uomo perfetto. Il legame tra creazione e redenzione conduce a termine la perfezione della dignità dell'uomo: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo... Cristo svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione... Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (GS, 22).

²³ L. RULLA - F. IMODA - J. RIDICK, *Antropologia della vocazione cristiana: aspetti conciliari e postconciliari*, in LA TOURELLE (A CURA DI), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, 1024.

²⁴ Dopo *Ecclesiam suam* si potrebbe parlare del dialogo interreligioso come una dimensione intrinseca della missione della Chiesa; la conseguenza teologica centrale: si richiede allora un concetto più allargato e comprensivo dell'evangelizzazione.

²⁵ KASPER, *Teología e Iglesia*, 406.

ottenere che la dottrina arrivi a tutti o al maggior numero possibile; non utilizzò il termine pastorale in un senso meramente pratico o pragmatico, cioè riconducendo il modo di essere presente della Chiesa nel mondo a pratiche o a un insieme di riforme pragmatiche. Infine, la messa a fuoco della pastorale non rimanda inizialmente né ad un “modo di fare” né esclusivamente al “contenuto” del rapporto Chiesa-mondo.

Il *carattere catechetico-pastorale* voleva trasformare l’abituale “modo di pensare-fare”, configurare cioè una sensibilità dogmatica inedita... per costruire anche una nuova teologia. La novità perciò riguarda più il senso e l’orientamento globale che la pratica, si rifà più al significato che all’intenzione; non si tratta tanto di “rapporti esterni” quanto di un’integrale visione del mistero cristiano:

L’intenzione pastorale del Concilio è stata, dunque, il fattore decisivo dello stile del suo “teologizzare”. Si pretendeva non una mera affermazione della verità “in sé”, bensì il suo sviluppo, la sua esposizione e formulazione “per gli uomini”; non dire unicamente quanto già acquisito, indipendentemente di noi, bensì dire anche quello che noi abbiamo acquisito in base ai nostri rapporti con il resto degli uomini.²⁶

Tutto sta a indicare una nuova teologia che esprime la correlazione tra il “pratico-catechistico-pastorale” e il “dogmatico-sacramentale” in termini di *mutua implicazione*: le forme e figure pastorali devono rendere visibili l’ordine e le strutture sacramentali invisibili; ed è così che queste ultime danno fondamento alle prime, in un modo tale che il carattere catechetico-pastorale senza il sacramentale si svuota, allo stesso modo che il carattere sacramentale senza il catechetico-pastorale si perverte. Di lì che, se il destino sacramentale della Chiesa risiede nella salvezza, non potrà realizzarsi autenticamente se non attraverso cammini pratici o pastorali in grado di *avvicinarla* (farla comprensibile nelle formulazioni e visibile nelle strutture e nell’azione) agli uomini e alle donne nell’oggi e qui di ogni momento storico. La mutua implicazione segnala l’*unità sacramentale* come chiave di volta che regge i rapporti fra la catechetica, in particolare, o teologia pastorale, in generale, e la teologia dogmatica.

[La Chiesa] per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a Lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l’organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (LG, 8).

Il concilio Vaticano II, quindi, ci impegna a interrogarci circa la relazione che deve stabilirsi fra il *mistero* della Chiesa come comunione (sacramento e Popolo di Dio; cfr. LG, 1 e 5) e la sua struttura o *dimensione visibile* e anche empirico-sociologica. La teologia preconciare offriva una risposta esclusivamente dogmatica, affermando un’*identificazione univoca* tra mistero e struttura gerarchica; la teologia conciliare introduce un cambio fondamentale: il rapporto non si realizza come identificazione ma come *unità sacramentale* (cfr. LG, 8); infatti, la realtà complessa della Chiesa si può e si deve paragonare all’incarnazione di Dio in Gesù. Questa “non debole analogia”, di cui ci parla la *Lumen Gentium*, «significa – secondo M. Kehl – che la dimensione percettibile dalla ragione e la dimensione unicamente riconoscibile dalla fede formano nella Chiesa una (analogia) unità [come quella esistente fra la natura umana e divina in Gesù Cristo]. [...] Ambedue gli aspetti, mentre si differenziano, vanno intimamente uniti l’uno l’altro, perché la forma esterna

²⁶ CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, 56.

e visibile della Chiesa deve essere segno, simbolo e sacramento, mezzo e strumento del suo mistero interno».²⁷

Ecco la chiave della catechesi e della pastorale o, in altre parole, della *prassi cristiana come nuova sensibilità dogmatica*: il “mistero dell’Incarnazione”. In base al *principio Incarnazione*, si deve affermare l’esistenza di una stretta correlazione tra le affermazioni dogmatiche e le configurazioni pratiche: la prassi delle comunità cristiane deve rendere *visibile* le verità *invisibili*; solo così queste ultime danno davvero fondamento sacramentale alle prime. E ancora di più: la prassi cristiana non soltanto è un luogo fondamentale di verifica della fede, ma costituisce piuttosto una matrice di senso che non risponde semplicemente a una esigenza di autenticità, ma che conduce anche a un’intelligenza nuova del messaggio di cui è portatrice.²⁸

In conclusione, bisogna instaurare nella riflessione cristiana un interscambio fra la fede e la prassi o, meglio ancora, tra la fede e la vita; non possiamo mai separare l’identità di fede dalle prassi concrete e dall’orizzonte culturale dove si sviluppano.²⁹ Di conseguenza, si può davvero parlare di mutua implicazione fra la fede e la vita, fra crescita umana e crescita cristiana.³⁰

2. Cammino postconciliare: rivelazione di Dio nella realizzazione dell’uomo

Se *Gaudium et spes* ci ha permesso di recuperare la sensibilità storica ed entrare in una nuova metodologia e se *Lumen gentium* ci ha portato a collocare la prassi cristiana come nuova sensibilità dogmatica, indubbiamente la *receptio* della *Dei verbum* è la chiave di volta tanto per confermare le prospettive delle altre costituzioni conciliari (lascio da parte *Sacrosanctum concilium* per non allungare troppo la riflessione e anche perché risulta più comprensibile la sua incidenza positiva nell’ambito catechistico-pastorale) come per orientare adeguatamente il cammino postconciliare.

²⁷ M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 81s. e cfr. pp. 67-113; Cfr. IDEM, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, 57-150 e 275-385.

²⁸ «La prassi offre alla fede il servizio della lucidità nei confronti dei condizionamenti culturali dei linguaggi ereditati e delle precomprensioni istituzionali; da parte sua, la fede chiarisce gli impegni autentici delle prassi ecclesiali o secolari fra le quali vive. Lavoro delicato, che esige un’esperienza di fede ben identificata, radicata nelle fonti apostoliche, vissuta nella comunione cattolica, fedelmente critica; che esige anche una capacità di analisi, per quanto possibile critica e scientifica, delle prassi condotte in nome della fede» (VILANOVA, *Storia della teologia cristiana III*, 705).

²⁹ Dobbiamo uscire, quindi, da un pericoloso “circolo vizioso” metodologico, dove alcuni concetti già consolidati impongono interpretazioni che chiudono l’orizzonte ad altre “letture di fede”: si giudica inaccettabile una determinata interpretazione, struttura o prassi, difatti, perché non rispondono alle esigenze di concetti e di pratiche *stabilite*, dimenticando che anche questi costituiscono, a loro volta, un’interpretazione e una prassi.

³⁰ È possibile riepilogare la storia del rapporto tra la pastorale o la prassi e le affermazioni dogmatiche in tre forme diverse: 1/ Divergenza o disparità; 2/ Equivalenza o convergenza; 3/ Mutua implicazione. La *divergenza* voleva mettere in chiaro che la sovranità di Dio si situa al di sopra di tutto, perciò il mistero di cui si occupa la dogmatica è radicalmente diverso dall’esperienza pastorale; in una tale *disparità*, solo la teologia dogmatica può fare da guida, mentre la pastorale deve lasciarsi condurre seguendo (*applicando*) le direttrici dogmatiche. Al di là dell’esagerazione nell’enunciarlo, questo è stato il tipo di vincolo predominante fino al Vaticano II. Indubbiamente, dopo l’ultimo Concilio, ci fu il rischio di cadere nell’estremo opposto, ossia, nella semplice *equivalenza*. La sproporzione, allora, consisteva nell’uguagliare il contenuto della fede a prassi o, in altri termini, considerare che è la *convergenza* della dogmatica con l’esperienza pastorale a delimitare l’identità cristiana in ogni congiuntura storica. Esiste una terza alternativa: la “mutua implicazione” (cfr. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017, 268-274).

Al Vaticano II fece seguito un tempo complesso di pluralismo *intra* ed *extra*-ecclesiale nel quale troviamo interpretazioni diverse e addirittura contrapposte dei testi conciliari. Dopo una prima fase carica di aspettative, a volte eccessive, e la seguente di disincanto, ci troviamo adesso in una terza fase che ci obbliga a riflettere in profondità sulle conseguenze ermeneutiche del Concilio. Comunque, lo *spirito* e l'*atmosfera* conciliare non permasero a lungo. Già nel 1986, il cardinale Kasper parlava di un clima diverso:

Da molti nostri contemporanei il concilio Vaticano II è stato avvertito come un evento spirituale di prim'ordine, sorprendente. Oggi, a vent'anni della sua conclusione, i suoi testi, quando noti, a molti suonano affatto estranei. L'interesse e la speranza che il Concilio aveva suscitato sono diventati delusione, in certi casi anche timore che il rinnovamento conciliare sia bloccato, quindi destinato al fallimento.³¹

La fatica e le difficoltà della transizione hanno a che fare anche con le non poche ambiguità sia del Vaticano II sia del periodo postconciliare che arriva fino ai nostri giorni. La prima fra tutte riguarda appunto il cuore dell'ultimo Concilio che portò a essere definito come un "concilio pastorale" e persino a *immaginare* che, proprio per quest'identità, quasi non era propriamente vincolante, non trattandosi di un «concilio dogmatico». In realtà (e purtroppo), «il Vaticano II pone il principio di una nuova condotta pastorale su una base dottrinale tradizionale e immutata»;³² incorrendo in uno dei processi di resistenza spontanea al nuovo paradigma più caratteristici della transizione di paradigmi, cioè, cercare semplicemente di aggiustare le "cose nuove" nel paradigma vecchio.³³

La possibilità di riprendere e mantenere la rotta conciliare passa dal "come capire" la rivelazione di Dio. Il Vaticano II propiziò il «cambiamento paradigmatico da una comprensione della rivelazione secondo il "modello dell'istruzione" a una comprensione secondo il "modello della comunicazione" o "di dialogo"». ³⁴ La *Dei Verbum* contiene ancora le due concezioni della rivelazione: mantenendo quella del Vaticano I, espressa in termini di *istruzione* (Dio, e analogicamente la Chiesa, che si comporta davanti alla società umana in un modo asimmetrico come un

³¹ KASPER, *Teologia e Chiesa*, 302.

³² Cfr. É. POULAT, *Une Église ébranlée. Changement, conflit e continuité da Pie XII à Jean-Paul II*, Casterman, Paris 1980, 267-300 (questa «base dottrinale tradizionale e immutabile» spiega, secondo l'Autore, la questione *lefebvrina*).

³³ Cfr. TH.S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1970, 43-51; IDEM, *Second Thoughts on Paradigms*, in F. SUPPE (ED.) *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, Urbana 1974, 459-482; IDEM, *Nuovi riflessioni sui paradigmi*, in T.S. KUHN – J.D. SNEED – W. STEGMÜLER, *Paradigmi e rivoluzioni nella scienza*, Armando, Roma 1983, 99-122. Secondo Kuhn il periodo di transizione da un paradigma vecchio a un altro nuovo rappresenta, per forza, un processo di enorme complessità che genera forti resistenze spontanee. Prima di essere accettato, quindi, si producono tre processi fondamentali: 1/ Il susseguirsi di numerosi tentativi di puro aggiustamento del paradigma precedente senza accettare davvero il nuovo; 2/ Il bisogno di tempo non solo per accettare il nuovo paradigma, ma anche per affermare la sua formulazione e far sentire l'ampiezza delle sue conseguenze; 3/ Infine, data la trama relazionale in cui si trovano i diversi elementi dell'insieme, è naturale che nella transizione di paradigma si producano scompensi temporali tra i diversi elementi nuovi (alcuni entrano rapidamente nella dinamica del cambiamento, invece altri offrono maggiore resistenza, forse per la loro grande importanza o semplicemente per la loro carica emozionale).

³⁴ CH. THEOBALD, *Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (voll. I), EDB, Bologna 2009, 282 (cfr. anche: IDEM, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006); questo cambiamento paradigmatico, aggiunge citando a M. Seckler (*Handbuch der Fundamentaltheologie*), «è oggi unanimemente riconosciuto» (*Ibidem*).

grande istruttore), tuttavia, nell'essenziale, definisce la rivelazione non già a partire da un contenuto – verità che dobbiamo credere, comandamenti da eseguire, riti da praticare –, ma da un'esperienza, come *incontro e comunicazione*.³⁵

D'altronde, superata quell'eccessiva verbalizzazione del processo rivelatore che portava a concepirlo in maniera spontanea e irriflessa quasi come un dettato divino, la rivelazione si dimostra profondamente radicata nella vita: «Vedendola in questa luce..., ne appare la natura culturale, l'inserimento nel contesto esistenziale e sociale dell'uomo. [...] In definitiva, [la rivelazione] si presenta come la presa di coscienza della presenza del divino nell'individuo, nella società e nel mondo. Per questo appare riferita alla vita, ai suoi interrogativi e aspirazioni, alle sue angosce e speranze. Davanti a una religione autentica, sperimentiamo sempre la duplice sensazione di trascendenza davanti al mistero, che in essa si fa presente, e di immanenza, in quanto tale presenza del mistero la vediamo riferita all'esistenza concreta dell'uomo e della società».³⁶

Il cristianesimo confessa fermamente che Dio non fa altro che amare l'uomo e non insegua altro fine che la sua salvezza, cioè, che desidera solo la sua felicità e realizzazione. Questa *rivelazione*, definitivamente *comprovata* in Gesù di Nazaret, il Cristo, ci si trasmette con parole e segni umani (cfr. DV, 12-13); per la loro intrinseca storicità e affinità con il contesto socio-culturale, tali parole e segni non solo possono velare il contenuto che vogliono comunicare, bensì anche far capire che i piani di Dio e la realizzazione dell'uomo sono diversi (perfino il Vangelo, preso alla lettera, non smentirebbe tale differenza). Interessa, dunque, imparare la lezione: attualmente non è presentabile un cristianesimo che non metta insieme con serietà il piano di Dio con la realizzazione dell'uomo.³⁷

In definitiva, la peculiarità del cristianesimo si riferisce a una rivelazione divina saldamente unita alla realizzazione umana. Ecco il punto della comunicazione e azione del Dio cristiano. Ancor di più: per l'uomo Gesù di Nazaret, il Cristo, sappiamo che ogni teologia deve pensare e ripensare a partire dalla convinzione che possiamo veramente capire quello che il Dio del Nazareno comunica e fa perché non è altro che il cammino della crescita umana, della realizzazione dell'uomo. Ciò è quanto scaturisce dal mistero dell'Incarnazione, in base al quale la vera teologia, alla fin fine, è specialmente antropologia: Gesù Cristo ci rivela chi è veramente l'uomo non solo perché ha realizzato l'essenza della sua identità, ma anche perché per lui e in lui scopriamo che "l'umano" è sacramento, segno vivente attraverso il quale comprendere Dio. Detto in un altro modo: per cercare la "verità di Dio" non abbiamo altra strada che l'esperienza umana. Se quella verità fosse estranea alla nostra esperienza, non potremmo neanche riconoscerla e quindi risulterebbe letteralmente incredibile. Se fortunatamente non è così, lo si deve semplicemente al fatto che il costante e fluttuante emergere "dell'umano" lungo la storia va continuamente svelando (ma anche velando!) il volto e la parola di Dio.

La rivelazione divina è simultaneamente "azione di Dio e realizzazione dell'essere umano": l'uomo, nelle sue esperienze quotidiane, nella vita di ogni giorno, *intravede* «la forza

³⁵ Cfr. CH. THEOBALD, *Hoy es el «momento favorable»*. Para un diagnóstico teológico del tiempo presente, in Ph. BACQ – CH. THEOBALD (EDS.), *Una nueva oportunidad para el Evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2011, 61-114.

³⁶ A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991, 112.

³⁷ Di tutte le definizioni di Dio, senza dubbio, la più adeguata è quella dell'amore: «Dio è amore; un Dio consegnato per amore, che non ha altri interessi che i nostri, che non sa contrattare con noi perché già ci ha dato tutto, che non nega il nostro essere perché la sua presenza consiste appunto nell'affermarlo, fondando la nostra forza e promuovendo la nostra libertà» (A. TORRES-QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 1997, 39).

creatrice e salvatrice di Dio che lo spinge alla propria realizzazione, ma sa pure che questa realizzazione è sua, che è lui stesso a crescere. E anche comprende che tale scoperta appartiene costitutivamente alla propria realizzazione. [...] Di qui si può capire come la rivelazione sia [in parole di E. Jünger] un venire di Dio che è un arrivare a sé dell'uomo».³⁸

3. L'ICa e la trasformazione maieutica dell'educazione alla fede

Ben possiamo affermare che la *Dei Verbum* ci permette capire, come nessun altro documento del Vaticano II, le nuove prospettive della riflessione catechetica nella direzione di un "comprendere storico" che C. Geffré ha esemplarmente precisato con queste parole:

Capisco ogni volta meglio il compito attuale della teologia [e della catechetica] come una correlazione critica e mutua tra l'interpretazione della tradizione cristiana e l'interpretazione della nostra esperienza contemporanea [...]. In certo senso equivale a dire che non posso rileggere la tradizione cristiana facendo astrazione di ciò che mi piace denominare *stati di coscienza* dell'uomo contemporaneo. Ma è anche affermare che non posso interpretare il nostro mondo attuale dell'esperienza, con tutta la sua ambiguità, senza essere abitato dal mondo dell'esperienza cristiana [...]. Questo processo di interazione, nel quale non è possibile dissociare l'interpretazione dei testi della tradizione cristiana dalla mia esperienza attuale, conduce necessariamente al rischio di una interpretazione creatrice del messaggio cristiano.³⁹

Accettando il rischio dell'interpretazione, credo che il lavoro dell'ICa, dai primi passi nel 1953 fino ad oggi,⁴⁰ può essere letto in parallelo al corso dell'ultimo concilio nella prospettiva di una specie di *trasformazione maieutica dell'educazione alla fede* basata appunto sul *cambiamento paradigmatico* del concetto di rivelazione. Prima di giustificare l'affermazione, spendo due parole per precisare il rapporto tra maieutica e rivelazione.

Superata la concezione della "rivelazione-dettato" rimane però la questione legata alla categoria della "testimonianza" che, viste le trasformazioni antropologico-culturali che viviamo, intralcia alquanto l'interpretazione della "rivelazione-comunicazione".⁴¹ Già K. Rahner introdusse qualche modifica nel termine, ritenendolo insufficiente anche solo perché all'esperienza testimoniata doveva unirsi quella propria delle donne e degli uomini che la ricevevano. Pur riconoscendo sicuramente "la nostra dipendenza dalla testimonianza apostolica", arriva persino a dire: «[La dipendenza da questa testimonianza] si interpreterebbe falsamente, se volessimo intenderla seguendo il modello profano della "fede" quotidiana, che consiste nel credere in un fatto a cui non siamo stati presenti e che, tuttavia, accettiamo perché chi afferma di averlo vis-

³⁸ TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, 232.

³⁹ C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983, 9.

⁴⁰ L'Istituto di Catechetica nasce nel 1953 all'interno dell'Istituto Superiore di Pedagogia del Pontificio Ateneo Salesiano, allora con sede a Torino. Trasferito a Roma nel 1958, passa a denominarsi semplicemente Istituto di Catechetica, inserito nella Facoltà di Scienze dell'Educazione. Cfr. E. ALBERICH (a cura di), *A servizio della catechesi. L'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione. 50 anni di vita (1953-2003)*, Edizione extra commerciale, Roma 2004; U. MONTISCI – C. PASTORE, *Brevi cenni di storia dell'Istituto di Catechetica* e U. MONTISCI, *L'evoluzione della «Specializzazione in Catechetica» all'UPS*, entrambi i testi in ISTITUTO DI CATECHETICA, *Studiare catechetica oggi. La proposta dell'università Pontificia Salesiana*, a cura di J.L. Moral, LAS, Roma 2018, 173-187 e 215-284, rispettivamente.

⁴¹ Cfr. J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016, 51-61.

suto ci sembra “fededegno” [...]. Se, [per esempio], la testimonianza apostolica della risurrezione si giudicasse solamente secondo il modello profano delle affermazioni dei testimoni, dovrebbe essere respinta come poco “fededegna”». ⁴²

In tale prospettiva, infatti, la testimonianza viene presa in contrapposizione all’esperienza, come «una conoscenza che non raggiunge la stessa realtà, ma dipende dall’enunciato di un’altra realtà senza entrare in contatto diretto con l’esperienza e senza che le resti la possibilità di rendersi indipendenti dagli enunciati comunicati». ⁴³

Ma questo non significa né comporta squalificare o escludere la categoria della testimonianza, si tratta di combinarla con altre. A. Torres Queiruga – approfondendo le proposte di M. Blondel, K. Rahner e W. Pannenberg – è riuscito a superare i citati inconvenienti della testimonianza attraverso la categoria della *maieutica storica*. ⁴⁴

La rivelazione di Dio, dichiara quest’autore, non è un’appendice esterna, né un qualcosa di *miracoloso* “piovuto dal cielo”, né tanto meno un insieme di dettati provenienti da un “Essere onnipotente e imprevedibile”. Dio non s’impone, si dona, si offre e «vuole che tutti gli uomini siano salvi e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). Dio sta con noi, quindi, per “dare alla luce” la realtà più intima e profonda che già siamo grazie alla libera iniziativa dell’amore che ci ha creati e ci salva.

Ammirevolmente, la struttura di quest’offerta non ha niente a che vedere con un processo cieco o *soprannaturalistico*, ma con la stessa esperienza umana. Infatti, la rivelazione viene da Dio (*iniziativa*), allo stesso tempo che rimanda all’uomo e alla sua storia (*appropriazione*); ci arriva attraverso la parola (*realtà esterna*), e ci trasporta alla nostra identità più profonda (*realtà interna*); in definitiva, così come Socrate – mediante la parola e praticando l’arte della madre (*mieutikê*: levatrice) – aiutava a nascere quanto già stava dentro l’interlocutore, la parola esterna della Bibbia porta alla luce, mediante il processo di riconoscimento e appropriazione della fede, quanto di più autentico abita la nostra intimità per *grazia* di Dio. La qualificazione *storica*, da parte sua, pretende di mettere in rilievo due aspetti essenziali di questo tipo di maieutica: l’apertura alla libertà di Dio e l’accesso alla novità della storia. ⁴⁵

⁴² K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 355.

⁴³ K. RAHNER, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, («Schriften zur Theologie» IV), Benziger Verlag, Einsiedeln 1962, 23. Riflettendo sugli stessi testi, a ragione, A. Torres Queiruga conclude: «Non ringrazieremo mai abbastanza Rahner per queste riflessioni che, come poche, hanno contribuito a dare corpo esperienziale alla speculazione teologica, soprattutto la cattolica, così prevenuta a motivo della reazione antimodernista contro tutto quello che suonava a “esperienza”. La sua insistenza nel segnalare che la categoria di “testimonianza” (della Scrittura o della Tradizione), nel senso profano o giuridico indicato, è insufficiente a rendere conto dell’esperienza della fede, costituisce oggi un’acquisizione irrinunciabile» (TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 241).

⁴⁴ La categoria poggia su una base incontrovertibile: «Posta la nostra costituzione radicalmente corporea e intramondana, Dio può dire se stesso a noi soltanto in questa nostra realtà, nel nostro mondo. Di qui il carattere necessariamente *simbolico* di ogni rivelazione [...]: il significato divino si annuncia sempre dentro un significato mondano, che lo rende in certo modo trasparente ma senza mai identificarsi con esso, senza mai dominarlo né “definirlo”. Bisogna evitare a ogni costo ogni scherzo dell’immaginazione, che tende a rappresentarsi la rivelazione come una locuzione diretta e immediata di Dio, “da bocca a udito”, per così dire. [...] L’immaginazione può facilitare le cose solo in *apparenza*. Tende infatti, in realtà, ad annullare la rivelazione, riducendola a una voce tra le altre voci, a una causa tra le altre cause, a una “cosa”. Proprio perché Dio è differente – come trascendenza che non sta accanto ma che sostiene, come presenza che non interferisce ma rende possibile ogni altra presenza – può manifestarsi a noi nell’intera realtà e in ogni singola realtà” (TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell’uomo*, 179).

⁴⁵ Anche se non è il caso di entrare nei particolari, vale la pena citare le adeguate parole con le quali si esprime Torres Queiruga: «Due elementi risultano fondamentali [per capire tanto le differenze come il significato

Userò in questo senso il termine maieutica nell'ambito di una catechesi intesa fondamentalmente come educazione della/alla fede. Infatti, fede ed educazione rappresentano i nuclei portanti del lavoro dell'ICa, sviluppati in stretta relazione con i tre aspetti del concilio Vaticano II analizzati nel primo punto di queste pagine (1/ *Sensibilità storica e metodologia*; 2/ *Sensibilità culturale e dialogo*; 3/ *Catechesi e pastorale come nuova sensibilità dogmatica*) nella corrispondente triplice direzione della riflessione dell'Istituto: 1/ *Metodologia catechetica esperienziale ed ermeneutica*; 2/ *Orizzonte antropologico-culturale e teologico della catechetica e della catechesi*; 3/ *Educazione alla/della fede*. Infine, la rilettura della storia dell'ICa che faccio di seguito poggia su dati già pubblicati in due opere fondamentali – «Studiare catechetica oggi», «Al servizio della catechesi» –⁴⁶, già citate in precedenza, per cui farò delle annotazioni brevi e addirittura schematiche.

3.1. Metodologia catechetica esperienziale ed ermeneutica

L'ICa incomincia a farsi sentire nel contesto generale del rinnovamento della catechesi vissuto negli anni della preparazione e celebrazione del Concilio. La sensibilità storica e la nuova metodologia portati avanti dal Vaticano II incidono direttamente nel momento di dare vita e conferire forma all'Istituto. Tale vita e forma configurano un processo che sbocca nell'attuale metodologica esperienziale ed ermeneutica promossa dall'ICa.

La consapevolezza del particolare momento storico che vive la Chiesa fa orientare i passi iniziali degli studi di catechetica in una direzione predominantemente metodologica (il primo vero corso universitario organizzato dall'ICa nella Facoltà di Scienze dell'Educazione, a partire dall'anno accademico 1961-1962, porta il titolo di «Catechetica generale e speciale o Metodologia catechetica»); nella stessa linea si situano le prime ricerche intorno alla relazione tra educazione

della *maieutica storica*]: quello della parola esterna del mediatore (il *maieuta*); e quello del rinvio dell'uditore alla sua stessa realtà. Il mediatore, con la parola e col gesto, fa scoprire agli altri una realtà in cui si trovano già posti, una presenza che già li sta accompagnando: la verità che, a partire da Dio, già sono o stanno per essere. La parola esteriore è necessaria, perché senza di essa non avverrebbe la scoperta (*fides ex auditu*). Ma essa non rinvia a qualcosa di esterno al soggetto e alla sua situazione, ma al suo interno, mediante un processo di riconoscimento e di appropriazione. Grazie a Mosè, gli israeliti scoprono nell'Esodo una nuova presenza di Yahvé, che senza la sua parola resterebbe loro nascosta: ma la scoprono appunto perché essa è già lì, con loro, ad animare e dare impulso alla loro vita... (p. 127). *Le modifiche fondamentali della categoria vengono dal piano propriamente teologico...* Infatti, la qualifica «storica», che aggiungiamo al termine «maieutica», pretende di mettere in rilievo due cose: 1/ La libertà di Dio; 2/ La novità della storia. Appunto in ciò si ha una trasformazione radicale (una *Aufhebung*, o negazione e recupero a un livello più alto) del concetto socratico... (p. 129). È dunque possibile redimere la maieutica dal suo carattere socratico, astorico ed essenzialista, per recuperarla alla storia... A diversità di quella socratica, la maieutica storica postula una parola «necessaria». Da un lato, senza di essa la scoperta non sarebbe possibile; dall'altro, la sua presenza mediatrice, il «ritorno alla scrittura», continua a porsi come una necessità permanente (p. 131)» (TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, pagine citate nel testo; cfr. *Ibidem*, 111-157 e 467-482).

⁴⁶ Tutte e due le pubblicazioni sono state già citate: l'ultimo lavoro dell'ICa – *Studiare catechetica oggi. La proposta dell'Università Pontificia Salesiana* – e il libro scritto in occasione del cinquantenario della fondazione dell'Istituto – E. ALBERICH (a cura di), *Al servizio della catechesi. L'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione. 50 anni di vita (1953-2003)* –.

e catechetica o ai manuali didattici per l'insegnamento della religione.⁴⁷ Conforme annota J. Gevaert, difatti, l'ICA voleva avere sin dall'inizio sia «una dimensione storica» sia «una base fortemente metodologica e didattica».⁴⁸

La centralità della metodologica sarà pian piano ricollocata all'interno di un quadro scientifico più articolato e finirà per acquisire due connotazioni fondamentali: da un lato, un punto di partenza e di arrivo esperienziali;⁴⁹ dall'altro, un processo tipicamente ermeneutico.⁵⁰ Tutto ciò, comunque, radicato nel ripensamento teologico del Vaticano II.

Il corso postconciliare in Italia propizia un primo aggiornamento teologico in grado di giungere a un'interpretazione della riforma conciliare con un documento che sarà determinante per il futuro della pastorale e della catechesi: *Il rinnovamento della catechesi* (1970). Tra i preziosi contributi del *Documento di Base* al rinnovo della presentazione della fede spicca in particolare l'affermazione del modello dell'integrazione tra la fede e la vita, al cui sviluppo han contribuito diversi membri dell'ICA e dell'Università Pontificia Salesiana (G. Negri, G. Milanese, R. Giannatelli e R. Tonelli). Inoltre, con questo documento, i vescovi italiani si collocavano con decisione nella direzione indicata dalla *Dei verbum*, affermando che «Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie umane. Così egli si rivela Padre, Figlio, Spirito di amore; e si rivela supremamente nell'umanità di Gesù Cristo. Per questo, non è ardito affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio; bisogna amare l'uomo per amare Dio» (RdC, 122). In questa prospettiva, la riflessione dell'ICA all'interno del «Dipartimento di Pastorale Giovanile e Catechetica», da un lato, si concentrerà sull'educazione⁵¹ e, dall'altro, sul «principio Incarnazione» quale criterio normativo che ci consente di capire la fedeltà a Dio nella fedeltà all'uomo; così scrive Tonelli: «L'evento dell'Incarnazione rappresenta il criterio fondamentale di una rinnovata prassi [cristiana]».⁵²

⁴⁷ Cfr. MONTISCI, *L'evoluzione della «Specializzazione in Catechetica» all'UPS*, 218; J. GEVAERT (a cura di), *L'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione. 50 anni di vita al servizio della catechesi. Un dossier per conservare la memoria*, Edizione extra commerciale, Roma 2003, 13-16, 18-19. «Data la natura e il fine dell'Ateneo Salesiano, è necessario che le discipline riguardanti la catechetica abbiano a disposizione tutti i sussidi didattici necessari per un valido e fecondo insegnamento», si legge nei primi Statuti della futura Università Pontificia Salesiana (cfr. E. ALBERICH, *L'Istituto di Catechetica, un'istituzione salesiana nella FSE e nel cuore dell'UPS*, in IDEM (a cura di), *Al servizio della catechesi*, 6). Dietro tutto ciò che commentiamo sta il primo gruppo di professori che diedero davvero vita e forma all'ICA: L. Csonka, G. Negri e G. Groppo.

⁴⁸ In riferimento alla prima strutturazione dell'ICA e degli studi da esso promossi «si desidera una base seriamente teologica; una base pedagogica con attenzione alla psicologia della religione, una base fortemente metodologica e didattica; una dimensione storica con attenzione alla legislazione catechistica nella storia e nel presente» (GEVAERT (a cura di), *L'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione*, 10).

⁴⁹ Cfr. J. GEVAERT, *La dimensione esperienziale della catechesi*, Elledici, Leumann (TO) 1984.

⁵⁰ Cfr. J.L. MORAL, *Epistemologia e struttura curriculare della Catechetica all'UPS*; A. ROMANO, *Metodologia catechetica e progettazione catechistica*, tutte e due in ISTITUTO DI CATECHETICA, *Studiare catechetica oggi*, 9-33 e 35-56 rispettivamente.

⁵¹ Nei riguardi del tema, scrive U. Gianetto: «L'ICA ha collaborato ad alcune pubblicazioni importanti dell'Istituto Superiore di Pedagogia, quali [...] il terzo volume della terza edizione (1964) [dell'*Educare*]: *Educare. Sommario di Scienze pedagogiche*. Vol. 3. *Fondamenti psicologo-pedagogici della catechesi, Storia della catechesi, Problemi generali della catechesi, Catechesi evolutiva, differenziale*, che in quel periodo è stato manuale di catechetica tra i più qualificati e nuovi in Italia» (cfr. U. GIANETTO, *Vita dell'Istituto: ricerche e pubblicazioni*, in ALBERICH (a cura di), *A servizio della catechesi*, 27).

⁵² R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma 1996, 75; cfr. E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Elledici, Leumann (TO) 1992, 86 ss. («Gesù Cristo, parola incarnata di Dio, centro e vertice della rivelazione»).

Lo sviluppo metodologico, esperienziale ed ermeneutico, ha portato all'attuale epistemologia transdisciplinare e prassica con cui lavora l'ICa. Un'epistemologia ermeneutica, anzitutto, rivolta alla comprensione dell'esperienza di fede nelle comunità cristiane in un determinato ambito storico-culturale e attraverso i dati proporzionati dalle diverse discipline teologiche; la catechetica cerca poi di interpretare questi dati secondo criteri di educabilità e comunicabilità. In quest'ottica, anche un'epistemologia prassica: infatti, non si tratta semplicemente di un "comprendere-interpretare" teorici, ma orientati all'azione catechistica. È proprio la prassi della comunità cristiana, la catechesi soprattutto, a esigere il confronto con le scienze umane. In tale senso, oggi è ormai acquisito anche dal Magistero (cfr. DGC, 242) che la catechetica si qualifica per il suo rapporto ineludibile con queste scienze e, più specificamente, con le scienze dell'educazione e con le scienze della comunicazione. La catechesi deve essere intesa in funzione della maturazione umana e cristiana di ogni persona, ossia, della riuscita totale dell'essere umano; non è possibile perciò restringerla a un mero "ambito religioso dell'esperienza", ma deve abbracciare la totalità del progetto vitale di ciascuno e, di conseguenza, configurarsi come un vero e proprio processo permanente di umanizzazione. Di conseguenza, si tratta di un'epistemologia transdisciplinare nella quale diverse discipline scientifiche si confrontano e dialogano attorno alla questione centrale della "comunicazione-maturazione" della fede nella comunità cristiana; tale pluralità di scienze si trasforma in una nuova disciplina autonoma, cioè, la catechetica.⁵³

Dall'altro canto, l'ICa ha anche approfondito lo studio della progettazione catechistica che oggi implica l'approfondimento delle discipline sociali dell'organizzazione e, soprattutto, un modo di procedere partecipativo e contestualizzato. Tutto ciò comporta il protagonismo progettuale sia della comunità che dell'esperienza: la centralità della comunità è indispensabile per il suo radicamento al contesto vitale, così come tale protagonismo implica fare proposte, *facendo fare esperienza*.⁵⁴

3.2. Catechetica e catechesi: orizzonte antropologico-culturale e teologica

Se la sensibilità storica vincolata al Vaticano II segnò la riflessione metodologica dell'ICa, altrettanto accade con la sensibilità culturale del Concilio nei riguardi dello studio delle questioni sull'inculturazione della catechesi da parte dell'Istituto.

L'inculturazione è uno dei nodi gordiani della catechetica e della catechesi postconciliari e, in qualche modo, non vogliamo ancora pensare la crisi pastorale come crisi di inculturazione. Risulta più comodo mantenere teologie e antropologie orientate a difendere e trasmettere la dottrina piuttosto che situarsi con tutte le conseguenze nell'attuale orizzonte antropologico-cultura e teologico, sperimentando forme di nuova acculturazione e presentazione del messaggio cristiano.⁵⁵

Il lavoro dell'ICa in questo terreno si unisce inizialmente all'impresa di confezionare una specie di grande *manuale di catechetica* «accuratamente pianificato e facilmente utilizzabile nei diversi contesti di formazione dei catechisti e degli insegnanti di religione. Si tratta della collana

⁵³ Cfr. MORAL, *Epistemologia e struttura curriculare della Catechetica all'UPS*, 9-33. Per quanto riguarda l'evoluzione dell'epistemologia nell'ICa, fino ad arrivare questa configurazione: cfr. MONTISCI, *L'evoluzione della «Specializzazione in Catechetica» all'UPS*, 215-284.

⁵⁴ Cfr. ROMANO, *Metodologia catechetica e progettazione catechistica*, 35-56.

⁵⁵ Cfr. L'articolo di L. Meddi in questo stesso numero della rivista.

«Quaderni di pedagogia catechistica, in 16 voll., pubblicati... tra il 1970 e il 1977».⁵⁶ Seguiranno poi studi più specifici sul rapporto tra la catechesi e le grandi correnti culturali – così come l'introduzione dell'antropologia catechetica nei corsi universitari –⁵⁷ e sulla catechesi e didattica bibliche.⁵⁸ Infine, «verso la seconda metà degli anni '70 ci si rendeva conto che una autentica situazione missionaria era ormai presente nell'Europa occidentale e condizionava fortemente l'impostazione tradizionale della catechesi»;⁵⁹ cosicché, da un lato, si apre la riflessione sulla catechesi missionaria e il catecumenato;⁶⁰ dall'altro, si potenzia la ricerca nell'ambito dei «moderni mezzi audiovisivi».⁶¹

Saranno le collane «Catechesi e cultura oggi» e «Pedagogia religiosa», insieme al *Dizionario di Catechetica*, a culminare la prima fase della riflessione dell'ICa sull'inculturazione.⁶² Nel frattempo però ci si accorge del bisogno di aprire una nuova fase analitica che prenda atto del cambio di paradigma antropologico-culturale. Viviamo, difatti, una mutazione culturale senza precedenti, un momento di trasformazione radicale e, indubbiamente, più che un'epoca di cambiamenti, il nostro è un tempo di «cambio epocale». Di conseguenza, ci troviamo con un nuovo modello esplicativo generale o *paradigma*: la modernità introduce un processo irreversibile le cui ancora sono fissate nell'autonomia della realtà mondana, nella radicalità storica dell'essere umano, in una razionalità antropocentrica che si distende liberamente e creativamente (con non poche sconfitte e problemi, ma anche con tante soluzioni e conquiste!) e, infine, nei corsi di democratizzazione, secolarizzazione e laicizzazione. Infatti, l'evoluzione storica dell'umanità – in particolare negli ultimi tre secoli – e le profonde trasformazioni introdotte tanto dalle scienze empiriche come dalle moderne scienze dell'uomo, non solo prospettano un universo simbolico

⁵⁶ GIANETTO, *Vita dell'Istituto: ricerche e pubblicazioni*, 30. I quaderni si strutturano in tre sezioni (teologica, antropologica e metodologica) e nella loro redazione partecipano tutti i membri dell'ICa (E. Alberich, G. Groppo, J. Gevaert, C. Bissoli, U. Gianetto, R. Giannatelli, G. Negri).

⁵⁷ Cfr. J. GEVAERT, *Esperienza umana e annuncio cristiano: presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo di oggi*, Elledici, Leumann (TO) 1975; IDEM., *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Elledici, Leumann (TO) 1993.

⁵⁸ «Quanto alla catechesi biblica, essa era relativamente nuova per l'Italia e la didattica biblica era quasi totalmente sconosciuta» (GIANETTO, *Vita dell'Istituto: ricerche e pubblicazioni*, 33). Cfr. C. BISSOLI, *Guida a la lettura della Bibbia. Lezioni di aggiornamento per catechisti sull'Antico e Nuovo Testamento*, Elledici, Leumann (TO) 1973; IDEM., *La Bibbia nella catechesi. Problemi e orientamenti*, Elledici, Leumann (TO) 1973.

⁵⁹ GIANETTO, *Vita dell'Istituto: ricerche e pubblicazioni*, 33.

⁶⁰ Cfr. J. GEVAERT, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechistici*, Elledici, Leumann (TO) 1990; IDEM., *La proposta del Vangelo a chi non conosce il Cristo. Finalità, destinatari, contenuti, modalità di presenza*, Elledici, Leumann (TO) 2001.

⁶¹ «Da tempo era aumentata nella prassi catechistica la fiducia nel potenziale didattico dei moderni mezzi audiovisivi. [...] Il tentativo di approfondire teoricamente e metodologicamente il settore si era rivelato oltremodo faticoso» (GIANETTO, *Vita dell'Istituto: ricerche e pubblicazioni*, 34); tuttavia R. Giannatelli e F. Lever apriranno la strada dello studio del rapporto tra «comunicazione, mass media e catechesi».

⁶² Insieme agli studi fondamentali di catechetica, le collane contengono anche i testi sull'insegnamento della religione e sulla catechesi a persone con alcuna disabilità. Cfr. ISTITUTO DI CATECHETICA, *Dizionario di catechetica*, a cura di J. Gevaert, Elledici, Leumann (TO) 1986; E. ALBERICH – A. BINZ, *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'età adulta*, Elledici, Leumann (TO) 1993; Z. TRENTI, *Educare alla fede. Saggio di pedagogia religiosa*, Elledici, Leumann (TO) 2001; G. MORANTE, *Una presenza accanto. Orientamenti e indicazione per la pastorale e la catechesi con persone in situazione di handicap in parrocchia*, Elledici, Leumann (TO) 2001; ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*; R. TONELLI, *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Elledici, Leumann (TO) 2002; ISTITUTO DI CATECHETICA, *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, a cura di E. Alberich e U. Gianetto, Elledici, Leumann (TO) 2002; Z. TRENTI, *La fede dei giovani. Linee di un progetto di maturazione alla fede dei giovani*, Elledici, Leumann (TO) 2003.

diverso da quello che servì per formulare la fede e giustificare l'esperienza cristiana, ma soprattutto introducono un inedito paradigma o prototipo interpretativo per comprendere la vita umana, un'autentica rivoluzione nei modi di sentire, pensare, valorizzare e agire.⁶³

Sebbene queste riflessioni risultano culturalmente ovvie – e, in genere, siano già entrate nella teologia –, non succede lo stesso con la catechesi nell'ambito delle comunità ecclesiali. In parte, per ovvie ragioni legate alla complessità di un'evoluzione che ha rimosso strutture mentali e immaginative ancestrali; ma anche perché non si vogliono perdere certezze e sicurezze che ci fanno comodo. Sicuramente, si deve procedere con cautela, giacché è in gioco l'esperienza di tante persone la cui “immaginazione religiosa” non ammette con facilità alterazioni importanti nella sua struttura. Tuttavia, non possiamo fare a meno del nuovo stato di coscienza degli uomini e delle donne del nostro tempo pena il rischio di essere tagliati fuori dalla vita e dalla cultura contemporanea.

L'esperienza cristiana, la sua narrazione o le formule della fede nascono all'interno di un *orizzonte culturale statico*. Una concezione astratta ed essenzialista della realtà dove tutto era fissato fin dall'inizio, dove pure il movimento era già determinato e non ammetteva deviazioni. Sotto questa prospettiva, la creazione e la storia umana erano pensate perfette e complete; in quanto il male e le imperfezioni si ritenevano conseguenze negative posteriori (il peccato!) o causate da interventi di agenti perversi (il demonio!). Per una cultura così, ogni novità desta sospetti: la perfezione dell'uomo sta al principio (il paradiso!) e ciò che conta è il ritorno a quelle origini o la restaurazione del passato (la redenzione!).

La modernità ci introdusse in una *visione dinamica*: la perfezione non sta più negli inizi, ma alla fine del cammino evolutivo, e per conoscerla non bisogna tanto volgere lo sguardo indietro quanto guardare in avanti, proiettarsi verso il futuro. Per una visione di questo tipo, il tempo e la storia acquisiscono una valenza straordinaria: più che il luogo dove accadono le cose, configurano la struttura profonda di quanto accade, l'intima realtà dello stesso essere umano.

In definitiva, l'ICa si muove adesso in questo contesto; i primi elementi della nuova fase di riflessione si sono concentrati intorno al “pluralismo, l'interculturalità e la catechetica”, “la catechesi dei giovani e i new media” (nel contesto del cambio di paradigma antropologico-culturale) e il “futuro della catechetica”.⁶⁴

È necessario inserire la riflessione catechetica in una giusta e serena valutazione della cultura pluralista in cui ci troviamo. Qui dobbiamo situare l'inculturazione del messaggio cristiano: un processo reciproco di dare e ricevere, oppure di consegnare e di accogliere, dove il Vangelo si converte in una forma di ispirazione creatrice per una determinata cultura e quest'ultima compie una funzione di criterio ermeneutico nel riguardo della fede. Vale a dire, il messaggio cristiano deve essere interpretato permanentemente: il suo significato non è stato fissato una volta per tutte, ma continua a rivelarsi e realizzarsi attraverso vie inedite.

⁶³ Cfr. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo*, 130-172 e 212 ss.; IDEM, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 12-106.

⁶⁴ Cfr. ISTITUTO DI CATECHETICA, *La catechesi dei giovani e i new media nel contesto del cambio di paradigma antropologico-culturale*, a cura di C. Pastore e A. Romano, Elledici, Torino 215. Dall'altro canto, nel già citato *Studiare catechetica oggi*, si presentano sia questi ultimi passi della storia dell'ICa (cfr. U. MONTISCI – C. PASTORE, *Brevi cenni di storia dell'Istituto di Catechetica*, 176-187) sia soprattutto la tematica riguardante il “futuro della catechetica” (cfr. A. ROMANO, *Comunicazione e catechetica*; J.L. MORAL, *Pluralismo interculturalità e catechetica*; L. MEDDI, *Futuro della catechetica. Il compito e i compiti. Approccio fondamentale*: tutte e tre gli articoli in ISTITUTO DI CATECHETICA, *Studiare catechetica oggi*, 83-105; 107-134; 135-170, rispettivamente).

Se l'inculturazione ha questo duplice senso, si capisce allora che si tratta di un qualcosa di più profondo di un semplice adattamento del linguaggio, ossia di un processo che invita ad una vera riformulazione della fede a partire dall'identità della cultura nella quale si incarna, a partire dai suoi valori, dalla sua razionalità e dalle sue strutture simboliche. Ciò non significa rinunciare né all'universalità del cristianesimo né alla tradizione ecclesiale; fermo restando però che qualsiasi diversificazione e rinnovazione della fede deve poggiare sull'affermazione dell'eredità biblica. Ad ogni modo, il mistero dell'Incarnazione è il mistero dell'umanizzazione di Dio: non solo dà forma alla meravigliosa fede che il Padre ha in noi e manifesta l'assunzione dell'umano da parte sua, ma addirittura dichiara che nell'umano e a partire dall'umano è possibile raggiungere il divino. Il dato più significativo e paradossale è che questo modo di arrivare a Dio non richiede di fuggire, *uscire* o elevarsi al di sopra dell'umano, tutto il contrario: conoscere Dio e *raggiungerLo* non suppone un'uscita dalla nostra realtà, ma piuttosto la realizzazione più profonda della propria umanità.

Affiora così una conclusione straordinaria: l'incontro con Dio, reso possibile dal fatto che Egli per primo si è incontrato con l'essere umano, diventa l'umanizzazione dell'uomo. Salvezza ed umanizzazione piena si danno la mano, vengono ad essere la doppia faccia della stessa moneta che ci è stata distribuita gratuitamente.⁶⁵

3.3. Educazione alla/della fede

Ho indicato che il contributo più specifico del Vaticano II, per quanto riguarda la catechetica (nonostante non parlasse esplicitamente del tema), si può riassumere nel vivere e pensare la "rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo": ecco la rotta del cammino catechetico e catechistico postconciliare. Ed è proprio in questo aspetto dove troviamo il lavoro più specifico e originale dell'ICA: la definizione essenziale della catechesi come "educazione della/alla fede".

Lo si dica con le parole che seguono o con altre, il concilio Vaticano II ha voluto introdurre la pastorale e la catechesi o, in genere, la vita dei cristiani come "nuova sensibilità dogmatica": non è possibile separare la fede e la vita, l'identità della fede cristiana dalla crescita delle persone, così come neanche dall'orizzonte culturale dove si sviluppano. In questa prospettiva, forse la questione decisiva della catechetica si gioca nel riconoscere o meno che l'educazione della fede cristiana va intimamente connessa alla maturazione umana. L'Istituto ha confermato lungo tutta la sua storia la possibilità di capire la fedeltà a Dio nella fedeltà all'uomo. Questo rapporto di fedeltà, come ho già detto, viene riconosciuto ufficialmente nel *Documento di Base* e codificato come "modello dell'integrazione tra la fede e la vita". I più recenti *Orientamenti Pastoral*⁶⁶ hanno avuto il coraggio di riaprire la riflessione sulla questione educativa e, in particolare, di analizzare la crisi catechetico-pastorale del punto di vista educativo.

Appena dieci anni dopo la chiusura del Concilio, Paolo VI scrisse: «La rottura fra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca» (EN, 20). Purtroppo, in non pochi casi, l'affermazione servì per colpevolizzare la cultura di fronte alla fede, ma in realtà si deve parlare di un dramma giacché tutte e due sono perdenti: dalla mancanza di dialogo, esce perdente la fede e di conseguenza oggi risulta più difficile credere perché la fede non ha "strutture di plausibilità" su cui poggiare; esce ugualmente perdente la cultura perché il nostro tempo ha bisogno

⁶⁵ Cfr. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret*, 30-94 e 202-262.

⁶⁶ Cfr. CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, 4 ottobre 2010, in «Notiziario CEI» 44 (2010) 7, 241-302.

di quel “supplemento di anima” che reclamava H. Bergson. A nessuno sfugge, da un lato, che quando sembra impossibile conciliare la propria fede con la cultura, prima o dopo, risulta normale mettere in dubbio la verità delle credenze, sebbene sia soltanto perché risultano strane alla vita quotidiana; dall’altro, che la cultura moderna rischia di fare un «mondo senza tetto, senza casa».⁶⁷

Davanti alla rottura tra Vangelo e cultura, sembra ancora più necessario situare la riflessione catechetica e l’azione catechistica nella direzione dell’unione fede-vita. Tale unione ci obbliga ugualmente a pensare la catechesi a partire dalla “relazione educazione-fede” o, meglio ancora, a partire dalla mutua implicazione fra le due: maturare come persone e crescere come cristiani si implicano vicendevolmente, perché il “fatto educativo” contiene la possibilità dell’esperienza cristiana, come quest’ultima comporta la maturazione che cerca la educazione. Così le scienze dell’educazione e la saggezza della fede si fecondano vicendevolmente in un rapporto dialogico permanente.⁶⁸

Mi sono azzardato a titolare questo punto 3 «L’ICA e la trasformazione maieutica dell’educazione alla fede» perché, in qualche modo, è questa l’attuale prospettiva del lavoro dell’Istituto nei riguardi della relazione tra educazione e fede. Mi spiego.

Così com’è possibile riferirci al radicamento umano della rivelazione e addirittura al “cammino maieutico-storico ed educativo” attraverso il quale Dio si manifesta all’uomo, allo stesso modo dobbiamo affermare che la fede si inserisce nei dinamismi della maturazione umana. Una volta compresa la rivelazione anche come maieutica, non c’è bisogno di esplicitare più di tanto come questa categoria consente un ulteriore *passaggio* da cui non si può prescindere se vogliamo educare la/alla fede: quello cioè che ci porta dalla maieutica storica – categoria usata insieme alla testimonianza per identificare la rivelazione cristiana – alla *maieutica educativa*. Gli itinerari educativa della catechesi, in fondo, non consistono tanto nell’introdurre un qualcosa dall’esterno all’interno della vita delle persone, bensì nell’aiutarle a «rendersi conto», a *dare alla luce la loro intimità più radicale* abitata da Dio, a *partorire* la consapevolezza della loro missione come membri della Chiesa, a sviluppare le potenzialità e capacità che portano dentro loro stessi.

Si tratta quindi della riorganizzazione di ogni personalità «attorno a Gesù Cristo e al suo messaggio, testimoniato nella comunità ecclesiale attuale».⁶⁹ Una catechesi in questa prospettiva maieutica procede non tanto dal compito di trasmissione o comunicazione del messaggio, ma piuttosto dal compito legato alle relazioni educative, all’accompagnamento del credente. Se la catechesi ha progressivamente perseguito l’ideale di garantire l’annuncio del messaggio, ma soprattutto di favorire e accompagnare la risposta della fede perché sia orientamento della vita, è proprio in questa prospettiva che si colloca il lavoro dell’ICA.

Sostenere la risposta implica sostenere la persona a svolgere il compito prefisso e a essere perseverante nella vocazione battesimale; a livello biografico questo significa che il ragazzo, il giovane, l’adulto, la coppia, le istituzioni sono condotte ad analizzare la propria soggettività rileggendola con l’esperienza di Gesù di Nazaret. Inoltre, il cambio epocale che viviamo ci orienta a percepire «un’analogia fra la nostra situazione culturale ed ecclesiale e la “Chiesa nascente”; [e tale concetto, infatti,] può anche riguardare la Chiesa attuale, proprio nella modalità di una genesi permanente. In una prospettiva contemporanea, l’idea di una genesi permanente della

⁶⁷ Cfr. P. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Penguin, Harmondsworth, 1974; P. BERGER, *Lo smarrimento dell’uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

⁶⁸ Cf. G. GROPPA, *Teologia dell’educazione*, LAS, Roma 1991, 303-335.

⁶⁹ TONELLI, *Per la vita e la speranza*, 109s.

Chiesa può appoggiarsi sulla genesi stessa della fede». ⁷⁰ La comunità va premessa alla catechesi e non pensata solo come rappresentazione o finalità della catechesi stessa; tuttavia la catechesi genera (ecclesiogenesi) la/alla Chiesa e perciò ha bisogno che il catecumeno non sia solo ospitato nella comunità. ⁷¹

moral@unisal.it ■

⁷⁰ CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (vol. I), EDB, Bologna 2009, 148s.

⁷¹ L. MEDDI – U. MONTISCI – J.L. MORAL – A. ROMANO, *Comunità cristiana e sistema educativo ecclesiale: catechetica, teologia, educazione e comunicazione*, in ISTITUTO DI CATECHETICA, *Studiare catechetica oggi*, 57-79; L. MEDDI, *Futuro della catechetica*, 135-170.