

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Enrico Brancozzi, Daniele Cogoni, Viviana De Marco, Mario Florio, Giovanni Frausini, Francesco Giacchetta, Massimo Regini, Giordano Trapasso (docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), Studio Teologico Accademico di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Antonio Nepi (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Antonio Sabetta (Italia), ISSR *Ecclesia Mater*, Pontificia Università Lateranense.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR A. Marvelli Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR A. Marvelli di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE

49

Verso il “Sinodo dei giovani”.
Dall’infanzia alla giovinezza tra fede e liturgia

ANNO XXVII / 2018 - N. 1

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago, 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago, 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2018".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2018".

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIALE

L'attualità dell'interesse pastorale della Chiesa ha come suo fulcro, in questo anno 2018, il "Sinodo sui Giovani", che vuole essere anche un sinodo "dei" giovani e "per" i giovani.

L'Istituto Teologico Marchigiano e l'ISSR marchigiano "Redemptoris Mater", che operano nella formazione dei seminaristi, dei giovani sacerdoti, degli insegnanti di religione come pure dei laici particolarmente sensibili alle tematiche teologiche e religiose, non potevano non dare particolare rilievo a questo evento, dedicandovi le riflessioni dell'intera annata della rivista "Sacramentaria & Scienze religiose".

Al presente volume ne seguirà dunque un secondo, che ne proseguirà la riflessione e la specifica finalità di "servizio teologico" offerto alla Chiesa.

I vari contributi proposti chiamano in causa la consapevolezza che qualsiasi prassi pastorale rivolta ai giovani non può prescindere dall'*habitat* originario in cui ha vita e si matura per loro l'esperienza della fede, intesa non solo come *auditus fidei* e *intellectus fidei*, ma anche come *agere fidei*.

Detto in altri termini, qualsiasi approccio della comunità cristiana ai giovani richiede la sapiente trasmissione della ricchezza scaturente dai tre ambiti fondamentali della liturgia, della catechesi e dell'educazione religiosa intesa nel senso più ampio di promozione umana.

Ogni processo pastorale orientato alla scoperta o alla riscoperta della bellezza delle fede cristiana non può infatti prescindere da un annuncio del Vangelo che riverbera nella triplice forma ecclesiale della *lex orandi*, della *lex credendi* e della *lex vivendi*, una "trinità" di *lex* che rimanda alle modalità con cui la Rivelazione del Dio Uno e Trino è perennemente accolta e vissuta nella comunità dei credenti.

Viene da sé che la sola catechesi o la sola educazione non possono assurgere a uniche proposte ecclesiali in ordine alla rivitalizzazione della pastorale giovanile; esse infatti necessitano di essere ancorate alla "sorgente celebrativa" da cui emerge in maniera eminente l'esperienza del contatto diretto dei giovani con Dio Trinità e con la Chiesa. In ciò risiede anche l'effettiva possibilità della realizzazione umana dei giovani come "arte del buon vivere", dal momento che, come amava sottolineare don Divo Barsotti, la liturgia è la vera arte dove si condensa la cristianità:

Nella teologia il cristianesimo possiede la sua dottrina, ma nel culto liturgico il cristianesimo possiede se stesso. La Chiesa non potrebbe mai identificarsi con la sua teologia, ma si indentifica con la sua liturgia, perché nel culto ella possiede la sua dottrina e la sua vita, tutta la sua dottrina e tutta la sua vita. Di fatto l'insegnamento teologico non ha altro oggetto che far conoscere il mistero del culto¹.

I giovani, oggi più che mai, hanno l'esigenza non solo di comprendere Dio, ma anche, e forse più intensamente, di percepire la Sua vicinanza, di sperimentare la bellezza dell'incontro con Lui, come pure di comprendere in che modo Egli può trovare spazio in un'esistenza letta alla luce di un progetto interessante e di una virtualità autentica.

A fronte di un passato in cui la pastorale giovanile è stata prevalentemente catechetica e in cui si dava per acquisita la centralità degli aspetti liturgici ed etici dell'identità cristiana, il Concilio Vaticano II ha avuto il coraggio di mettere in evidenza la grande domanda sull'effettiva capacità comunicativa della Chiesa nel mondo contemporaneo, ponendo le basi all'emergere di una questione che allo stato attuale tocca proprio il rapporto con le nuove generazioni.

La questione potrebbe essere forse tradotta nel modo seguente: "La proposta pastorale rivolta ai ragazzi e ai giovani di oggi, chiamata ad essere gravida della possibilità dell'incontro con il Dio di Gesù Cristo, quanto è in grado di *sostenere tale incontro?*" E ancora: "In che modo la *comprensione* e l'*esperienza* della fede suscitata dall'incontro si coniuga a sua volta con la *maturazione umana* dei giovani?"

L'auspicio è che il "Sinodo sui giovani", ormai alle porte, possa pervenire ad una sintesi armoniosa, portando a maturazione l'attenzione della Chiesa verso le nuove generazioni; attenzione caratterizzata da una prospettiva non limitata alla sola catechesi, ma protesa alla riscoperta della peculiarità di quell'esperienza liturgica di cui i giovani manifestano un profondo bisogno. Di questo ultimo aspetto si ha una riprova nella singolare ed eccezionale esperienza delle liturgie delle giornate mondiali dei giovani, dove a migliaia sperimentano in maniera entusiastica la bellezza di una condivisione celebrativa che ha il tratto non solo dell'universalità della fede ma anche e soprattutto dell'incontro con il Mistero, sebbene non possano essere tali celebrazioni la forma ordinaria dell'esperienza ecclesiale giovanile.

¹ D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, Libreria Fiorentina, Firenze 1951, pp. 7-8.

Se non vi è dubbio che la pastorale giovanile debba curare la consapevolezza intellettuale della fede, unendola chiaramente ad un serio percorso spirituale, è anche vero che non si dà maturazione cristiana autentica se non aiutando i giovani a riscoprire e percorrere la strada maestra dell'esperienza liturgica e sacramentale.

In tal senso i quattro contributi offerti nella sezione "Sacramentaria" desiderano condurre a riconsiderare anzitutto l'importanza dell'*actuosa participatio* dei bambini, dei ragazzi e dei giovani alla liturgia, luogo dell'effettiva partecipazione alla grazia salvifica donata dal Padre nel Cristo e nello Spirito Santo; luogo di primaria accoglienza ma anche di più autentica iniziazione alla fede ecclesiale, che solo in quanto celebrata si manifesta in tutta la sua forza e bellezza; solo in quanto celebrata in seno alla comunità credente si attua come incontro reale, sottratto ai limiti e ai pericoli delle riduzioni soggettivistiche o di un attivismo pastorale sterile in quanto separato dalla fonte e dall'apice (*fons et culmen*) di tutta la vita ecclesiale.

Gli altri contributi che si susseguono nella sezione "Scienze religiose" arricchiscono su più fronti la riflessione teologica e sacramentale della prima sezione, alternando approcci di carattere pastorale, pedagogico, liturgico e biblico; tutti questi rimandano indistintamente al tema centrale della fede trinitaria e anche, per certi versi, alla bellezza della sua comunicazione non solo ai bambini, ai ragazzi e ai giovani, ma a tutta la comunità credente, che si educa alla fede radicandosi sempre più nella parola, nella liturgia e nell'arte, incontrate nella vivida esperienza del dialogo interpersonale ed educativo, nonché della fraternità.

Sulla base dei contributi complementari di queste due sezioni si vuole rivalutare l'importanza della riflessione teologica e del suo servizio alla Chiesa, particolarmente attenta alle famiglie e ai giovani, aspetti ripresi dalla prolusione di Mons. Nunzio Galantino all'apertura dell'anno accademico dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'ISSR di Ancona, avvenuta l'8 Novembre 2017 e riportata nella sezione "Eventi".

Corona il presente fascicolo una raccolta di recensioni relative sia all'ambito liturgico sacramentale, a cui si è data particolare attenzione, sia al più vasto orizzonte della ricerca teologica e interdisciplinare.

In ultimo si offre ai lettori il testo dello *Statuto* della rivista.

DANIELE COGONI
Direttore e responsabile scientifico



EDITORIAL

This year, Church pastoral interest is focusing on the topicality of the 2018 Synod on Youth, which also aims to be a synod “of” and “for” youth.

The Theological Institute of Marche and the “Redemptoris Mater” Institute of Religious Sciences of Marche operate in the training of seminarians, young priests, religion teachers and laypeople particularly sensitive to theological and religious issues: for this reason they chose to place particular emphasis on this event by dedicating it the contributions collected in the issues published during 2018.

The present volume will be thus followed by a second one which will further illustrate the reflection upon the topic and the “theological service” offered to the Church.

Any pastoral practice addressed to young people cannot prescind from its original and development environment. Here youth can experience faith understood not only as *auditus fidei* and *intellectus fidei*, but also as *agere fidei*. The awareness of such condition is the line of thought traceable in the contributions hereby proposed.

In other words, any youth-oriented approach actuated by Christian community should wisely convey the wealth sprung from the three fundamental areas of liturgy, from catechesis and from religious education broadly understood as promotion of the human being.

In fact, any pastoral activity devoted to the discovery or rediscovery of beauty in Christian faith cannot be detached from a Gospel message resonating in the ecclesial forms of *lex orandi*, *lex credendi* and *lex vivendi*. Such “trinity” recalls how the Revelation of the Triune God is perpetually welcomed and experienced in the worshipping community.

It inevitably follows that the sole catechesis or education cannot be elevated to unique ecclesial proposals aiming at revitalising youth pastoral care. It is necessary to anchored them in the “celebratory source” from which a direct contact with the Triune God and the Church emerges. In this lies also the effective possibility of human realisation for young people in terms of “the art of good living”. As father Divo Barsotti highlighted, liturgy is the real art in which Christianity condenses:

Christian doctrine resides in theology but Christian essence resides in the liturgical worship. The Church would identify itself with liturgy rather

than theology, as it cherish all its doctrine and all its life in worship. In fact, the object of theological teaching is nothing else than unfolding the mystery of worship¹.

Today, more than ever, young people need to comprehend God and, maybe even more intensively, perceive His proximity, experience the beauty of the encounter with Him and understand how He can be present in one's life in the light of an interesting project and an authentic virtuosity.

Differently from a former youth pastoral care predominantly based on catechesis and which acknowledged the centrality of liturgy and ethics as main aspects of Christian identity, the Second Vatican Council has courageously questioned the effectiveness of the communicative ability of the Church in the contemporary world, paving the way to the important issue that presently concerns the relationship with new generations.

Such issue could be translated as follows: "The pastoral proposal currently addressed to children and young people needs to be abundant with possibilities of the encounter with Jesus Christ's God. How can this proposal *support such encounter*? And then: "How does *comprehension* and *experience* of faith derived from such encounter combine with the *human growth* of young people?"

Our hope is that the coming "Synod on Youth" could bring the Church's attention to new generations and reach a harmonious solution not limited to the sole catechesis, but also extended to a rediscovery of liturgical experience in order to fulfil young people's needs. As a proof, we can mention the exceptional liturgical experiences of the World Youth Day, where thousands of people enthusiastically participate in the beauty of a shared celebration, immersed in a universal context of faith and encounter with the Mystery. On the other hand, these celebrations cannot be acknowledged as ordinary forms of youth ecclesial experience.

If youth pastoral care is undoubtedly devoted to nourish the intellectual awareness of faith through a precise and serious spiritual path, it is also true that young people can attain an authentic Christian growth only by following the main path of liturgical and sacramental experience.

¹ Original Italian quote from D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, Libreria Fiorentina, Florence 1951, pp. 7-8, translated by D. Carlacchiani.

In accordance with these considerations, the four contributions collected in the “Sacramentaria” section are willing to reconsider the importance of the *actuosa participatio* of children and young people during the liturgy. This latter represents a place of effective participation in the saving grace given by God through Christ and the Holy Spirit, a place of welcome and authentic initiation to Christian faith. Liturgy manifests all its power and beauty only when celebrated. It becomes real encounter with God only when celebrated by a worshipping community, far from the limits of subjectivist reductions or the danger of a sterile pastoral activism detached from the *fons et culmen* of ecclesial life.

The contributions collected in the “Scienze Religiose” section support on multiple fields the theological and sacramental reflection presented in the first section, alternating pastoral, pedagogic, liturgical and biblical approaches. All indistinctly refer to the central topic of Trinitarian faith, to the beauty of communication with children, young people and the whole worshipping community.

With the collateral contributions of the two sections, this issue is willing to reassess the importance of theological thought and its relationship with the Church. Such aspect has been discussed by Mons. Nunzio Galatino in his speech (reported in the “Eventi” section) for the academic year opening ceremony at the Theological Institute of Marche and the Institute of Religious Sciences of Ancona.

The last section of the issue is dedicated to a collection of reviews concerning both the liturgical-sacramental sphere and research in the fields of theology and interdisciplinarity.

At last, we offer the magazine *Statute* text to readers.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager



SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



**BAMBINI, RAGAZZI, GIOVANI E LITURGIA.
DALLE CHITARRE AL SALTERIO E VICEVERSA.
DALLE TERAPIE OCCUPAZIONALI
ALL'ACTUOSA PARTICIPATIO**

Giovanni Frausini*

Premessa

Il prossimo ottobre si celebrerà il Sinodo dei Vescovi sul tema “I giovani, la fede e il discernimento vocazionale”. Intenzione del papa è quella di mettere al centro della riflessione di tutta la Chiesa il mondo dei giovani; nella lettera per la presentazione del documento preparatorio al Sinodo diceva loro: «Anche a voi Gesù rivolge il suo sguardo e vi invita ad andare presso di lui. Carissimi giovani, avete incontrato questo sguardo? Avete udito questa voce?»¹. È evidente che questo sarà possibile anche attraverso un nuovo e fecondo rapporto tra giovani e liturgia.

Il mio contributo vorrebbe aprire uno spiraglio per questo incontro. “Mi scusi, padre, si possono suonare le chitarre in chiesa?”. L'espressione *si può, non si può* è molto frequente quando si affrontano questioni liturgiche sia da parte di chi vuole essere ossequiente alla norma, sia da parte di chi, forse, prova una certa soddisfazione nel metterla da parte. Ma questa domanda, pur legittima, è retaggio di un passato dove il *ritus servandus* era la preoccupazione fondamentale.

Nei manuali di liturgia in uso nei seminari prima del 1948 (data di pubblicazione della *Mediator Dei*) la liturgia era pensata nella stessa prospettiva di tutte le religioni, nate perché l'uomo potesse compiere l'*atto di culto*, «con il quale l'uomo per dovere naturale, riconosce e professa la propria sudditanza e quella di tutte le cose a Dio, come unico principio, nonché la necessaria relazione dell'uomo e delle cose tutte alla

* Professore ordinario di teologia sacramentaria e liturgia presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2017/documents/papa-francesco2017-113_lettera-giovani-doc-sinodo.html (consultato il 25 novembre 2017).

Divinità, come ad ultimo fine»². La Liturgia, in questa logica è allora «il complesso degli atti esterni (parole, azioni e cose) con i quali la Chiesa Cattolica, per mezzo dei suoi legittimi ministri, secondo norme autentiche da essa stabilite tributa a Dio il culto dovutogli»³. Non è un caso che il testo citi il *Codice di Diritto Canonico*⁴, pubblicato nel 1917, perché la preoccupazione fondamentale dei *legittimi ministri*, unici ad essere deputati al culto, era quella di rispettare rigorosamente tutte le norme stabilite dalla Chiesa perché l'atto di culto fosse autentico ed efficace.

Ma già con la *Mediator Dei* le istanze del *movimento liturgico* erano state recepite, se pur in parte, e con la *Sacrosanctum concilium*⁵ si vedrà il frutto maturo. Si arriverà così a recuperare il doppio movimento, per mezzo di Cristo unico e sommo sacerdote, presente nella liturgia: l'azione divina di salvezza (il *Mistero*) e l'adesione dell'uomo che con l'*atto di culto* accoglie nella gratitudine la salvezza donata. Qui s'innesta l'*actuosa participatio* di tutta l'assemblea celebrante che, *per ritus et preces*, riceve, accoglie ed aderisce al *Mistero*. È l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo, che per mezzo di segni sensibili significa e realizza la santificazione dell'uomo e la glorificazione di Dio (cf. SC 7).
 Scrive Andrea Grillo:

La recente riflessione sul tema - o, meglio, come vedremo, sulla "dottrina" - della "partecipazione attiva" ha messo in luce una serie di equivoci niente affatto secondari, che si sono come annidati nella coscienza ecclesiale e senza la cui soluzione ogni Riforma liturgica rimarrà sempre incompleta o addirittura controproducente⁶.

² L. R. BARIN, *Catechismo liturgico. Corso completo di Lezioni di S. Liturgia*, vol. I., *Liturgia fondamentale*, Istituto Veneto di Arti Grafiche, Rovigo 1927⁵, p. 5.

³ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁴ «Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus; sin minus, privatus» (Codex Iuris Canonici del 1917, can. 1256).

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963); il documento d'ora in poi verrà citato con SC (le sigle dei documenti conciliari sono quelle dell'*Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1993).

⁶ A. GRILLO, *La partecipazione attiva tema strategico della riforma liturgica. Dalla discussione preconciare e conciliare alla problematica post-conciliare*, in AA.VV., *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, a cura di L. Girardi, Edizioni Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 2013, p. 107.

La considerazione non è nuova! Appena terminato il Concilio Romano Guardini scriveva che il problema della riforma liturgica non era principalmente la revisione dei libri liturgici ma un altro, il problema cioè dell'*atto di culto*.

Ora si tratta di vedere in qual modo il lavoro debba essere iniziato, affinché la verità possa diventare realtà [...]. Un'autentica formazione liturgica. Se non viene iniziato, la riforma dei testi non gioverà molto. Certamente costerà molto in pensiero e in esperimenti il portare l'uomo moderno a compiere anche realmente l'atto, senza cadere nel teatrale e nella vacua gesticolazione⁷.

Continua Grillo:

Tra l'esigenza di partecipazione attiva e la prassi della Riforma c'è una relazione complessa e non univoca, che può anche diventare "ostacolo" o "impedimento" alla vita liturgica [...]. Proprio l'abitudine ai "nuovi riti" ha di fatto reso meno evidente il fine ultimo degli stessi, ossia l'esigenza che si possa "partecipare" all'unica azione rituale da parte di tutto il popolo di Dio, sia pure a diverso titolo e con diverse forme di ministero⁸.

1. Dalla omologazione all'armonia: la traduzione liturgica ritrovata

Papa Francesco ha recentemente aperto la strada ad un'autentica *liturgia creativa* restituendo alle Conferenze episcopali autorevolezza in ordine alle scelte liturgiche. Nel recente documento nella forma di *motu proprio, Magnum principium*⁹, il papa modifica il can. 838 del CIC¹⁰ sulle edizioni locali dei libri liturgici.

Questo documento affronta una questione che, evidenziata anche dall'istruzione *Liturgiam Authenticam* del 28 marzo 2001, aveva creato

⁷ R. GUARDINI, *Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica*, in «Humanitas» 20 (1965), p. 88.

⁸ GRILLO, *La partecipazione attiva*, cit., p. 109.

⁹ FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Magnum principium* (9 settembre 2017).

¹⁰ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioanni Pauli PP. II promulgatus*, in AAS 75/II (1983).

non poche tensioni tra Conferenze episcopali e Congregazione per il Culto Divino¹¹.

La scelta fatta da papa Francesco in questo documento si racchiude nel cambio del termine con il quale viene descritto il ruolo della Santa Sede nella traduzione-adattamento dei libri liturgici.

Si passa dalla *recognitio* alla *confirmatio*. Con il primo termine, presente nell'attuale testo del codice, la Santa Sede è chiamata a riconoscere i «legittimi adattamenti liturgici, compresi quelli “più profondi” [...] cioè a rivedere e valutare tali adattamenti, in ragione della salvaguardia dell'unità sostanziale del rito romano». La *confirmatio*, invece, si configura come un atto con il quale il dicastero competente ratifica l'approvazione dei vescovi.

Essa suppone la fedeltà della traduzione (*fideliter*) e della «congruenza dei testi prodotti rispetto all'edizione tipica su cui si fonda l'unità del rito, e tenendo conto soprattutto dei testi di maggiore importanza»; questo il commento al *motu proprio* di Mons. Roche, Segretario della Congregazione¹².

Poi, lo stesso santo Padre con lettera del 15 ottobre 2017 al Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti chiariva, a motivo di un intervento dello stesso Prefetto, che effettivamente si tratta di un cambio di passo:

Innanzitutto occorre evidenziare l'importanza della netta differenza che il nuovo MP stabilisce tra *recognitio* e *confirmatio*, [...] e che il nuovo Motu Proprio ha voluto modificare. Non si può dire pertanto che *recognitio* e *confirmatio* sono “strettamente sinonimi (o) sono intercambiabili” oppure “sono intercambiabili a livello di responsabilità della Santa Sede”.

Per poi precisare ancora:

¹¹ Solo per citare due esempi, ricordo come in Italia ci sono voluti oltre quattordici anni per la seconda edizione del rito del matrimonio in italiano. La ragione è nota: la difficoltà a vedere approvati dalla Congregazione gli adattamenti testuali e rituali della ed. CEI. Per non parlare poi della celebre questione del “pro multis” della preghiera eucaristica. Sono note, ad esempio, le posizioni dei vescovi tedeschi e quanto Papa Benedetto ha scritto loro (cf. «Il Regno-Documenti» 9 (2012), p. 260); anche per l'Italia, su questo tema, non sono mancate le tensioni con la Congregazione.

¹² http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (consultato il 30 ottobre 2017).

Il *Magnum Principium* non sostiene più che le traduzioni devono essere conformi in tutti i punti alle norme del *Liturgiam authenticam*, così come veniva effettuato nel passato [...]. Ora la norma concede alle Conferenze Episcopali la facoltà di giudicare la bontà e la coerenza dell'uno e dell'altro termine nelle traduzioni dall'originale, se pure in dialogo con la Santa Sede¹³.

Interessante per la nostra riflessione quanto il papa afferma a proposito di quel *fideliter* al § 3 del can. 838. Il termine implica una triplice fedeltà: «al testo originale *in primis*; alla particolare lingua in cui viene tradotto e infine alla comprensibilità del testo da parte dei destinatari»¹⁴. È facile intuire la centralità di questi tre riferimenti: il testo originale, la lingua di chi deve celebrare, i destinatari stessi.

Quando parliamo dei giovani o dei ragazzi ci rendiamo conto che il secondo e il terzo parametro sono davvero specifici e particolari rispetto alle nostre assemblee liturgiche.

D'altra parte questa non è una novità nella Chiesa cattolica visto che almeno per i fanciulli già da tempo la Chiesa si è dotata di una celebrazione particolare della messa. Si vedano in proposito le illuminanti indicazioni presenti nei *praenotanda* della *editio typica* e della edizione CEI¹⁵. Purtroppo occorre constatare la scarsa incidenza che questo libro liturgico ha avuto nella vita delle nostre comunità.

La liturgia deve essere compresa dal popolo, da tutto il popolo di Dio, bambini, ragazzi e giovani compresi; essa sarà tanto più via per incontrare il *Mistero* quanto più saprà farci intravedere, *per ritus et preces*, l'*oltre* invisibile del divino. *Mistero* non significa primariamente *incomprensibile* ma *inafferrabile, incontenibile, irriducibile, inesauribile*, perché nessuna esperienza, anche la più alta, può dichiararne conclusa la *conoscenza*, perché il *Mistero* è la volontà divina di salvare gli uomini, tutti gli uomini, per mezzo di Cristo¹⁶.

L'inculturazione della liturgia, cioè la sua traduzione in una *lingua* particolare (ma la lingua è un mondo infinito di esperienze, sensibilità,

¹³ <http://www.rivistaliturgica.it/index.php/59-commentaire-del-card-robert-sarah-sul-m-p-magnum-principium> (consultato il 30 ottobre 2017).

¹⁴ Per esplicita richiesta del santo Padre la lettera è stata pubblicata su tutti i siti che avevano riportato le precisazioni del card. Sarah fatte nel "Commentaire": <http://lanuovabq.it/storage/docs/lettera-papa.pdf> (consultato il 31 ottobre 2017).

¹⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La messa dei fanciulli*, LEV, Città del Vaticano 1976, pp. 9-27.

¹⁶ Cf. Ef 1,8-10.

cultura...) vuol dire che «fideliter communicandum est certo populo per eiusdem linguam id, quod Ecclesia alii populo per Latinam linguam communicare voluit», (*Magnum Principium*).

I giovani non parlano latino (tanto meno i bambini, ma nemmeno noi più grandi) e non hanno la cultura legata a quella lingua.

2. Chi fa può sbagliare, ma chi non fa sbaglia sempre

«“Tutto mi è lecito!”. Sì, ma non tutto giova»; «“Tutto mi è lecito!”. Sì, ma non tutto edifica»¹⁷. Nella prima lettera ai Corinzi l’apostolo Paolo per ben due volte fa questa affermazione in relazione alla libertà dell’uomo, sempre unita alla necessità che tutto sia per far crescere la fede.

È questo il desiderio che è necessario coltivare quando si affronta un argomento così delicato come quello del rapporto tra bambini, ragazzi, giovani e liturgia. Occorre subito dire che è un tema imprescindibile, legato alla trasmissione della fede che, se venisse meno con le nuove generazioni, renderebbe il cammino della Chiesa assolutamente sterile.

Il rapporto tra fede-liturgia e nuove generazioni non è separabile da tutto il contesto ecclesiale. Il Concilio Vaticano II ci ha permesso di riscoprire il battesimo come la vera ricchezza di ogni uomo credente, prima e al di sopra di ogni altra distinzione di ministero, ma anche di età o di situazione sociale, economica, culturale ecc. Se il battesimo è prima di tutto, questo significa che anche tra i giovani e il resto della Chiesa è più quello che ci unisce di quello che ci divide, è più quello che possiamo condividere di quello che ci differenzia. Qui s’innesta l’esigenza di riscoprire l’assemblea, prima di ogni legittima articolazione, come il luogo privilegiato della iniziazione cristiana e della vita dei credenti: e nell’assemblea ci siamo tutti. È bene qui ricordare come

praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi in plenaria et actiosa participatione totius plebis sanctae Dei in iisdem celebrationibus liturgicis, praesertim in eadem Eucharistia, in una oratione, ad unum altare cui praest Episcopus a suo presbyterio et ministris circumdatus (SC 41).

¹⁷ 1Cor 6,12; 10,23.

Dovremmo recuperare la lucidità di Leone Magno quando affermava:

Nell'unità della fede e del battesimo non ci sono tra noi differenze: tutti abbiamo la stessa dignità, [...] di modo che al di fuori dello speciale servizio del nostro ministero, tutti i cristiani, dotati di spirito e di ragione, riconoscono di essere stirpe regale, partecipi della funzione sacerdotale¹⁸.

Possiamo oggi meglio comprendere le parole di de Lubac che già alla fine degli anni 50, prima del Vaticano II, affermava che

sul piano della partecipazione del cristiano alla grazia del Cristo, il sacerdozio del vescovo e dei preti [...] non è dunque, rigorosamente parlando una dignità più alta. Non è - ci si permetta l'espressione - una specie di super-battesimo, costituente una classe di super-cristiani¹⁹.

Una convinzione deve essere chiara nel cuore di tutti: l'esperienza di Dio, per mezzo di Gesù Cristo nella santa Chiesa, da vivere come Popolo sacerdotale è cosa alla portata di tutti; è il desiderio più profondo, l'esigenza più vera e la ragione ultima della vita di ogni uomo, giovane o adulto che sia. Questa relazione non è esterna all'uomo ma costitutiva del suo essere. Spesso in modo inconscio, l'uomo desidera l'incontro con Dio:

L'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te [...]. Che io ti cerchi, Signore, invocandoti e ti invochi credendoti, perché il tuo annunzio ci è giunto²⁰.

Per ridare centralità all'assemblea celebrante sono in atto dei tentativi, alcuni problematici, molti lodevoli, ma per la maggior parte delle situazioni si nota un fondamentale immobilismo. Spesso si sente parlare di *abusi liturgici*²¹ ma forse il vero problema non sono gli abusi

¹⁸ LEONE MAGNO, *Sermone IV*, 1 in PL 54, 148-149.

¹⁹ H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1965, p. 168.

²⁰ AGOSTINO, *Le confessioni*, 1,1 in PL 32, 659.

²¹ Anche autorevoli documenti fanno ampio riferimento al problema degli abusi: «In modo assolutamente particolare tutti, secondo le possibilità, facciano sì che il Santissimo Sacramento dell'Eucaristia sia custodito da ogni forma di irriverenza e

ma l'uso liturgico, il celebrare senza sapienza, senza sapore. Nulla da eccepire, apparentemente, ma nessuna gioia, nessuna speranza, coinvolgimento, nessun progetto di vita, di amore fraterno, o quasi. In molte liturgie non si svela e ri-svela il Mistero. Così si esprimeva la Commissione episcopale per la liturgia della CEI nella nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia a vent'anni dalla Costituzione Conciliare "Sacrosanctum Concilium"* al n. 16 nell'ormai lontano 1983:

Intelligenza dei principi teologici, fedeltà alle norme, adattamento creativo alle esigenze delle diverse comunità: sono questi i criteri che assicurano e testimoniano una vera attenzione allo spirito della riforma. Questa, infatti, non chiede solo ai singoli ministri del culto, specialmente a quelli costituiti negli Ordini sacri, di tradurre in atto le norme della Chiesa valide per tutti, ma domanda loro di saper essere veri mediatori tra il libro e l'assemblea, tra la norma universalmente valida e le esigenze proprie della singola comunità. È evidente che tale capacità non si improvvisa. Essa è frutto di una duplice attenzione: anzitutto al testo sacro, al libro liturgico, alla tradizione orante della Chiesa mediante una lunga consuetudine [...]. Ma c'è pure un altro polo di attenzione che deve coniugarsi con il precedente ed è l'assemblea concreta che celebra: i sentimenti, la fede, la gioia, i dolori, i peccati, in una parola il cuore dei fratelli che ho davanti. Chi sa leggere tra le righe del libro liturgico e tra le pieghe del cuore umano sa che non ha bisogno di stravolgere i riti per risultare creativo: una monizione efficace, una preghiera adatta alla circostanza, un canto appropriato, la capacità d'infondere vita e significato sempre nuovi alla stessa ripetizione rituale delle azioni liturgiche, sono tutti strumenti leciti, normalmente sufficienti, ma anche assolutamente necessari per rendere "incarnata" e attuale una celebrazione. Come infatti non bisogna confondere la vera creatività con la ricerca della novità a tutti i costi così non sempre la osservanza letterale e scrupolosa della norma, che eludesse la possibilità di scelta e di

aberrazione e tutti gli abusi vengano completamente corretti. Questo è compito della massima importanza per tutti e per ciascuno, e tutti sono tenuti a compiere tale opera, senza alcun favoritismo. Ogni cattolico, sia Sacerdote sia Diacono sia fedele laico, ha il diritto di sporgere querela su un abuso liturgico presso il Vescovo diocesano o l'Ordinario competente a quegli equiparato dal diritto o alla Sede Apostolica in virtù del primato del Romano Pontefice. È bene, tuttavia, che la segnalazione o la querela sia, per quanto possibile, presentata dapprima al Vescovo diocesano. Ciò avvenga sempre con spirito di verità e carità» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione *Redemptionis sacramentum*, su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia, (25 marzo 2004), nn. 183-184).

adattamento che essa offre, è segno di fedeltà meritoria, ma piuttosto frutto di pigrizia.

Se da una parte papa Francesco ha riconosciuto agli episcopati nazionali l'autorevolezza sacramentale in campo liturgico, dall'altra, in altri recenti interventi magisteriali ha richiamato tutto il popolo di Dio alla sua responsabilità nel fare teologia e discernimento.

Proprio in questi giorni nel *motu proprio Summa familiae cura* (8 settembre 2017) parlando della famiglia ha offerto alla Chiesa una interessante riscoperta: la teologia come fatto sinfonico, come armonia a più voci. Essa non nasce soprattutto nel chiuso di una stanza dove qualcuno, particolarmente illuminato, riflette e prega, ma anche nella realtà pastorale, anche attraverso l'attenzione alle ferite dell'umanità, lette nella sinodalità della Chiesa: anche la vita delle nostre comunità offre un decisivo contributo all'approfondimento della verità²².

La stessa sottolineatura era stata fatta, sempre da papa Francesco, nell'esortazione post-sinodale *Amoris Laetitia* quando afferma che

non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero. Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano [...]. Inoltre, in ogni paese o regione si possono

²² «Questa stagione sinodale ha portato la Chiesa a una rinnovata consapevolezza del vangelo della famiglia e delle nuove sfide pastorali a cui la comunità cristiana è chiamata a rispondere. La centralità della famiglia nei percorsi di “conversione pastorale” delle nostre comunità e di “trasformazione missionaria della Chiesa” esige che - anche a livello di formazione accademica - nella riflessione “sul matrimonio e sulla famiglia” non vengano mai meno la prospettiva pastorale e l'attenzione alle ferite dell'umanità. Se un fruttuoso approfondimento della teologia pastorale non può essere condotto trascurando il peculiare profilo ecclesiale della famiglia, d'altro canto, non sfugge alla stessa sensibilità pastorale della Chiesa il prezioso apporto del pensiero e della riflessione che indagano, nel modo più approfondito e rigoroso, la verità della rivelazione e la sapienza della tradizione della fede, in vista della sua migliore intelligenza nel tempo presente. “Il bene della famiglia è decisivo per il futuro del mondo e della Chiesa [...]. È sano prestare attenzione alla realtà concreta, perché le richieste e gli appelli dello Spirito risuonano anche negli stessi avvenimenti della storia, attraverso i quali la Chiesa può essere guidata ad una intelligenza più profonda dell'inesauribile mistero del matrimonio e della famiglia”» (FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Summa familiae cura*, (8 settembre 2017), introduzione agli articoli 1-6 successivi).

cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali²³.

Per questo, sempre papa Francesco afferma che «la complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali»²⁴. Mi si permetta di aggiungere anche “liturgiche”.

3. Tra accoglienza ed iniziazione

Per interpretare il rapporto tra la liturgia ed i bambini, ragazzi e giovani scelgo una metafora tratta dal Nuovo Testamento, precisamente da Matteo 15,21-28: il difficile colloquio tra Gesù e la donna cananea.

Ed ecco, una donna cananea, che veniva da quella regione, si mise a gridare: “Pietà di me, Signore, figlio di Davide! Mia figlia è molto tormentata da un demonio”. Ma egli non le rivolse neppure una parola.

Questo comportamento di Gesù appare agli occhi dei discepoli, ma anche ai nostri, assolutamente incomprensibile. Come se Gesù legasse la sua azione, il suo interesse per l'uomo, a delle caratteristiche personali, sociali, culturali e religiose di chi si rivolge a lui. Così sembrerebbe, se la storia finisse qui.

I discepoli si schierano decisamente sul fronte dell'accoglienza: «Esaudiscila, perché ci viene dietro gridando!». In ballo c'è la vita di una giovane figlia. Forse per affetto verso questa donna, forse per timore di perdere il consenso delle folle coinvolte dal suo grido di dolore, i discepoli sono decisamente per un'accoglienza pura e semplice. “È una donna che ha bisogno: maestro, aiutala!”, sembrano dire.

È in questo dialogo che possiamo interpretare, a mio parere, la storia di questi ultimi ottant'anni.

Anche noi se avessimo letto questo testo qualche decennio fa non ci saremmo scandalizzati come facciamo oggi. Era assolutamente normale considerare le caratteristiche personali, familiari e sociali della persona come condizione indispensabile per un incontro con il *Mistero* di Cristo. Se volete un esempio, basta ricordare come la benedizione

²³ FRANCESCO, Esortazione post sinodale *Amoris Laetitia* (19 marzo 2016), n. 3.

²⁴ *Ibid.*, n. 2.

annuale alle famiglie di conviventi o divorziati non veniva neppure ipotizzata. Si rifiutava il funerale religioso ai suicidi, ai bambini morti senza il battesimo, alle persone conviventi. Fino a posizioni che suonano ai nostri orecchi assolutamente incomprensibili come negare il perdono dei peccati a chi avesse votato per partiti della sinistra. È bene ricordare come questo atteggiamento fosse considerato assolutamente normale dalla maggior parte di noi. I criteri per accedere alla vita ecclesiale erano sostanzialmente rigidi, occorreva essere iniziati ad una forma di cristianesimo conforme ai criteri proposti dalla Chiesa. Tutto questo corrispondeva ad un modello socio-culturale ritenuto insostituibile e imm modificabile ove il visibile e l'invisibile erano percepiti nella loro profonda unità.

Oggi i cambiamenti sociali e culturali, per una *modernità* che fa sentire i propri influssi anche nella Chiesa²⁵, ci hanno portato a giudicare le cose in modo diverso. Mettere la persona al centro, essere attenti all'individuo e alle sue prerogative e libertà, sono indubbiamente dei passi avanti che la cultura ha fatto, certo non privi di rischi e di limiti come l'individualismo, il soggettivismo esasperato ecc. Anche la Chiesa ha colto in questo mutamento un'occasione d'oro (un *kairos*), un nuovo spazio di evangelizzazione, una possibilità nuova per compiere la sua missione nel nuovo contesto esistenziale.

Potremmo dire che la Chiesa ha riscoperto l'accoglienza come suo stile essenziale. Veniamo da un'epoca dove l'essere iniziati, cioè corrispondere a dei criteri e delle capacità ben determinate, era la strada maestra e siamo approdati ad una nuova epoca nella quale l'accoglienza della persona così com'è, con le sue caratteristiche, le sue grazie e i suoi limiti, sono il criterio fondamentale. Oggi crediamo scorretto incontrare le persone avendo la pretesa di un cambiamento immediato o completo (essere iniziati): questo atteggiamento impedirebbe quel primo incontro che è lo spazio indispensabile per l'annuncio del Vangelo; ma altrettanto inaccettabile sarebbe un'accoglienza che non diventi proposta di *sequela Christi*, che è frutto dell'ascolto della Parola, dell'obbedienza della fede, di un seguire esigente come Gesù stesso apertamente ha detto ai suoi discepoli: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16,24).

Se il passato ci ha consegnato molte esperienze sbilanciate a favore della iniziazione (fino alla rigidità e chiusura) a scapito dell'accoglienza,

²⁵ Cf. D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 107-108.

oggi, forse, rischiamo di percorrere vie uguali e contrarie a quelle del passato: siamo accoglienti ma scarsamente capaci di introdurre in percorsi di autentica conversione cristiana (iniziazione). Basti pensare all'ignoranza del cristiano medio sui contenuti elementari della fede: i Vangeli, i sacramenti, i tempi liturgici e perfino il segno della croce.

La catechesi oggi non trasmette più i contenuti della nostra fede, ci si limita a delle suggestioni, esperienze o peggio ancora attività socio-aggregative.

4. Il canto nella liturgia: terapia occupazionale o *actuosa participatio*?

Mi si permetta, a questo punto, un esempio *quasi malizioso*: il canto nella liturgia. Ho come la sensazione che molte volte questo aspetto, così decisivo e delicato, venga trattato come una specie di *terapia occupazionale* soprattutto per i giovani. Come se, non sapendo aiutarli a vivere l'*actuosa participatio*, forse perché noi stessi non ne abbiamo compreso la profondità ed il linguaggio (*per ritus et preces*), cercassimo di rendergli meno noiosa ed insopportabile la liturgia affidando loro lo spazio del canto, nella più assoluta autonomia ed estraneità all'atto liturgico stesso. Si ripete, a mio parere, oggi quello che accadeva in passato quando, per supplire all'estraneità dei fedeli laici ai riti celebrati dai sacri ministri, si riempiva di devozioni la liturgia stessa. Per i fedeli prima del Concilio il rosario, i canti mariani, le vie crucis, quando non gli stessi sermoni, e persino l'adorazione eucaristica sullo stesso altare della celebrazione, ecc., costituivano una vera *terapia occupazionale*.

Ma anche i preti avevano la loro *terapia occupazionale* durante la messa celebrata da un loro confratello: la *Liturgia delle ore*, o meglio, il *Breviario*. Tutti ricordiamo, almeno noi più grandi, questi santi preti che in ginocchio, alle 8 di mattina, mentre un confratello diceva *Messa*, bisbigliavano parole incomprensibili da un *libro nero*, restando totalmente estranei, se non nella *consacrazione*, a quello che accadeva sull'altare.

L'*actuosa participatio* è intimamente connessa al rito, passa per il rito, si esprime nel rito, è resa possibile dal rito perché proprio nel rito Gesù Cristo opera la salvezza.

Il rito non è soltanto l'indicazione *sensibile* dell'agire divino che si compie per vie *insensibili* ma è esso stesso evento salvifico.

La Pasqua di Cristo, infatti, come già la sua anticipazione nella Pasqua di Israele, si compie in tre momenti: il rito della Cena, l'evento della Pasqua di morte e resurrezione, unici e irripetibili, e il rito, reiterato nel tempo, della celebrazione eucaristica. Cena e Pasqua sono un tutt'uno inseparabile. Anche se la SC non ha chiarito in tutti i suoi aspetti

in quale modo si articola la connessione tra l'evento cristologico e la dimensione rituale [...] l'approfondimento sviluppato dalla ricerca attuale sulla dimensione rituale consente ulteriori riflessioni. Infatti, se la liturgia cristiana si dà propriamente a partire dal compiersi del mistero pasquale di Cristo, la ritualità di cui è intessuta, invece, precede e si allarga oltre questo momento e, in un certo modo, lo attraversa²⁶.

Una lettura attenta del dato neotestamentario dei testi dell'istituzione eucaristica mette in evidenza il legame essenziale del rito con il mistero pasquale della passione, morte e resurrezione di Gesù.

Ciò che avverrà nel Calvario e nel sepolcro vuoto (perdono e vita), è già misteriosamente, profeticamente anticipato e presente nell'ultima cena (eucaristia). L'ultima cena non è, però, solo mistero e profezia è anche interpretazione (ermeneutica) del Mistero Pasquale [...]. Solo chi era presente nel cenacolo, però, poteva sapere con assoluta certezza che il valore ultimo di quella morte non era né ereticale né politico, ma solo e assolutamente salvifico²⁷.

È così evidente quanto affermato dalla SC 56: «*Duae partes e quibus Missa quodammodo constat, liturgia nempe verbi et eucharistica, tam arcte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant*». Infatti senza la Pasqua il rito della Cena resta una semplice dichiarazione, così come senza la Cena la Pasqua diventa evento incomprensibile e contraddittorio.

Questo complesso e inscindibile rapporto tra Cena e morte/resurrezione, tra evento pasquale e partecipazione rituale, è ciò che istituisce la novità della memoria rituale cristiana e vi conferisce un'efficacia escatologica.

²⁶ L. GIRARDI, *Il rito in Sacrosanctum Concilium. Status quaestionis e spunti propositivi*, in AA.VV., *La natura del rito. Tradizione e rinnovamento*, a cura di A. Terrin, Edizioni Messaggero - S. Giustina, Padova 2010, p. 224.

²⁷ R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 66-67.

In altre parole, se il rito appartiene al realizzarsi stesso dell'evento pasquale e alla modalità con cui si rende disponibile la sua realtà, allora la memoria rituale che la Chiesa compie, in obbedienza al mandato di Cristo stesso, non si aggiunge a posteriori all'evento, ma ne è parte, è la condizione e la modalità entro cui l'evento realizzato una volta per tutte continua a essere tale destinandosi ai discepoli ogni volta che lo celebrano. Si può dire quindi che l'evento salvifico fondatore non è tale semplicemente prima della sua celebrazione ecclesiale o a prescindere da essa, bensì lo è includendo la celebrazione con cui discepoli di ogni tempo accedono al suo senso e ne sperimentano l'efficacia. La mediazione rituale concerne tutti questi livelli dell'esperienza salvifica²⁸.

Tutto questo per poter ribadire con estrema chiarezza che è soltanto *entrando nel rito* che si compie l'opera della salvezza. Da ciò deriva che il problema oggi della liturgia è fare in modo che si compia l'*actuosa participatio* di tutta la comunità, dal presidente, anch'egli chiamato a partecipare al rito e non solo a compierlo per altri, fino all'ultimo battezzato.

Resta da approfondire e da sperimentare il *come* di questa partecipazione e non solo a livello di fedeli, ma anche di ministri ordinati. Il rito è azione di tutti, ma in quale modo tutti sono "agenti" del rito²⁹?

Il campo da esplorare è vasto e complesso. Si tratta di tornare al retroterra antropologico della liturgia per reinterpretarla, fedeli alla tradizione apostolica, nel contesto umano contemporaneo. Operazione complessa ed ardua che la Chiesa ben conosce e alla quale è condotta dagli evidenti stimoli delle nuove generazioni che ci provocano ad un ripensamento. Anche qui occorre ritrovare l'equilibrio tra iniziazione ed accoglienza.

5. Un equilibrio instabile

Il rischio connesso al dover coniugare accoglienza ed iniziazione era stato già individuato da Giovanni XXIII all'inizio del Concilio, quando affermava che occorre guardare al presente come un tempo che ha comportato «nuove condizioni e forme di vita [...] le quali hanno

²⁸ GIRARDI, *Il rito*, cit., pp. 224-225.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 227.

aperto nuove strade all'apostolato cattolico». Poi continuava sottolineando la necessità che la Chiesa

non si discosti dal sacro patrimonio della verità, ricevuto dai padri [...]. È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata³⁰.

La preoccupazione di Giovanni XXIII è ancora attuale: come coniugare l'accoglienza con l'iniziazione? Come incontrare tutti, per quello che sono, e rendere loro possibile un cammino verso la vita cristiana alla sequela di Gesù?

Questo è, credo, il nostro grande problema nel quale si stanno dibattendo le nostre comunità in mezzo a mille incertezze ed anche qualche angoscia. Ancora oggi quasi tutti chiedono il battesimo per i loro figli, la partecipazione alla prima Eucarestia, e forse anche la confermazione (perché siamo accoglienti); la domanda che ci facciamo è questa: perché a tutto questo non segue una vita cristiana? La domenica viene disertata, la Bibbia è un soprammobile quando c'è, il sacramento del matrimonio viene trascurato in favore della convivenza, tutta l'etica è assolutamente soggettiva e senza riferimento cristiano. Perché molti cristiani, anche *quelli della domenica*, non credono nella vita eterna? L'accoglienza senza iniziazione crea consenso ma non offre speranza, l'iniziazione senza accoglienza non raggiunge nessuno, resta privilegio di pochissimi. La Chiesa deve essere accogliente ma anche saper iniziare, aperta a tutti, popolare, ma anche capace di introdurre nel *Mistero*.

Ed è proprio questa la via che ci mostra Gesù, tornando all'episodio della donna cananea. Interessante è il dialogo che Gesù instaura con la donna, finissimo esempio di paternità spirituale. Il maestro è capace di far emergere dal profondo del cuore della donna la sua sete profonda non solo della guarigione della figlia ma anche e soprattutto di sentirsi amata da Dio, magari come i cagnolini che mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni, ma pur sempre amati, aiutati dal Padre.

³⁰ GIOVANNI XXIII, *Discorso all'apertura del Concilio* (11 ottobre 1962), in EV nn. 49* e 55*.

Sembra quasi che la preoccupazione dei discepoli sia quella di farla tacere, di non abbassare l'altissimo *audience* popolare di cui godeva Gesù, ma Egli sa che nel cuore di ogni uomo e di ogni donna è nascosto sempre, spesso sconosciuto a noi stessi, il desiderio di Dio. Ecco perché ricorda che c'è un percorso, una storia nella quale bisogna entrare: è la storia del popolo di Dio, le pecore della casa d'Israele, magari perdute ma pur sempre Popolo di Dio, alle quali Gesù è stato mandato, c'è una iniziazione da vivere, qualcuno ti deve introdurre nel *Mistero*, quel *Mistero* che diventa attuale nella storia del Popolo di Dio, che oggi è la Chiesa, e nella sua liturgia.

I discepoli pensano che Gesù si sia irrigidito, sia chiuso alla donna, ma non è così. Egli sa entrare nel profondo del suo essere e dire una parola che, toccando il suo cuore, l'apre alla fede e alla speranza. Così deve essere la Chiesa. Aperti a tutti ma capaci di iniziare alla fede. Sottolineo la parola *iniziare* perché non si tratta di trasmettere delle verità astratte, dei concetti che è possibile comunicare, anche una sola volta nella vita, semplicemente in un dialogo intorno a un tavolino, ma di far sperimentare la potenza che opera nel Vangelo vissuto, la potenza della persona di Gesù.

È incontrando Lui che cresciamo giorno dopo giorno lungo tutto il corso dell'esistenza: non un *concetto*, astratto ed universale, ma un *contatto*, sempre legato al tempo e allo spazio, qui ed ora. Si tratta di innescare un meccanismo di crescita che accompagnerà il discepolo per tutta la vita. Ecco perché il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*³¹ al n. 19 ci descrive anche il cammino verso il battesimo-cresima-eucaristia, come un tempo piuttosto lungo, una vera iniziazione fatto di tanti elementi: un'opportuna catechesi disposta per gradi e presentata integralmente, adattata all'anno liturgico e fondata sulle celebrazioni della Parola, l'esercizio della vita cristiana, appositi riti liturgici, partecipazione all'evangelizzazione e all'edificazione della Chiesa.

Così accadrà anche a noi come a quella donna cananea che è stata indubbiamente accolta da Gesù ma condotta nel cammino di un'autentica sequela, tanto da poter ricevere dal Signore l'attestato pieno del discepolato: «Donna, grande è la tua fede!»; vedrà così esaudite le sue speranze e preghiere: «Avvenga per te come desideri».

³¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito della iniziazione cristiana degli adulti*, LEV, Città del Vaticano 1978.

6. E allora?

Chi è arrivato a leggere fino a qui si starà domandando: «Ma cosa c'entra tutto questo con il tema, bambini, ragazzi, giovani e liturgia?».

Credo che queste considerazioni possano interpretare l'attuale momento ecclesiale come il tentativo di ricercare un nuovo equilibrio tra *accoglienza e iniziazione*. Anche sul piano liturgico, e nello specifico del nostro tema, credo che il problema possa essere letto proprio in questi termini. Da una parte la liturgia deve essere assolutamente accogliente, capace di coinvolgere, far sentire tutti di casa, ma dall'altra, essa deve mostrarci un *oltre*, un invisibile reso visibile proprio dal rito. Infatti, se il Concilio ci ha riportato a considerare la liturgia non solo come *atto di culto*, cioè gratitudine, supplica, intercessione ecc., ci ha anche e innanzitutto fatto riscoprire la liturgia come azione di Dio (*Mistero*), luogo, evento, nel quale sperimentare oggi la presenza efficace di Dio che ci salva.

Tutto questo nella doppia prospettiva della liturgia come *fons et culmen* della vita credente: «La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia» (SC 10).

Culmen: se è così diventa indispensabile che la vita, la sensibilità, il vissuto delle comunità possa entrare nella liturgia. È necessario che anche i bambini, ragazzi e giovani si sentano di casa nella liturgia, si sentano capiti ed accolti nel loro vissuto esistenziale, nel loro modo di esprimersi, nel loro linguaggio. Ma il mondo degli uomini è fatto anche di incertezze, paure, desiderio di prospettive non sempre intuitive, desiderio di misericordia e salvezza. Essi

spesso non trovano risposte alle loro inquietudini, necessità, problematiche e ferite. A noi adulti costa ascoltarli con pazienza, comprendere le loro inquietudini o le loro richieste, e imparare a parlare con loro nel linguaggio che essi comprendono³².

Ecco perché la liturgia è anche *fons*. In essa, riconoscendo il Signore vivente in mezzo a noi, facendo memoria viva (memoriale-ri-presentazione) della sua Pasqua di morte e resurrezione, possiamo

³² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, (24 novembre 2013), n. 105.

sentirci amati e trovare in lui il senso della nostra esistenza, il compimento della nostra vita e di ogni umana speranza. Allora la liturgia deve anche mostrarci colui che è *già e non ancora* in mezzo a noi, la sua misericordia, la sua bontà che ci salva.

7. Alcune prospettive pastorali nel rapporto giovani e liturgia

Proverò semplicemente ad elencare alcuni elementi che mi pare possano favorire l'incontro tra i bambini, ragazzi, giovani e la liturgia.

Due versanti: quello delle nuove generazioni e quello della liturgia. Si tratta di vedere come la liturgia può diventare accessibile ai più giovani ma anche come aiutarli ad entrare nella liturgia. Anche qui *accoglienza ed iniziazione*.

Iniziamo dal secondo punto: i più giovani si aprono alla liturgia. Per far questo occorre che possono *intelligere* la liturgia stessa.

7.1. *Intelligere*

La liturgia, che è contemporaneamente celebrazione del *Mistero* e atto di culto dell'assemblea strutturata nei diversi ministeri, mette in comunicazione la Trinità e la Chiesa «per ritus et preces id bene intelligentes» (SC 48). Se la comunità non è in condizione di «intelligere» ridurremmo la celebrazione stessa a quell'atto di culto del solo ministro, a nome di tutta la Chiesa, così come era prima del Vaticano II.

Volendo ripensare la liturgia in questa logica, che è a mio parere la traduzione dell'idea centrale della riforma liturgica, occorrerà innanzitutto la *catechesi mistagogica*, raccomandata già dalla *Sacramentum caritatis* (n. 64). Essa afferma:

I Padri sinodali all'unanimità hanno indicato [...] la strada di una catechesi a carattere mistagogico, che porti i fedeli a addentrarsi sempre meglio nei misteri che vengono celebrati. In particolare, per la relazione tra *ars celebrandi* e *actuosa participatio* si deve innanzitutto affermare che “la migliore catechesi sull'Eucaristia è la stessa Eucaristia ben celebrata”. Per natura sua, infatti, la liturgia ha una sua efficacia pedagogica nell'introdurre i fedeli alla conoscenza del mistero celebrato. Proprio per questo, nella tradizione più antica della Chiesa il cammino formativo del cristiano, pur senza trascurare l'intelligenza sistematica dei

contenuti della fede, assumeva sempre un carattere esperienziale in cui determinante era l'incontro vivo e persuasivo con Cristo annunciato da autentici testimoni.

Subito dopo il documento propone un metodo, che qui solo accenneremo rimandando ad altri approfondimenti³³:

Si tratta innanzitutto della *interpretazione dei riti alla luce degli eventi salvifici*, in conformità con la tradizione viva della Chiesa. In effetti, la celebrazione dell'Eucaristia, nella sua infinita ricchezza, contiene continui riferimenti alla storia della salvezza³⁴.

Per favorire questo incontro tra i più giovani e la liturgia innanzi tutto occorre rendere loro possibile un rapporto vero con le Sante Scritture. Sono passati quegli anni, del dopo Concilio, nei quali era facile incontrare in tutte le chiese dei giovani che, con la Bibbia in mano, facevano la *lectio divina* o i bambini venivano introdotti con pazienza alla lettura dei Vangeli. Solo se si tornerà ad un rapporto vivo ed autentico con la Bibbia si potrà sperare in un ritorno alla liturgia.

Sempre perché possano *intelligere* la liturgia occorrerà una catechesi mistagogica che

si dovrà preoccupare [...] di *introdurre al senso dei segni* contenuti nei riti. Questo compito è particolarmente urgente in un'epoca fortemente tecnicizzata come l'attuale, in cui c'è il rischio di perdere la capacità percettiva in relazione ai segni e ai simboli³⁵.

Non entro in merito al rapporto che la *generazione digitale* ha con la tecnologia e le sue ripercussioni, buone e cattive, che si hanno sulla celebrazione dei riti. Mi limito a constatare che da una parte la SC ci fa recuperare la valenza pastorale dei riti quando afferma che essi «*fidem non solum supponunt, sed verbis et rebus etiam alunt, roborant, exprimunt*» (n. 59) e dall'altra continua spesso a prevalere il canone giuridico o quello estetico nella celebrazione della liturgia. Le domande

³³ Mi permetto di suggerire un mio saggio: *Il metodo mistagogico*, in, AA.VV., *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, a cura di F. Giacchetta, Cittadella, Assisi 2015, pp. 9-117. Tutto il volume propone interessanti prospettive.

³⁴ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post sinodale *Sacramentum caritatis*, (22 febbraio 2007) n. 64.

³⁵ Ivi.

che queste diverse impostazioni suppongono sono profondamente diverse. Il *canone giuridico* si domanda soltanto se il sacramento è celebrato validamente (materia-forma-ministro) trascurando tutto il resto, il *canone estetico* si preoccupa della bellezza delle *cerimonie* come elementi decorativi della liturgia ed il *canone pastorale* si preoccupa anche del coinvolgimento, *per ritus et preces*, della comunità tutta perché è proprio lì, nella liturgia, che la comunità sperimenta di essere dentro la storia della salvezza. La celebrazione diventa allora un atto comunicativo, un segno, che coinvolge tutta l'esperienza umana. L'azione liturgica ha quindi una caratteristica tipicamente dialogica e comunicativa.

Il linguaggio rituale non è un semplice mezzo esteriore utilizzato per raggiungere uno scopo che gli è dato tutto estrinseco, né è il luogo di una esperienza auto conclusa che si spiega da sé, bensì ciò che permette ai fedeli di incontrare una realtà che trascende la celebrazione ma che si dà in essa, giacché è nella forma rituale che si dispiega l'efficacia della liturgia³⁶.

Perché questo si realizzi occorre che ogni membro della comunità celebrante possa sentirsi familiare alla ritualità, la conosca, la sappia *agire* sia esteriormente che interiormente, perché in questo consiste la liturgia. È questo il senso della *actuosa participatio* che richiede una formazione specifica in ordine alla celebrazione dei riti. Giusto per fare un esempio estremo, non saper fare il segno della croce colloca il cristiano in una condizione di estraneità alla liturgia. Ed è proprio questo che non deve succedere: la liturgia fallisce quando qualcuno si sente *ospite, non di casa, estraneo* all'azione liturgica. Il rito celebrato deve far sentire tutti *familiari di Dio, concittadini dei santi*³⁷, uomini e donne naturalmente partecipi dell'assemblea liturgica anche se presenti ad essa solo una volta nella vita.

Infine, la catechesi mistagogica deve preoccuparsi di mostrare *il significato dei riti in relazione alla vita cristiana* in tutte le sue dimensioni, di lavoro e di impegno, di pensieri e di affetti, di attività e di

³⁶ L. GIRARDI, «Conferma le parole della nostra fede». *Il linguaggio della celebrazione*, CLV, Roma 1998, pp. 39-40.

³⁷ Cf. Ef 2,19: «Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio».

riposo. È parte dell'itinerario mistagogico porre in evidenza il nesso dei misteri celebrati nel rito con la responsabilità missionaria dei fedeli³⁸.

Su questo punto vorrei sottolineare soprattutto la necessità che la comunità cristiana sia un luogo di relazioni molto vere ed intense, da fratelli e sorelle. Perché se il cambiamento di vita che l'eucarestia provoca non è già sperimentabile nella celebrazione stessa non riusciremo facilmente a trasmettere l'esperienza di un cambiamento autentico di vita proprio grazie alla celebrazione.

Si tratta di passare, per dirla con una metafora irrispettosa, dal far assistere i cristiani ad uno spettacolo, per quanto interessante, agito da altri attori, al pranzo di famiglia dove tutti sono protagonisti di una relazione che si instaura intorno a quella tavola. E qui, nella messa, è il risorto che ci convoca e prepara per noi il nutrimento.

7.2. *Accommodare*

Ora accennerò all'altro aspetto: la liturgia si apre ai bambini, ragazzi e giovani. Il verbo questa volta è *accommodare*, il sostantivo è *aptatio*, *adattamento*, *adattare*. Qui l'indicazione del Concilio è molto chiara:

La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità; rispetta anzi e favorisce le qualità e le doti di animo delle varie razze e dei vari popoli. Tutto ciò poi che nel costume dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, essa lo considera con benevolenza e, se possibile, lo conserva inalterato, e a volte lo ammette perfino nella liturgia, purché possa armonizzarsi con il vero e autentico spirito liturgico. Salva la sostanziale unità del rito romano, anche nella revisione dei libri liturgici si lasci posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi etnici, regioni, popoli, soprattutto nelle missioni; e sarà bene tener opportunamente presente questo principio nella struttura dei riti e nell'ordinamento delle rubriche³⁹.

³⁸ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, cit., n. 64.

³⁹ SC, nn. 37-38.

Questo tema ha infuocato il dibattito ecclesiale in modo assai drammatico, fino allo scisma, ma riveste una centralità decisiva nel mondo di oggi.

Ne è prova anche il fatto che dal Concilio ad oggi sono state ben cinque le istruzioni che la *Congregazione per il culto divino* ha emanato per chiarire questioni relative all'adattamento liturgico⁴⁰ e numerosi altri documenti fino all'ultimo *motu proprio Magnum Principium* a cui abbiamo già accennato.

Pur non potendo analizzare, come necessario, il tema estremamente complesso dell'adattamento liturgico, vorrei qui proporre brevemente alcune suggestioni.

Già Giovanni Paolo II, nella Lettera Apostolica *Vicesimus Quintus Annus* del 4 dicembre 1988, aveva parlato dello sforzo per legare la liturgia alle differenti culture come un compito importante per il rinnovamento della Chiesa (n. 16), arrivando a parlare non solo di *adattamento* ma di *inculturazione*.

Non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l'inculturazione significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture. È, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della chiesa. Ma è pure un processo difficile, perché non deve in alcun modo compromettere la

⁴⁰ Il 4 dicembre è stata approvata la *Sacrosanctum Concilium* e per facilitare l'applicazione del rinnovamento liturgico la Santa Sede ha successivamente pubblicato cinque documenti per l'applicazione della suddetta costituzione. La prima Istruzione, *Inter Oecumenici*, del 26 settembre 1964, conteneva i principi generali di base per l'ordinata applicazione del rinnovamento liturgico. Tre anni dopo, il 4 maggio 1967, è stata pubblicata una seconda Istruzione, *Tres abhinc annos*. Questa stabiliva ulteriori adattamenti alla Messa. La terza Istruzione, *Liturgicae instaurationes*, del 5 settembre 1970, forniva direttive sul ruolo centrale del Vescovo nel rinnovamento della liturgia in tutta la diocesi. In seguito il rinnovamento liturgico si incentrava sull'intensa attività della revisione delle edizioni in lingua latina dei libri liturgici e della loro traduzione nelle varie lingue moderne. Successivamente con la Lettera Apostolica *Vicesimus quintus annus* del 4 dicembre 1988 di Giovanni Paolo II in occasione del 25° anniversario della Costituzione Conciliare, si è iniziata una nuova fase di una graduale rivalutazione, di completamento e consolidamento. Il 25 gennaio 1994, la Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti ha emanato la quarta, *Varietates legitimae*, che tratta del problema della inculturazione liturgica. Successivamente una quinta Istruzione, del 20 marzo 2001, *Liturgiam authenticam*, affronta il tema delle traduzioni in lingua volgare.

specificità e l'integrità della fede cristiana. Per l'inculturazione la chiesa incarna il Vangelo nelle diverse culture e, nello stesso tempo, introduce i popoli con le loro culture nella sua stessa comunità; trasmette a esse i propri valori, assumendo ciò che di buono c'è in esse e rinnovandole dall'interno [...]. Grazie a questa azione nelle chiese locali, la stessa chiesa universale si arricchisce di espressioni e valori nei vari settori della vita cristiana, quali l'evangelizzazione, il culto, la teologia, la carità; conosce ed esprime ancor meglio il mistero di Cristo, mentre viene stimolata a un continuo rinnovamento⁴¹.

Anche per le nuove generazioni credo che si debba parlare di una vera e propria inculturazione, operazione quanto mai delicata ma necessaria che richiede competenza, pazienza, prudenza e dialogo. Certo senza separare questa parte dal resto della comunità celebrante, ma tenendo ben conto di ogni componente della liturgia, quando è presente: un'attenzione per ogni fascia d'età e per ogni condizione ecclesiale e sociale.

Conclusioni

Forse qualcuno noterà che non ho ancora parlato delle celebrazioni, soprattutto eucaristiche, presenti nelle giornate mondiali della gioventù. È una scelta ben chiara la mia perché credo che, pur riconoscendo il bene che questi momenti hanno dato a tanti giovani, esse non possono essere considerate come il prototipo delle celebrazioni eucaristiche delle nostre comunità.

D'altra parte sappiamo bene che, come già ricordato, l'epifania della Chiesa non è soprattutto in quei momenti ma nelle celebrazioni, che il vescovo presiede nella Chiesa locale⁴².

Se qualcuno sentisse nascere dentro di sé una certa paura nell'affrontare il tema dell'accoglienza-inculturazione, in equilibrio con l'iniziazione, ripensi alla storia della liturgia. In altre epoche i nostri padri hanno avuto il coraggio di far entrare nella liturgia elementi culturali totalmente estranei; basti pensare a quello che ha voluto dire per la liturgia l'ingresso nella Chiesa dei popoli del Nord Europa, i cosiddetti *barbari*. Un autorevole studioso di storia della liturgia afferma che in

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Missio* (07 dicembre 1990), n. 52.

⁴² Cf. SC, n. 41.

questo periodo «i barbari sconvolgono gli ordinamenti romani»⁴³. D'altra parte la storia dei libri liturgici ne è una testimonianza eclatante.

La paura nasce, forse, dal trovarci di fronte a due realtà abbastanza sconosciute: le nuove generazioni e la liturgia. Un'opera di riavvicinamento a tutte e due queste realtà ci aiuterà anche a ripensare la liturgia con una maggiore attenzione a tutte le componenti della comunità ecclesiale.

Alle nostre celebrazioni i giovani arrivano con la chitarra ma noi siamo chiamati ad insegnare loro ad usare il *salterio*, lo strumento che accompagna il canto dei salmi. In questa immagine vedo il rapporto tra accoglienza e iniziazione.

Lasciamoli pure arrivare con le chitarre, ma conduciamoli a usare anche il *salterio*. Non tutto finisce qui perché dal *salterio* possiamo e dobbiamo tornare alle chitarre, con un animo nuovo, uno spirito nuovo, con competenze e sensibilità che ancora richiedono molto lavoro. Perché all'accoglienza segua l'iniziazione, alla proposta segua l'inculturazione e tutta la comunità possa così meglio vivere ed annunciare il Vangelo.

GIOVANNI FRAUSINI
Via Liguria, 1
61032 Fano (PU).
giovanni.frausini@alice.it

Abstract

Il rapporto tra giovani generazioni e liturgia è oggi più che mai problematico. Esso viene affrontato nella tensione tra due poli, non sempre in equilibrio tra loro: il polo dell'accoglienza per il quale la Chiesa si apre a tutti desiderosa di raggiungere ciascuno, ed il polo dell'iniziazione che chiede alla Chiesa di essere capace di guidare coloro che ha accolto all'incontro con il mistero di Dio. Siamo certi che l'accoglienza senza iniziazione crea consenso ma non offre speranza, l'iniziazione senza accoglienza non raggiunge nessuno, resta privilegio di pochissimi. Questo equilibrio, non sempre realizzato, si è scontrato con la rigidità del rito romano. In realtà all'interno di questo rito era già stato aperto uno spiraglio con la cosiddetta *messa dei fanciulli* che offriva

⁴³ E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*, CLV, Roma 1992, p. 124.

possibilità molto interessanti per inculturare la celebrazione eucaristica per i bambini. Tale possibilità sembra essere poco sfruttata dalle comunità cristiane. Inoltre le recenti considerazioni di papa Francesco sulla responsabilità delle conferenze episcopali nazionali in ordine alle scelte liturgiche apre nuove ed interessanti prospettive. Si arriverà così all'*actuosa participatio per ritus et preces* che è la chiave nuova ed efficace della riforma liturgica.

Today, more than ever before, the relationship between young generations and liturgy is problematic. It concerns the tension between two opposite positions which are not always in balance: from one side a Church eager to reach everybody and from the other the request of a Church able to guide people welcomed to meet the mystery of God. We are confident that welcome without initiation may obtain approval but does not offer hope: initiation without welcome reaches nobody and remains privilege of a few. The balance between these two behaviours is not always attained and often obstructed by the rigidity of the Roman rite. Truth be told, the so-called children's mass had already provided a glimmer within the rite and had given interesting opportunities to acculturate the Eucharistic celebration for children. Such possibility seems to be exploited very little by Christian communities. Pope Francis' recent considerations about the responsibility of national episcopal conferences regarding liturgical choices open new and interesting perspectives: the *actuosa participatio per ritus et preces* could be eventually pursued as a new and effective key to liturgical reform.

Parole chiave

Nuove generazioni, Liturgia, formazione liturgica, inculturazione, accoglienza, iniziazione.

Keywords

New generations, Liturgy, liturgical formation, inculturation, welcome, initiation.



LA CATECHESI DEL BUON PASTORE: ACCOGLIERE COME UN BAMBINO

Giovanna Scarca*

Gli presentavano dei bambini perché li toccasse, ma i discepoli li rimproverarono. Gesù, al vedere questo, s'indignò e disse loro: "Lasciate che i bambini vengano a me, non glielo impedito: a chi è come loro infatti appartiene il regno di Dio. In verità io vi dico: chi non accoglie il regno di Dio come lo accoglie un bambino, non entrerà in esso". E, prendendoli tra le braccia, li benediceva, imponendo le mani su di loro (Mc 10,13-16).

Nel disegnare quest'icona della relazione privilegiata e tenerissima tra Gesù e i bambini, i sinottici concordano sugli atteggiamenti essenziali dei diversi attori dell'episodio: l'intraprendenza di alcuni adulti che presentano i piccoli e sembrano spingerli verso il Nazareno, mentre i discepoli cercano di impedirlo. Erompe l'indignazione del Maestro verso i suoi, brevissima, perché subito la voce ritrova una dolce fermezza nel descrivere una stupefacente visione mistica dell'infanzia: il bambino cittadino del regno di Dio e sua guida, una verità che fatica ancora oggi a penetrare nella coscienza dei cristiani. I vangeli non dicono cosa facessero i bambini, ma possiamo immaginare la loro mite disponibilità a ricevere l'abbraccio del Nazareno e l'inesauribile gesto epicletico dell'imposizione delle mani. Ebbene la catechesi del Buon Pastore compie nella chiesa la stessa coraggiosa azione di presentare i bambini al Maestro, nella convinzione evangelicamente fondata che siano predisposti a una relazione d'amore con Dio, una relazione esemplare perché "chi non accoglie il regno di Dio come lo accoglie un bambino, non entrerà in esso". La catechesi del Buon Pastore accende una luce sul mistero dell'infanzia, favorendo il manifestarsi della spiritualità dei piccoli a partire da due-tre anni, creature del Regno come Gesù stesso afferma. Essa offre pertanto alla chiesa un significativo contributo alla costruzione di una teologia dell'infanzia spirituale che presuppone almeno tre movimenti: accogliere il bambino, farsi bambino e convertirsi nel bambino. Infatti,

* Studiosa del rapporto fra teologia e letteratura. Catechista del Buon Pastore nella Diocesi di Rimini.

Gesù invoca il bambino che è in noi e fa di lui un criterio (invisibile) di valutazione della nostra esistenza adulta. Gesù ne fa un mistero evangelico ed ecclesiastico [...]. Egli annuncia, o meglio, mostra con i fatti la santità dell'infanzia¹.

1. Una catechesi con i bambini

L'origine della catechesi del Buon Pastore è in un avvenimento piccolissimo come il seme di senape della divina economia. È bello ascoltarne il racconto dalla voce della fondatrice, Sofia Cavalletti, in un dialogo avvenuto il 24 giugno 2003 nella sua casa romana di via degli Orsini².

Ero giovane, studiavo ebraico all'università e conoscevo Adele Costa Gnocchi (una delle prime collaboratrici di Maria Montessori) che aveva una Casa dei Bambini qui vicino. Lei aveva una mente bellissima, soprattutto possedeva la capacità di intuire che cosa le persone avrebbero

¹ V. ZELISKIJ, *Il bambino alle soglie del Regno. Teofania dell'infanzia*, Effatà, Cantalupa (TO) 2012, p. 21.

² Sofia Cavalletti (Roma 1917-2011) è stata allieva di Eugenio Zolli all'Università La Sapienza di Roma, studiosa di ebraismo e biblista. Ha curato traduzioni e commenti di libri dell'Antico Testamento: Isaia, Proverbi, Giuditta, Ruth, Esther, Levitico. Ha pubblicato: *Ebraismo e spiritualità cristiana*, Studium, Roma 1966; *La storia della salvezza, (Antico Testamento; Nuovo Testamento; La morale)*, Coletti, Roma 1967; *Il giudaismo intertestamentario*, Queriniana, Brescia 1991; *Talmud babilonese: trattato delle benedizioni*, Laterza, Bari 1958 / Utet, Torino 2003. Ha fatto parte della Commissione ecumenica della CEI come specialista per i rapporti fra gli Ebrei e i cristiani; ha realizzato una striscia del tempo che illustra la storia del popolo d'Israele, fortemente apprezzata anche dai nostri fratelli maggiori: S. CAVALLETTI - G. GOBBI, *La storia del popolo ebraico. Tra memoria e speranza* (libro, guida e rotolo), Ed. Rubettino, Soveria Mannelli 2004. Tra i primi volumi inerenti la vita religiosa dei bambini ricordiamo G. GOBBI - S. CAVALLETTI, *Educazione religiosa, liturgia e metodo Montessori*, Paoline, Roma 1961; altri testi saranno indicati successivamente. Un profilo intellettuale della biblista è offerto dalla stessa S. CAVALLETTI, *Un «testamento intellettuale»*, in ID., *La catechesi del Buon Pastore. Antologia di testi scelti*, a cura di F. e P. Cocchini, EDB, Bologna 2015, pp. 13-26. Per un ritratto della personalità e della vita si veda A. ALUFFI PENTINI, *Infanzia e religiosità: l'opera di Sofia Cavalletti*, in AA.VV., *La risorsa religione e i suoi dinamismi. Studi multidisciplinari in dialogo*, a cura di F. Arici, R. Gabbiadini e M. T. Moscato, Editrice Franco Angeli, Milano 2014, pp. 181-186.

potuto fare, addirittura prima e meglio dei diretti interessati. Inoltre aveva compreso molto bene le potenzialità spirituali dei bambini (era solita dire: «Dio e il bambino se la intendono») ma non trovava il modo di avviare un'esperienza religiosa con l'infanzia. Un giorno mi propose di fare qualche incontro con Paolo, il figlio di una sua amica. Insieme a lui la Costa Gnocchi mi mandò Giovanni, Enrico, Massimo, scegliendoli tra quelli che rispondevano in modo particolare all'approccio Montessori. All'inizio non avevo materiale, né esperienza, presi la Bibbia e lessi il primo racconto della creazione, che in quel momento stavo studiando all'università. Restammo sul testo, il puro testo, meditandolo per due ore, e quando arrivò la madre per portarlo a casa, i bellissimi occhi di Paolo si riempirono di lacrime e non voleva andarsene. Io credo che da quelle lacrime, in fondo, tutto il nostro lavoro sia ricompensato. Questa catechesi è nata dalla gioia dei bambini, è cresciuta, si mantiene e si diffonde per la gioia dei bambini³.

A questo primo incontro del marzo 1954 ne sono seguiti altri, guidati da Sofia Cavalletti e da Gianna Gobbi, maestra montessoriana⁴, ed è iniziato un lavoro di osservazione dell'infanzia, un vero cantiere sperimentale per educare alla vita religiosa, individuare testi e contenuti,

³ Testo citato in G. SCARCA, «Lui deve crescere e io diminuire». *Dialogo con Sofia Cavalletti sulla catechesi del Buon Pastore*, in «Parola e Tempo», Annale dell'ISR «Alberto Marvelli» di Rimini, 3 (2004), pp. 164-176; ristampato in forma abbreviata con il titolo *La catechesi del Buon Pastore. Dialogo con Sofia Cavalletti*, in «Parole di vita» 1 (2004), pp. 59-62.

⁴ Gianna Gobbi (Senigallia 1919 - Roma 2002) è stata maestra in alcune Case dei Bambini a Roma e formatrice nei corsi Montessori nazionali e internazionali. Si è diplomata nel 1939 in un corso tenuto da Adele Costa Gnocchi e Maria Antonietta Paolini; con lei conseguirono la specializzazione Flaminia Guidi e Maria Teresa Marchetti. Ha lavorato a fianco di Maria Montessori nell'VIII Congresso Internazionale (coordinando l'aula aperta allestita a San Remo, 22-29 agosto 1949) e a Perugia nel 1950. Come formatrice nella Scuola A.I.M. (Assistenti per l'Infanzia Montessori), ha progettato e realizzato materiali per le prime attività del neonato. Cf. G. HONEGGER FRESCO, *Il cammino di una maestra Montessori di nome Gianna*, in «Il Quaderno Montessori» 73 (2002), pp. 49-52; C. GRAZZINI, *In ricordo di Gianna Gobbi*, in *ibid.*, pp. 52-54. La profonda sintonia e feconda collaborazione tra Gobbi e Cavalletti nel dare vita alla catechesi del Buon Pastore sono dichiarate dalla biblista in molti testi; la loro amicizia è descritta in una commossa memoria: S. CAVALLETTI, *Gianna*, in *ID.*, *La catechesi del Buon Pastore. Antologia di testi scelti*, cit., pp. 95-99. Oltre ai titoli di cui è co-autrice insieme alla Cavalletti, per gli scritti di Gianna Gobbi si veda la nota 15; inoltre S. CAVALLETTI - P. COULTER - G. GOBBI - S. QUATTROCCHI MONTANARO, *The good Shepherd and the child: a joyful journey*, Don Bosco Multimedia, New Rochelle (N. Y.) 1994.

costruire un ambiente e i materiali adatti affinché le potenzialità spirituali dei piccoli possano esprimersi e svilupparsi. Dopo 63 anni, la catechesi del Buon Pastore mantiene i tratti originari di laboratorio sperimentale basato sull'osservazione, lavoro e preghiera con i bambini, dove gli adulti si pongono al loro fianco per camminare insieme verso le fonti della vita cristiana, la Bibbia e la liturgia. Il catechista è il primo a convertire lo sguardo e il cuore riscoprendo "l'ABC del cristianesimo" secondo le modalità tipiche dei bambini, maestri nel coniugare gli opposti: concretezza e contemplazione, essenzialità dei contenuti e mistica, piccolezza e grandezza. Ai corsi di formazione tenuti dalle competenti e appassionate collaboratrici di Sofia Cavalletti e Gianna Gobbi (tra le quali Tilde Camosso Cocchini, scomparsa il 27 novembre 2001, Francesca e Patrizia Cocchini, Bernardetta Forcella, Dina Sivilia), ogni partecipante vive la gioiosa esperienza di sentirsi rinnovato e nutrito spiritualmente, quasi una nuova iniziazione cristiana a partire dai sensi (udito, vista, tatto e tutta la corporeità) che fa risaltare la bellezza e la potenza della Parola, velata e incarnata nella storia e nella propria vita.

Per definizione è una catechesi con l'infanzia (non per l'infanzia) perché l'adulto e i piccoli insieme si pongono in ascolto dell'unico Maestro. Il catechista presenta un tema oppure legge un testo biblico per far "risuonare" il *kerigma* della salvezza, inverando così il significato più autentico di catechesi ("far risuonare") e spogliandosi al contempo della pretesa di insegnare, giacché questa proposta non ha nulla di scolastico, nulla di astratto né di nozionistico. La condizione previa del catechista è quella di svuotarsi di ogni attivismo e narcisismo, per aprirsi a vivere una vita nascosta con Cristo in Dio insieme ai bambini: risvegliarsi alla vita di grazia, riconoscendo che la redenzione è operante qui, ora, sempre, e scoprirlo con stupore e con gioia, come un bambino. Allora il catechista, avverte Sofia Cavalletti, riconosce un titolo d'onore il suo essere solo un "servo inutile" (Lc 17,10), con le mani colme di tesori preziosi che si moltiplicano mentre si donano. È la stessa umiltà di cui scrivono Papa Paolo VI e Papa Francesco a proposito dell'attenzione e venerazione con cui ci si avvicina al testo biblico: «È l'umiltà del cuore che riconosce che la Parola ci trascende sempre, che non siamo "né padroni, né arbitri, ma i depositari, gli araldi, i servitori»⁵.

La catechesi del Buon Pastore si sta facendo conoscere sempre di più in Italia ed è praticata soprattutto nel Lazio, Marche, Emilia

⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, (24 novembre 2013), n. 146.

Romagna, Piemonte, Veneto, Trentino, Puglia. È largamente diffusa in Europa (Paesi Bassi, Regno Unito, Irlanda, Germania, Austria, Croazia, Polonia), nelle Americhe (Canada, USA, Messico, Colombia, Paraguay, Uruguay, Argentina), in Africa (Ciad, Tanzania, Repubblica Sudafricana), in Asia (India, Giappone, Indonesia, Cina) e in Australia. Da alcuni anni i suoi corsi sono diventati obbligatori nella formazione spirituale e pastorale delle novizie Missionarie della Carità di Madre Teresa di Calcutta, ma la sua forza evangelizzatrice è apprezzata oltre i confini della Chiesa cattolica, tanto da essere adottata da alcune Chiese anglicane, episcopaliane, luterane, metodiste e dal 2007 anche da Chiese ortodosse: tale crescita in prospettiva ecumenica rappresenta una preziosa speranza per il cammino delle Chiese sorelle.

Nei cinque continenti, ovunque è sorto un atrio del Buon Pastore, tanto nelle città quanto nelle parrocchie più periferiche e povere, si sono osservati comportamenti simili: i bambini, di qualunque etnia ed estrazione socio-culturale, messi a contatto con la Parola di Dio, manifestano una gioia profonda e pacifica. L'annuncio cristiano dell'amore di Dio, veicolato essenzialmente dalla parabola giovannea, provoca una piena e felice accoglienza del Pastore buono (*kalos*, bello) che chiama per nome le sue pecorelle una a una, si prende cura di loro, le guida e le protegge, pronto a dare la vita per loro (Gv 10,1-16). L'universale seduzione di questa parabola segnala che esiste fin dalla nascita un bisogno di relazione, d'amore e di cura indispensabile per la vita (come confermano le scienze mediche e psicologiche), che si manifesta come un desiderio infinito che solo Dio può colmare. Le esperienze maturate nei vari continenti hanno mostrato concordemente che il bambino, mentre chiede amore e protezione, è straordinariamente generoso nel donare amore, quindi si parla di "connaturalità" tra il bambino e Dio; perciò la catechesi del Buon Pastore inizia a tre anni, l'età d'oro in cui il bambino facilmente s'innamora di Cristo, quando giunge da solo a scoprire di essere anche lui una delle pecorelle amate e chiamate per nome.

2. Maria Montessori e la scoperta del bambino

Il catechista del Buon Pastore «fa sua la visione dell'essere umano di Maria Montessori, e quindi l'atteggiamento dell'adulto verso il bambino; prepara un ambiente che aiuti lo sviluppo della vita religiosa:

l'atrio»⁶. Il riferimento alla “visione dell'essere umano di Maria Montessori” è l'orizzonte pedagogico che ispira un rapporto educativo basato sul rispetto delle caratteristiche e delle esigenze dell'infanzia; ma il pensiero e l'operato di Maria Montessori sono poco conosciuti in Italia, perciò è necessario soffermarsi su alcuni nuclei essenziali, meritevoli di un'attenta riconsiderazione.

«Collocare nel centro, così puro e semplice come si trova in se stesso, il bambino»⁷; così scriveva nel 1921 Maria Montessori nel *Manuale di pedagogia scientifica*, e ancora si attende che il suo gesto pedagogico, identico a quello descritto nei sinottici (dal quale siamo partiti), sia correttamente compreso in Italia, dove vicende storiche e politiche hanno gettato ombre sulla meravigliosa esperienza della Casa dei Bambini, avviando fraintendimenti e pregiudizi ideologici che impediscono ancora oggi una conoscenza e una valutazione obiettiva. Per chi si avvicina all'opera intellettuale di Maria Montessori (Chiaravalle, 1870 - Noordwijch aan Zee, Paesi Bassi, 1952) risalta con evidenza di essere in presenza di un genio, dove scienza e fede, ragione scientifica e altissima visione spirituale si sono congiunti in un pensiero che grandeggia nel panorama mondiale. La sua formazione pluridisciplinare di medico, neuropsichiatra, scienziato, filosofo e antropologo, maturata inizialmente nella cura ai bambini frenastenici, poi sviluppata nella Casa dei Bambini (la prima fu inaugurata il 6 gennaio 1907 nel quartiere popolare di San Lorenzo a Roma), l'ha spinta a rivalutare lo spirito umano come inesauribile e potente sorgente dell'attività psichica che permette al bambino piccolissimo di “assorbire” l'ambiente che lo circonda, “assorbire” un linguaggio, comportamenti e apprendimenti. Lo spirito dell'uomo è attivo fin dal momento della nascita e comincia subito a svilupparsi in maniera inconscia e prodigiosa trasformando un neonato inerme e bisognoso di ogni cura in un individuo che a tre anni ha acquisito un linguaggio e un primo livello di autonomia motoria e intellettuale. «Gli psicologi affermano che, se paragoniamo la nostra abilità di adulti a quella del bambino, ci occorrerebbero sessanta anni di duro lavoro per raggiungere ciò che il bambino ha raggiunto nei suoi

⁶ S. CAVALLETTI, *Le caratteristiche della catechesi del Buon Pastore*, in AA.VV., *La catechesi del buon Pastore 1954-2004. Aspetti di un'esperienza*, a cura di S. Cavalletti, Ed. Tau, Todi 2004, p. 39; ristampato in CAVALLETTI, *La catechesi del Buon Pastore. Antologia di testi scelti*, cit., p. 55.

⁷ M. MONTESSORI, *Manuale di pedagogia scientifica*, Alberto Morano Editore, Napoli 1935³, p. 7; il testo è disponibile nel sito www.irre.toscana.it.

primi tre anni»⁸ e da questa constatazione la dottoressa ha dedotto una piena fiducia nel suo processo di autoeducazione. Ne consegue una nuova idea di scuola, che mira a favorire il libero e autonomo sviluppo del fanciullo attraverso un ambiente organizzato e materiali scientificamente costruiti, affinché le potenzialità interiori guidino un'armoniosa crescita psicofisica. Pertanto la Montessori rifiuta una scuola che pone al centro il programma e la lezione dell'insegnante, dove l'adulto è considerato il detentore di un sapere da trasmettere e gli alunni recipienti vuoti da riempire.

Aiutare la vita non è mai reprimerla, ma è sempre facilitarne l'espansione o difenderla dai pericoli che possono impoverirla. Infine: a Dio spetta la creazione, e anche la provvidenza che la mantiene; e a noi rimane la "carità", "l'aiuto". Bisogna dunque prima di tutto considerare il bambino; liberarlo dagli innumerevoli ostacoli che incontra nel suo sviluppo, e aiutarlo a vivere. Compreso questo principio, deve avvenire un profondo cambiamento nell'attitudine dell'adulto verso il bambino⁹.

La ricerca della Montessori, condotta nell'alveo di un'innovativa pedagogia sperimentale preliminare all'edificarsi di una pedagogia scientifica, ha illuminato le caratteristiche della mente assorbente del bambino, i periodi sensitivi, i bisogni e le stupefacenti energie interiori che animano le innumerevoli conquiste dell'infanzia, giungendo così a definire l'educazione «non ricostruzione, ma aiuto alla costruzione che l'anima umana è chiamata a condurre a termine, costruzione intesa come sviluppo di tutte le immense potenzialità di cui il bambino, figlio dell'uomo, è dotato»¹⁰. In questo senso il bambino viene riconosciuto come "costruttore" e "padre dell'uomo".

Maria Montessori affascina chi le si avvicini senza preconcetti: le sue osservazioni psico-pedagogiche appaiono oggi attualissime, non solo perché trovano puntuali conferme nelle ultime acquisizioni delle neuroscienze, ma perché le sue nobili istanze spirituali e culturali anticipano profeticamente le esigenze di una società multietnica, senza barriere e senza confini, e solo un così ampio respiro cosmico ed etico dà senso e dignità alla scuola di ogni tempo.

⁸ ID., *La mente del bambino (The Absorbent Mind, 1949)*, Garzanti, Milano 1999, p. 5.

⁹ ID., *Manuale di pedagogia scientifica*, cit., p. 8.

¹⁰ ID., *La mente del bambino*, cit., p. 16.

3. I bambini viventi nella Chiesa

L'attenzione della Montessori si è rivolta anche alla dimensione religiosa, sulla quale ha lasciato annotazioni assai significative che trovano ampio sviluppo nella catechesi del Buon Pastore. Nel libro *I bambini viventi nella Chiesa* (1922) la dottoressa descrive con meraviglia gli esiti felicissimi di un'esperienza di educazione religiosa svolta nella *Escuela Modelo Montessori* di Barcellona, che a partire dal 1915 ha coinvolto bambini da 3 a 6 anni (la stessa vicenda è narrata più sinteticamente ne *La scoperta del bambino*)¹¹. Per volontà di Padre Casulleras (superiore dei preti della missione di S. Vincenzo de Paoli, poi ordinato vescovo), Padre Casclar (cappellano della Casa di Maternità di Barcellona) e con l'impegno diretto del sacerdote Mossén Iginio Anglès, nella Casa dei Bambini fu allestita una cappella degli infanti dove per la prima volta si sperimentarono modalità per rendere accessibile il rito ai piccoli, un'intuizione che precorre di cinquanta anni alcuni nuclei della *Sacrosanctum concilium*¹², dove la formazione liturgica è riconosciuta come il metodo pedagogico della Chiesa. Mentre in Europa iniziava a emergere il movimento liturgico, le osservazioni della Montessori sull'esperienza di Barcellona risultano profetiche: come a scuola il bambino si mostra aperto alla realtà naturale, se viene aiutato a conoscere gli oggetti, i gesti e il linguaggio simbolico della liturgia, egli rivela una profonda sensibilità verso la vita soprannaturale.

¹¹ Prima di essere messa in atto, l'esperienza di educazione religiosa fu impostata teoricamente da Anna Maria Maccheroni, altra importante collaboratrice della dottoressa, invitata a partecipare nel 1915 al primo Congresso Liturgico nella Basilica di Montserrat. Nella sua relazione *La liturgia e l'insegnamento pedagogico liturgico*, Maccheroni propose di applicare i principi del metodo Montessori all'educazione religiosa dei piccolissimi con attenzione prevalente a un'introduzione al linguaggio della liturgia. Cf. M. MONTESSORI, *I bambini viventi nella Chiesa. La vita in Cristo. La santa Messa spiegata ai bambini*, Garzanti, Milano 1970, pp. 9-35. Per un approfondimento sull'argomento si veda anche il saggio di F. COCCHINI, *Le potenzialità religiose del bambino*, relativo al suo intervento alla Montessori Centenary Conference, reperibile nel sito ufficiale della Catechesi del Buon Pastore in Italia <https://sites.google.com/site/catechesibuonpastore/articoli>.

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963).

Il bambino che si interessa ad ogni cosa, più ancora è attento a tutto ciò che è simbolico e che gli appare rivestito di maestà. Da principio sono gli oggetti distaccati e gli atti in se stessi che attirano la sua attenzione. L'altare, i vasi sacri, i vestiti del sacerdote, i vari atti del culto, il segno di croce, la genuflessione, il bacio. Ma a poco a poco si fa chiaro anche il loro collegamento e il significato mistico che in essi si nasconde¹³.

Maria Montessori riconosce subito nell'infanzia l'affiorare di un senso religioso o spirituale che rappresenta il pieno compimento della formazione del bambino e sfocia nella manifestazione di «un senso gratissimo di gioia e di nuova dignità»¹⁴. Le intuizioni e osservazioni della Montessori, esposte in volumi poco noti come *I bambini viventi nella Chiesa*, *La S. Messa spiegata ai bambini*, *La vita in Cristo*, *Il Libro aperto*, *Manuale per la preparazione di un Messale per i bambini*, offrono le prime anticipazioni delle rivelazioni sull'infanzia operate dalla catechesi del Buon Pastore.

4. Il bambino mistico, il bambino storico e il fanciullo teologo

A partire dal 1954, la sinergia feconda tra Sofia Cavalletti e Gianna Gobbi si è lasciata guidare dall'osservazione del bambino a contatto con la Parola di Dio: i misteriosi riflessi della sua vita spirituale hanno fatto trasparire profonde esigenze di trascendenza e un forte potenziale religioso, spontaneo eppure latente e bisognoso di alimento, come una fame e una sete da appagare. Da 2/3 fino a 5/6 anni il potenziale religioso si esprime in un bisogno di relazione e d'amore, quindi di legami affettivi stabili e rassicuranti; si parla di bambini "mistici" per la facilità con cui percepiscono l'invisibile.

Dopo i sei anni il fanciullo ha esigenze molto diverse poiché, se prima apprendeva soprattutto in modo sensoriale e concreto, ora la psiche sviluppa il piano simbolico-linguistico e l'astrazione; a questa metamorfosi Montessori risponde proponendo gli orizzonti sconfinati dell'educazione cosmica, della psicogrammatica, psicoaritmetica e psicogeometria. Inoltre è importante considerare che si profila un primo orientamento verso i problemi morali, con l'emergere della coscienza

¹³ M. MONTESSORI, *La scoperta del bambino*, Garzanti, Milano 1999, p. 321.

¹⁴ ID., *I bambini viventi nella Chiesa*, cit., p. 15.

individuale che interroga e giudica intorno al bene e al male¹⁵. Pertanto nell'età della scuola primaria il fanciullo non solo ha fame di cultura, non solo è curioso di conoscere il mondo intero e l'origine delle cose, ma mostra attitudini religiose sensibilissime alla dimensione storica e morale, quindi Sofia Cavalletti e Gianna Gobbi lo definiscono bambino "storico".

Negli anni successivi i fanciulli "teologi" sono caratterizzati da sempre maggiori capacità cognitive sorrette dal pensiero astratto, ma queste si coniugano con un imperioso bisogno di socialità e di impegno fattivo nella cultura e nella società.

Tenendo conto delle caratteristiche e delle sensibilità specifiche dell'età evolutiva, sono stati messi alla prova e progressivamente selezionati temi, materiali e attività arrivando a strutturarli in tre livelli: primo livello dei bambini mistici da 2/3 anni fino ai 5/6; secondo livello dei bambini storici da 5/6 a 7/8 anni; terzo livello dei fanciulli teologi da 8 a 12 anni¹⁶.

La catechesi del Buon Pastore si svolge in un ambiente accuratamente preparato, chiamato atrio (*atrium*): Gobbi e Cavalletti scrivono che questo nome fu scelto dalla Montessori per l'ambiente dedicato all'educazione religiosa¹⁷, ma non si è ancora rintracciata tale denominazione nell'opera montessoriana. In origine *atrium* era il cortile interno della *domus* italica, nel quale si svolgeva la vita familiare; era quindi un ambiente di rappresentanza, di ricevimento, di lavoro, sede del focolare e degli dei tutelari del nucleo domestico. Successivamente fu chiamato atrio il cortile porticato a guisa di peristilio che precedeva le basiliche cristiane dei primi secoli, dove i catecumeni si fermavano prima del battesimo: è quest'ultima accezione che Gianna Gobbi richiama per significare la sua natura di luogo intermedio tra la casa, la classe e la chiesa. L'atrio mantiene alcune caratteristiche dell'ambiente

¹⁵ ID., *Dall'infanzia all'adolescenza*, Garzanti, Milano 1994, pp. 18-19. L'opera è la traduzione dall'originale francese di conferenze tenute dalla dottoressa a Londra nel 1939.

¹⁶ Questa sembra l'articolazione più aggiornata e flessibile; cf. CAVALLETTI, *La Catechesi del Buon Pastore. Antologia di testi scelti*, cit., p. 66 (in nota).

¹⁷ Cf. G. GOBBI, *Alcuni principi montessoriani applicati alla catechesi dei bambini*, Associazione M. Montessori per la Formazione Religiosa del Bambino, Roma, p. 3 (il testo è tradotto in inglese con il titolo *Listening to God with the children*, Treehouse Communications, Loveland, Ohio, 1998); S. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso del bambino. Descrizione di un'esperienza con bambini da 3 a 6 anni*, Città Nuova, Roma 1973⁵, p. 52.

montessoriano, ovvero è a misura del bambino, con arredi proporzionati che ne favoriscono l'autonomia, il perfezionamento dei movimenti e il lavoro stesso grazie ai materiali presenti. È organizzato diversamente secondo le fasce d'età, ma è sempre caratterizzato da una sobria bellezza e soprattutto dall'ordine e da uno stile di comportamento che tende a custodire il silenzio: si parla sottovoce (a partire dal catechista che deve rieducarsi a moderare l'intensità della voce), ci si muove senza rumore, le sedie si sollevano e non si strisciano. Infatti la bellezza ha una forza simbolica che interpella e accoglie, evocando una compresenza di gloria e mistero; essa va protetta e coltivata insieme al silenzio che è una via privilegiata per l'ascolto, la preghiera e la contemplazione.

Nell'ambiente della catechesi esistono angoli fissi, per esempio nell'atrio dei bambini da tre a sei anni sono indispensabili un angolo della preghiera dove è intronizzata la Bibbia, un angolo della geografia, del battesimo, della vita pratica e della cancelleria; inoltre ci sono tavolinetti per il lavoro individuale e un angolo dove i bambini e il catechista si riuniscono per l'annuncio della parola di Dio o per la presentazione dei diversi contenuti della catechesi, che hanno sempre carattere celebrativo. L'annuncio è spesso accompagnato da un materiale che visualizza il contenuto e consente poi al bambino di poter tornare a meditarlo e approfondirlo da solo. Dopo aver ascoltato e dialogato tutti insieme, ogni bambino sceglie un materiale e si dedica al lavoro in autonomia; tutto concorre affinché l'attività individuale promuova la concentrazione e l'assorbimento dell'annuncio e sfoci nella preghiera, nella contemplazione e nella gioia.

Più volte Sofia Cavalletti sottolinea la centralità e l'importanza del testo biblico, al quale i bambini rispondono con una felicità intensa e raccolta; le parole introduttive del catechista devono essere brevi ed essenziali, *le tue parole sien conte* scriveva Dante (*Inferno X*, 39) e ripeteva Maria Montessori; non occorre fare commenti personali ma dare massimo rilievo al testo e tornare più volte a rileggerlo per cercare le spiegazioni e risposte. Il materiale rappresenta un ausilio per intensificare la penetrazione della Parola: infatti i più piccoli che non sanno leggere si raccontano la parabola mentre muovono le figure come hanno visto fare dal catechista e in questo modo si raccolgono in intima conversazione con il Maestro interiore. Il materiale nell'atrio è secondario rispetto alla centralità della santa Scrittura, tanto che alcuni testi non sono

accompagnati da alcuna concretizzazione¹⁸; esso costituisce comunque un aiuto poiché sollecita tutti i sensi (dall'udito alla vista, al tatto, alla motricità...), consentendo al bambino di portare avanti da solo l'immersione nella Parola. Per rispettare i tempi dei più piccoli caratterizzati dalla lentezza e dal bisogno di ripetere a lungo un esercizio, le riunioni settimanali nell'atrio durano due ore (o due ore e mezza), «di cui una piccola parte è spesso dedicata all'esposizione di un tema da parte del catechista e la maggior parte all'attività personale del bambino»¹⁹.

5. Una catechesi kerigmatica e mistagogica

Seguendo i piccoli che mostrano organi sensibilissimi di corrispondenza verso il mistero e una vera «percezione mistica del mondo»²⁰ (come la chiama Pavel Florenskij), la catechesi del Buon Pastore si è rivestita della forza mistagogica che da sempre connota il *kerigma* cristiano, la cui verità è sempre più grande di ciò che le parole possono contenere e di ciò che i sensi possono toccare²¹. Il punto di partenza è il *kerigma*, ovvero l'annuncio della presenza del Dio trinitario nella storia *ab origine mundi, usque ad consummationem mundi*. La religione ebraico-cristiana è fondata sull'alleanza tra Dio e l'umanità, stabilita dapprima con il popolo d'Israele attraverso la mediazione dei Patriarchi, poi completata e rinnovata dal *Mediator Dei* nella sua Pasqua

¹⁸ Cf. S. CAVALLETTI, *Materiali Montessori e materiali della catechesi*, in ID., *La Catechesi del Buon Pastore*, cit., pp. 79-83.

¹⁹ ID., *Le caratteristiche della catechesi del Buon Pastore*, in AA.VV., *La catechesi del buon Pastore 1954-2004*, cit., p. 40.

²⁰ P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Zàk, Mondadori, Milano 2009, p. 128.

²¹ «Grande è stata la gioia di noi catechisti quando ci siamo resi conto che, così facendo, non avevamo inventato niente, ma che i bambini ci avevano condotti a seguire nientemeno che il metodo delle grandi catechesi del IV secolo, a proposito delle quali così scrive Enrico Mazza: "Nella seconda metà del IV secolo ci sono le grandi catechesi mistagogiche che, commentando il rito, costruiscono la teologia dell'evento salvifico, che si attua nella celebrazione sacramentale, e la trasmettono ai fedeli come catechesi". Eravamo soltanto andati scoprendo ricchezze che erano sempre state presenti nella vita della Chiesa» (CAVALLETTI, *La Catechesi del Buon Pastore*, cit., p. 33); cf. per il testo citato dalla Cavalletti: E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, EDB, Bologna 2003, p. 143.

di morte e resurrezione. La Bibbia narra la storia del regno di Dio a partire dalla creazione, ne dispiega le tappe di svolgimento e ne prospetta il fine, ovvero il compimento nella *parusia*, quando «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28). Il grandioso disegno divino è *dietro e dentro* la realtà, *celato* nella liturgia e *compenetrato* in modo indissolubile nella realtà, come traduce poeticamente Cristina Campo:

*Dietro e dentro
le strade inzuppate
dietro e dentro nebbia e lacerazione
oltre caos e ragione
porte minuscole e dure tende di cuoio,
mondo celato al mondo, compenetrato nel mondo,
inenarrabilmente ignoto al mondo*²².

La liturgia è epifania della vita di grazia restaurata dal Cristo (come compendia *Sacrosanctum concilium*, n. 5), la vita divina che continua a fluire nella storia intrecciando l'eternità alle acque del tempo. L'opera della salvezza e la gloria della Trinità rifulgono nei "segni sensibili" della santa Scrittura e della liturgia, che sono accomunati proprio dall'essere segni che rivelano e nascondono la cosa significata, ponti che consentono allo spirito umano di comunicare, attraverso la materia, con il mondo invisibile (*Sacrosanctum concilium*, n. 7)²³. La catechesi del Buon Pastore offre ai piccoli un cammino mistagogico per intuire l'unità della storia sacra, narrata nella Bibbia, celebrata e attualizzata nella liturgia, nella polifonia dei loro linguaggi e nella trasparenza del sensibile che allude e congiunge al divino. Sofia Cavalletti spiega molto bene che il metodo dei segni è il metodo stesso della Chiesa, ma più volte ribadisce che a questa visione è stata guidata dal lavoro con i bambini, dalle loro sorprendenti risposte e dal loro silenzioso incanto. È grande e autentica l'umiltà di Sofia catechista («la povertà del catechista è totale e incalcolabile è la ricchezza di quanto è chiamato a trasmettere»²⁴) ma dobbiamo riconoscere che è stato grande anche il suo genio nel

²² C. CAMPO, *Diario bizantino*, in ID., *La tigre assente*, Adelphi, Milano 1991, p. 45.

²³ Per una definizione di liturgia come "complesso di segni sensibili, efficaci della santificazione e del culto della Chiesa" ed una puntuale e illuminante descrizione di segno cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Milano 1965⁴, pp. 33-106.

²⁴ CAVALLETTI, *La Catechesi del Buon Pastore*, cit., p. 42.

connettere il vissuto dei bambini all'incontro con la Parola con i migliori frutti della tradizione cristiana. Gli studi di Sofia Cavalletti sono unici per la ricchezza di testimonianze che ha raccolto sulla vita spirituale dei bambini e per la serietà con cui le ha lette e raccordate a un ampio orizzonte dottrinale di fonti bibliche, liturgiche, patristiche e teologiche: oltre ai due volumi sul potenziale religioso e *La catechesi del Buon Pastore* (antologia curata dalle sorelle Francesca e Patrizia Cocchini), ci riferiamo in particolare a *La storia del regno di Dio. Dalla creazione alla parusia* e *La storia del regno di Dio. La liturgia e la costruzione del regno*²⁵ ma anche alle guide per i catechisti che accompagnano i cinque album intitolati *Io sono il buon Pastore*.

Solo rispettando l'unitarietà della Bibbia essa potrà essere un Libro sempre vivo ed attuale per l'umanità di tutti i tempi. E noi vogliamo che la Bibbia sia tale per i nostri bambini. Quando avremo rispettato l'unitarietà della Bibbia in quanto libro, non avremo finito ancora il nostro compito, perché dovremo ancora rendere evidente ai bambini, che i fatti passati che essa narra noi li viviamo, oggi "nell'attesa della sua venuta", e li compiamo, in particolare, per mezzo della liturgia. Noi dobbiamo rendere evidente ai bambini che la Bibbia e la liturgia sono un'unica cosa, perché quel piano divino, di cui la Bibbia ci fa conoscere gli avvenimenti principali si realizza ancora, oggi, in ciascuno di noi, attraverso la collaborazione di ogni uomo, ogni donna, ogni bambino, in particolare attraverso la nostra partecipazione alla liturgia. Bibbia e liturgia sono una cosa unica, perché in ambedue Dio si manifesta e si comunica; in ambedue Dio - in due fasi diverse - realizza il suo unico piano d'amore²⁶.

Sacrosanctum concilium sottolinea l'urgenza di educare i fedeli alla conoscenza dei «segni sensibili» attraverso i quali sono donate agli uomini e alla Chiesa le realtà invisibili che li santificano; pertanto la costituzione conciliare sollecita più volte una catechesi liturgica affinché «venga favorito quel gusto saporoso e vivo della sacra Scrittura» (n. 24) e la partecipazione al rito diventi sempre più attiva e consapevole (nn. 34-35). La catechesi del Buon Pastore, non solo pone in atto consapevolmente le raccomandazioni del Concilio e dei successivi documenti magisteriali, ma precorre con largo anticipo l'invito espresso

²⁵ Testi editi da Tau Editrice, nel 2009.

²⁶ S. CAVALLETTI - G. GOBBI, «*Io sono il buon Pastore*». Guida per il catechista - IV anno, Tau Editrice, Todi 2009, p. 69.

nell'*Evangelii gaudium*²⁷ da Papa Francesco verso una catechesi kerigmatica e mistagogica. Mentre si legge nell'esortazione apostolica che il catechista deve sempre far risuonare il primo e principale annuncio: «Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti»²⁸, non si può non pensare alla centralità della parabola del Buon Pastore come perfetto compendio del *kerigma* cristiano. L'esperienza dei bambini nell'atrio sembra aderire compiutamente alle caratteristiche che Papa Francesco auspica nella catechesi:

Che esprima l'amore salvifico di Dio, previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, ed un'armoniosa completezza [...]. L'incontro catechistico è un annuncio della Parola ed è centrato su di essa, ma ha sempre bisogno di un'adeguata ambientazione e di una motivazione attraente, dell'uso di simboli eloquenti, dell'inserimento in un ampio processo di crescita e dell'integrazione di tutte le dimensioni della persona in un cammino comunitario di ascolto e di risposta²⁹.

6. I segni creaturali delle parabole evangeliche

Si vuole ora entrare nel vivo della catechesi descrivendo alcune esperienze di lettura della Bibbia con i più piccoli, per metterne in luce la forza kerigmatica e mistagogica a partire dalle parabole del regno di Dio.

Com'è noto, Gesù «non insegnava che in parabole» (Mc 4,33) e il linguaggio parabolico ha la caratteristica di narrare in modo cifrato, svelando e contemporaneamente ri-velando verità altrimenti ineffabili. In particolare le parabole del Regno associano elementi minimi della quotidianità alla presenza misteriosa della grazia operante nel mondo.

Il regno dei cieli è simile a un granello di senape, che un uomo prese e seminò nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande delle altre piante dell'orto e diventa un albero, tanto che gli uccelli del cielo vengono a fare il nido fra i suoi rami (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19).

²⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, (24 novembre 2013).

²⁸ *Ibid.*, n. 164.

²⁹ *Ibid.*, nn. 165-166.

Questa parabola si presenta ai bambini di tre anni ma si rilegge anche negli anni successivi perché *scriptura crescit cum legente* e ogni ritorno coglierà sfumature più profonde e connessioni nuove. Con i piccolissimi si procede così: il catechista chiama per nome, sottovoce, i bambini e li riunisce intorno a un tavolo rotondo, poi legge la parabola nella Bibbia e avvia la riflessione con alcune semplici domande. Dopo il catechista apre una scatolina, fa cadere un seme di senape su un foglio bianco e lo lascia osservare e toccare ai bambini: la sua piccolezza è fonte di stupore sorridente. Ma è scritto che il seme cresce e diventa un albero grandissimo, dove gli uccelli nidificano: allora i bambini sono invitati a immaginare quella grandezza. L'arte del catechista è quella di contemplare con i bambini il più piccolo dei semi, rispettare la loro meraviglia, ascoltare quel silenzio pieno di sguardo, proteggere la loro attenzione assorta e silenziosa, stupirsi e lasciarsi calamitare dall'antitesi tra il seme piccolissimo e l'albero maestoso, e ritornare sul vangelo, per rileggere le semplici parole che contengono verità straripanti: «Il regno dei cieli è simile a un granello di senape...». Lo stupore dei bambini, il loro sorriso, semplici espressioni come “È bello!” sono già forme di preghiera dell'infanzia; si potrebbe dire con Simone Weil e Cristina Campo che “l'attenzione è una preghiera” e la conquista dell'attenzione è sicuramente la più alta e nobile sfida educativa dei nostri giorni³⁰. Nel primo anno della catechesi si propone anche un'altra parabola.

Il regno dei cieli è simile al lievito, che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata (Mt 13,33; Lc 13,20-21).

Dopo aver letto il testo, il catechista dispone sul tavolo gli ingredienti evocati, lievito, farina, avvicinandoli a ogni bambino perché li osservi, tocchi, annusi. Poi si procede a impastarli, con movimenti lenti affinché gli osservatori possano impararli e successivamente ripeterli. Dopo due ore i bambini tornano a osservare l'impasto lievitato, lo toccano e commentano: la massa è cresciuta, è più morbida e gonfia, si

³⁰ «L'attenzione è il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero. Infatti è solidamente ancorata nel reale, e soltanto per allusioni celate nel reale si manifesta il mistero. Davanti alla realtà l'immaginazione indietreggia. L'attenzione la penetra invece, direttamente e come simbolo (pensiamo ai cieli di Dante, divina e minuziosa traduzione di una liturgia)» (C. CAMPO, *Attenzione e poesia*, in ID., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 167).

chiedono perché, chi ha operato il miracolo. Allora il catechista apre di nuovo la Bibbia e rilegge la parabola: il regno di Dio è come il lievito, nascosto nelle cose ma dotato di grande forza e le fa crescere.

Esperienze come queste, semplici, quotidiane, simili a quelle che il bambino potrebbe fare in famiglia (ma che rischiano di passare inosservate soprattutto nella nostra civiltà dominata dalla fretta, dal consumismo e dalla distrazione) sviluppano l'attenzione al reale che è misteriosamente permeato della divina economia, *dietro e dentro, mondo celato al mondo, compenetrato nel mondo* come abbiamo già letto.

La Parola incarnata e celebrata è la colonna che sostiene la catechesi del Buon Pastore. I materiali presenti nell'atrio danno corpo e fisicità ai "segni creaturali" e così coinvolgono e attivano la percezione sensoriale: ma i sensi diventano il trampolino di lancio affinché dalla comprensione letterale si passi all'intuizione del senso allegorico, morale e anagogico. Infatti «i livelli che la parabola accosta sono incommensurabili, e non potremmo coglierli nel loro rapporto che attraverso l'intuizione. Le parabole infatti partecipano della natura della poesia»³¹, pertanto non vanno spiegate ma custodite e meditate affinché disvelino la loro infinita sapienza vitale e trascendente. Sofia Cavalletti scrive che mentre educa alla lettura dei segni, l'intervento del catechista deve essere indiretto e rispettoso dei tempi e delle peculiarità di ogni bambino.

Nel contesto del valore religioso del metodo dei segni, vorremmo ancora aggiungere che, usando tale metodo, cade quanto alcuni affermano sulla impossibilità di parlare di Cristo a chi non ha nessuna idea di Dio. Per raggiungere il trascendente non possiamo prescindere dai segni, e il più grande segno del Padre è Cristo, l'Emmanuele (Dio con noi). I segni ne continuano in qualche modo l'incarnazione, e ogni segno deriva da Cristo, segno primordiale, e da lui prende significato. Ma il segno per sua natura, ci impedisce di restare circoscritti al mondo sensibile; ci apre al trascendente. Esso quindi diventa uno strumento di educazione alla fede, intendendo la fede come un modo di conoscere che va oltre il sensibile [...]. L'iniziazione al linguaggio dei segni conferisce all'uomo una specie di agilità interiore [...]. L'incontro con Cristo, segno primordiale, apre all'uomo gli spazi infiniti del trascendente³².

³¹ CAVALLETTI, *Il potenziale religioso del bambino*, cit., p. 166.

³² *Ibid.*, pp. 171-172. Per l'applicazione del metodo delle parabole e del metodo dei segni alla tipologia o lettura tipologica della storia sacra, interessanti esperienze e

La catechesi del Buon Pastore ha un suo punto di forza nel fare presa particolarmente sul corpo e i sensi come via d'accesso alla vita spirituale: i bambini mostrano con la loro globalità e integrità che fra sensi naturali e sensi spirituali non c'è contrapposizione, ma un unico processo di crescita e dilatazione in cui corpo, mente e spirito sono congiunti e sinfonici. Questa esperienza ci invita a ripensare che «il corpo che noi siamo è una grammatica di Dio»³³ non solo nell'infanzia ma a ogni età della vita; rinunciare a un astratto intellettualismo e spiritualismo per riappropriarsi del corpo e della sensorialità è la prima declinazione dell'evangelico ritornare bambini, che consente di vivere una mistica a occhi aperti, con i sensi vigili e attenti, secondo la splendida intuizione del biblista e poeta portoghese José Tolentino Mendonça:

Dio ci viene incontro sul più quotidiano, più comune e più vicino dei portali: quello dei cinque sensi. Sono grandi passaggi di ingresso e di uscita dell'umanità che viviamo. Dobbiamo imparare a riconoscerli come luoghi teologici, come territorio privilegiato non solo del manifestarsi di Dio, ma della nostra relazione con Dio³⁴.

7. L'approccio ai sacramenti: il battesimo

Tra gli elementi della liturgia, i sacramenti sono segni sensibili ed eventi salvifici di vitale importanza nella chiesa e a questi la catechesi del Buon Pastore riserva massima attenzione. I punti essenziali della teologia eucaristica sono presenti già nella catechesi con i bambini più piccoli e il tema liturgico è costantemente presente³⁵. Una iniziazione mistagogica alla Messa è stata approfondita anche da Bernardetta Forcella, catechista e formatrice del Buon Pastore, in un interessante saggio in cui propone modalità concrete di coinvolgere i bambini nel rito, valorizzando la loro partecipazione come stimolo e aiuto affinché anche gli adulti riscoprano

considerazioni si trovano in S. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso tra i 6 e i 12 anni. Descrizione di un'esperienza*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 72-82.

³³ J. TOLENTINO MENDONÇA, *La mistica dell'istante. Tempo e promessa*, Vita e pensiero, Milano 2015, p. 48.

³⁴ *Ibid.*, p. 48.

³⁵ CAVALLETTI, *Il potenziale religioso tra i 6 e i 12 anni*, cit., pp. 110-122.

la bellezza e il gusto della liturgia³⁶. Sull'introduzione al linguaggio della Messa è tornata recentemente Francesca Cocchini in un contributo che descrive l'esperienza dei piccoli (3-6 anni) relativamente alla conoscenza dell'altare, gli arredi della Messa e le azioni liturgiche fondamentali quali: la preparazione del calice (commistione del vino e dell'acqua), l'epiclesi, l'offerta e il gesto della pace. Le pagine della Prof.ssa Cocchini illustrano il percorso con un'ampia rassegna di testimonianze provenienti da *bambini mistici* di tutto il mondo³⁷. Per conoscere l'approccio all'Eucaristia si rimanda perciò ai saggi citati, mentre qui si tematizza brevemente la presentazione del battesimo, che inizia con i piccolissimi e riceve progressivi approfondimenti negli anni successivi, lasciando trasparire gradualmente i molteplici doni di grazia che inaugurano e alimentano la vita cristiana. Fin dal primo anno, si riuniscono i piccoli nell'angolo del battesimo che nell'atrio è allestito con modelli di dimensioni adatte al lavoro dei bambini; vi si trovano: un crocifisso, un fonte battesimale, il cero pasquale, un leggio con vangelo, l'olio del crisma e l'olio dei catecumeni, una veste candida e alcune candele. Tutti i materiali sono a disposizione del bambino che potrà lavorarci dopo le specifiche presentazioni. Ricevere il battesimo significa entrare a far parte della stessa vita di Cristo Risorto e a tale mistero si avvicinano i più piccoli valorizzando la categoria antropologica del dono attraverso i segni sensibili del rito, a partire dalla luce. In un primo incontro il catechista accende il cero pasquale e invita i bambini a guardarlo spiegando che è la luce di Gesù Cristo, nato sulla terra per donare a tutti la sua vita. Il Buon Pastore ha dato la vita per amore delle sue pecorelle, Gesù è morto (si spegne il cero e si resta brevemente nelle tenebre) e dopo tre giorni è risorto (si accende nuovamente il cero). I bambini sono aiutati così ad associare lo splendore della luce al suo mistico significato: dopo la resurrezione, la vita di Cristo non si spegne più ed è donata a tutti gli uomini. Nel battesimo infatti i genitori hanno acceso una candelina al cero pasquale come segno del dono fatto al battezzando. Allora i piccoli sono chiamati ad accendere ognuno la propria candela e a ricevere la luce di Cristo; poi si lascia il tempo di contemplare come ogni luce sia la stessa del cero. Altro segno che viene

³⁶ B. FORCELLA, *È bello per noi stare qui. Dalla Messa dei fanciulli al ruolo dei bambini nell'assemblea liturgica*, in «Il sicomoro» 9 (2000); testo reperibile anche in <https://sites.google.com/site/catechesibuonpastore/articoli>.

³⁷ F. COCCHINI, *Il metodo del Buon Pastore di Sofia Cavalletti*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 2 (2017), pp. 29-32.

presentato nel primo incontro è la veste bianca, candida come la luce e simbolo della nuova vita ricevuta.

In una tappa successiva ci si sofferma sull'acqua battesimale. Dopo aver acceso nuovamente il cero pasquale, il catechista presenta l'acqua nel fonte battesimale dicendo che essa è necessaria per la vita in quanto trasmette la vita del Buon Pastore e fa diventare sue pecorelle. Di seguito mostra ai bambini il gesto e le parole del rito battesimale e li invita a ripeterli, pronunciando ognuno il proprio nome. Poi si porta l'attenzione sul vangelo dicendo che nel giorno del battesimo hanno ascoltato per la prima volta la parola di Gesù.

Nel terzo incontro si introducono il crisma e l'olio dei catecumeni, quindi si presentano altri gesti rituali (il segno della croce, l'imposizione della mano sull'acqua): questi segni sono offerti uno a uno, seguiti da attività che il bambino svolge autonomamente (uso dei materiali, disegno, incollature, ecc.).

La teologia fondamentale del battesimo si approfondisce gradualmente: dopo i sei anni i bambini affiancano ai segni sensibili che già conoscono la corrispondente preghiera liturgica, giungendo a familiarizzare con i più luminosi appellativi cristologici e trinitari, ad esempio: "Ricevi la luce di Cristo. A voi genitori e a voi padrini è affidato questo segno pasquale; abbiate cura che il vostro bambino, illuminato da Cristo, viva sempre come figlio della luce"; "Sei diventato una nuova creatura e ti sei rivestito di Cristo. Questa veste candida sia segno della tua nuova dignità". Negli anni seguenti i fanciulli più grandi arrivano a conoscere il rituale completo del battesimo e a godere sempre più consapevolmente del dono di essere innestati nella vita trinitaria, perché, grazie all'intersignificazione delle parabole, sono in grado di cogliere, per esempio, il collegamento tra il Buon Pastore e la vera vite e accostarle in una sintetica visione cristologica³⁸.

È ora di concludere questi brevi percorsi entro la catechesi del Buon Pastore, che ha avviato anche in chi scrive una profonda conversione a una fede incarnata, cristocentrica, biblica, liturgica, vitale, dove il mistero di Dio Trinità si rispecchia e traspare nella materia, nei viventi e nella storia. Non si può che essere infinitamente grati alla dedizione instancabile e felice di Sofia Cavalletti, Gianna Gobbi e molti

³⁸ Relativamente all'intersignificazione delle parabole si fa riferimento a P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 110ss.; cf. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso tra i 6 e i 12 anni*, cit., pp. 86-87.

altri catechisti che portano avanti il dono di accogliere e costruire il Regno di Dio insieme ai bambini e come solo i piccoli sanno fare. Rimane da sottolineare ancora e con forza la valenza educativa globale di tale esperienza di vita cristiana comunitaria e personale, che fa riscoprire la gioia del vangelo mentre educa ad ascoltare e amare il «sublime tesoro della Parola rivelata»³⁹. La catechesi del Buon Pastore educa all'attenzione, al silenzio e alla presa di contatto con il reale, potenziando i sensi naturali e spirituali, sviluppando dunque dimensioni e valori che è necessario riconquistare nel nostro tempo disincarnato, in cui il virtuale dilaga e rischia di erodere il senso del mondo, del tempo e la socialità.

Educare è cercare di introdurre alla realtà e la realtà non è frammentaria; è come un prisma che ci viene mostrando le sue diverse facce, senza cessare di essere uno [...]. Il reale è nello stesso tempo insondabile ed estremamente semplice. In esso si legge il riflesso del Dio uno⁴⁰.

GIOVANNA SCARCA
Via Masere, 23
47924 - Rimini (RN)
mironeffuso@libero.it

Abstract

Iniziata nel 1954 a Roma con Sofia Cavalletti e Gianna Gobbi, la catechesi del Buon Pastore oggi è diffusa nei cinque continenti presso Chiese cattoliche, riformate e ortodosse. Al cuore di questa esperienza di catechesi con l'infanzia (a partire dai tre anni di età) continua a pulsare la domanda: "Chi è il bambino?", poiché è stato osservato che nell'incontro con Dio egli sperimenta un senso gratissimo di gioia e un amore indefettibile. Pertanto la catechesi del Buon Pastore offre rispetto e aiuto allo sviluppo delle potenzialità religiose dei bambini. In sintonia con i bisogni dei piccoli, essa assume una fisionomia kerigmatica e mistagogica, radicata nella Bibbia, nella liturgia e nei sacramenti.

³⁹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 175.

⁴⁰ CAVALLETTI, *Il potenziale religioso tra i 6 e i 12 anni*, cit., p. 122.

Begun in Rome in 1954 with Sofia Cavalletti and Gianna Gobbi, the catechesis of the Good Shepherd has now spread in five continents among Catholic, Reformed and Orthodox Churches. In the heart of this religious experience, that involves children from the age of 3, a question continues to pulsate: “who is the child?”. As observed on many occasions, when a little one gets in touch with God he shows deep joy and unswerving love. The catechesis of the Good Shepherd offers respect and aid to develop children’s religious potential. In agreement with their vital needs, it acquires kerygmatic and mystagogic features rooted in the Bible, liturgy and sacraments.

Parole chiave

Infanzia, potenziale religioso, atrio, gioia, *kerigma*, mistagogia, parabole, segni sensibili, battesimo.

Keywords

Childhood, religious potential, atrium, joy, *kerigma*, mystagogy, parables, perceptible signs, baptism.

**COME TRASMETTERE LA FEDE AI RAGAZZI?
LA CATECHESI SACRAMENTALE
TRA ANNUNCIO KERIGMATICO E MISTAGOGIA**

Andrea Lonardo *

1. Con decisione contro una catechesi ridotta ad “attività”

Per riflettere su quale sia il rapporto che debba intercorrere fra catechesi, kerygma e mistagogia, bisogna dare un nome al dramma in atto, per averlo ben chiaro dinanzi agli occhi: esso consiste nel fatto che tutto è stato trasformato in attività, dimenticando la profondità dei contenuti e delle esperienze.

Quanto ai contenuti, nonostante si continui a ripetere scioccamente che è giunto il tempo di abbandonarli, se si è invece attenti alla realtà, non ci si può non accorgere dell'ignoranza spaventosa sul fatto cristiano in cui vivono i ragazzi. Non hanno i minimi anticorpi per saper argomentare dinanzi ad un professore che dichiari che esiste opposizione fra scienza e fede, sono come delle spugne che assorbono qualsiasi falsa diceria sul cristianesimo, non padroneggiano i dati più elementari della fede al punto da non avere difficoltà a pensare che Cristo sia stato sposato con la Maddalena, proprio perché una seria conoscenza dei contenuti della fede non è più stata curata.

Si noti bene che questa incapacità di sillabare anche l'abc della fede sussiste nonostante i ragazzi partecipino spesso non solo a ben quattro anni di catechesi per l'*Iniziazione cristiana* in parrocchia, con annesso scoutismo, ACR, oratorio estivo, ecc., ma ancor più abbiano frequentato - fatto che spesso viene trascurato - per ben sedici anni a scuola le ore di *Insegnamento della religione Cattolica* (IRC), se hanno scelto di avvalersene fino alle superiori. La catechesi trascura assolutamente questo fatto importantissimo e dimentica che i ragazzi compiono anche un percorso scolastico di conoscenza della fede che, per la maggior parte di loro include l'intero *iter* formativo e che, senza essere

* Direttore dell'Ufficio Catechistico e del Servizio per il catecumenato della Diocesi di Roma.

catechesi, dovrebbe nondimeno insegnare loro i fondamenti della fede cristiana¹.

Quanto alle esperienze, poi, ci si deve domandare quanti ragazzi crescano oggi potendo vedere con i loro occhi scorrere nel sangue dei loro catechisti e animatori un'esperienza cristiana viva e comunitaria. La nostra analisi non intende assolutamente essere pessimista, ma non ci si può nascondere che la maggior parte dei ragazzi crescono oggi senza avere al loro fianco giovani appena più grandi di loro che condividano un'esperienza cristiana comunitaria: incontrano spesso nel loro cammino di catechesi solo coppie di catechisti, spesso di età molto lontana dalla loro. L'esperienza di vita cristiana che viene loro proposta è molto povera, spesso limitata al tempo scolastico ad esclusione dell'estate: molte comunità non riescono a proporre esperienze come campi estivi o oratori estivi (si chiamino essi GREST, Ores o campo scuola). Con la fine di maggio cessa in molte parrocchie ogni vita ecclesiale, perché la comunità nemmeno si domanda quali siano gli orari e gli appuntamenti adatti per i ragazzi tra giugno e settembre, spesso neanche nei luoghi di mare dove l'intera famiglia è coinvolta nel lavoro estivo a favore dei turisti. È come se fosse scontato che le "attività" della catechesi si esplicano da ottobre a maggio e poi cessano, non abbracciando l'intera "vita", ma solo i mesi scolastici.

L'enorme utilizzo di tecniche e di attività, con continue nuove richieste di incontri "metodologici", maschera il fatto che la proposta di vere esperienze è latitante². Anzi le attività vengono utilizzate a riempire questo vuoto. Si propongono ai ragazzi disegni, fotocopie da colorare, dinamiche di gruppo, cruciverba, frasi con parole da completare, quiz,

¹ Cf. su questo la recente ricerca AA.VV., *Una disciplina alla prova. Quarta indagine nazionale sulla religione cattolica in Italia a trent'anni dalla revisione del Concordato*, a cura di S. Cicatelli e G. Malizia, LDC, Torino 2017, in particolare le pp. 189-201, che mostrano la grave carenza di conoscenze che abbraccia tematiche interdisciplinari che vanno dai dati biblici, fino a Costantino e a Galilei e che non può essere attribuita solo agli insegnati di religione, bensì manifesta una carenza dell'intera scuola italiana.

² Gadamer ha scritto: «Il concetto di esperienza - per quanto ciò possa sembrare paradossale - mi pare da annoverare tra i meno chiariti che possediamo. A causa del fatto che, nella logica dell'induzione, ha una funzione di guida per le scienze positive, esso ha finito per essere rinchiuso entro schemi gnoseologici che sembrano mutilarne l'originario contenuto»; e ancora: «Non si può pensare che l'esperienza sia dapprima senza parole [...]. È invece costitutivo dell'esperienza stessa cercare e trovare le parole che possano esprimerla» (H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1995, pp. 715 e 479).

storielle: tutto questo li tiene impegnati per qualche momento e i catechisti spesso si accontentano dell'attenzione che si crea nel breve spazio dell'attività, ma quel "fare" non conduce allo stupore di una vera esperienza della fede.

Spesso con il termine catechesi "esperienziale" (termine in voga di cui non si può non denunciare un abuso nell'utilizzo) si intende con essa l'elaborazione di una qualche attività, di un qualche gioco, di qualcosa che faccia "fare", "costruire", "gestire dinamiche" con un riferimento molto lontano all'esperienza di fede che si vorrebbe in realtà condividere.

L'"esperienza" vera, invece, ha i tratti della normalità, della stabilità, della realtà, della ferialità: solo l'incontro con persone credenti è in grado di dare ali alla catechesi. Si pensi all'"esperienza" che avviene quando si incontrano famiglie cariche di figli che si amano, mentre i ragazzi vivono spesso in famiglie segnate da profonde divisioni. Quante "catechiste" fanno incontrare ai ragazzi il loro marito e mostrano come la loro storia familiare sia intrisa di fede? Si pensi a quanto sia difficile per i ragazzi anche solo vedere adulti che pregano, vederli raccolti in preghiera; quando passano in chiesa o a casa i ragazzi sono abituati a vedere adulti preoccupati di "farli pregare", organizzando per loro specifiche liturgie, ma hanno pochissimi maestri di fede, genitori o catechisti o preti, che essi vedano pregare abitualmente. Si pensi ancora all'esperienza di comunità parrocchiali vive che celebrino la domenica con la partecipazione dei giovani del quartiere o del paese dove i ragazzi imparano ad amare la liturgia e a capirne la grandezza, perché vede i giovani già cresimati animare l'Eucarestia ed incontrarsi intorno ad essa. Si pensi ancora all'avere dei modelli di politici di spessore, all'incontro con lavoratori che mostrino cosa voglia dire lavorare "a regola d'arte", e così via. Sono queste le "esperienze" che conquistano e attirano, non le "attività". Diceva M. L. King, un anno prima di essere ucciso:

Se vi toccasse di fare gli spazzini, dovrete andare e spazzare le strade nello stesso modo in cui Michelangelo dipingeva le sue figure; dovrete spazzare le strade come Haendel e Beethoven componevano la loro musica. Dovreste spazzarle nello stesso modo in cui Shakespeare scriveva le sue poesie. Dovreste insomma spazzarle talmente bene da far fermare tutti gli abitanti del cielo e della terra per dire: "Qui ha vissuto un grande spazzino che ha svolto bene il suo compito"³.

³ M. L. KING, *Discorso nella New Covenant Baptist Church, 9/4/1967*, in <http://www.gliscritti.it/antologia/entry/1445>.

Dove oggi un ragazzo sperimenta una comunità che viva questa tensione?

Dinanzi alla pochezza delle esperienze, è divenuto “abituale” ricorrere ai “laboratori”, che non sono però “vere” esperienze, anche se non sono da disprezzare e possono sempre essere utili: utili però se inseriti in un contesto nel quale l’esperienza abitualmente proposta non sia artificiale, bensì sia l’immissione in una realtà che educa di per se stessa, come un campo estivo o un pellegrinaggio a piedi di chilometri o come l’ingresso in una comunità religiosa che attira per la bellezza della sua vita di comunione e preghiera. Un laboratorio è artificiale per definizione, è costruito ad arte: non è qualcosa di sbagliato, ma non è decisivo, perché ciò che è decisivo è l’impatto con la realtà.

Ogni ipotesi di lavoro deve allora partire dal riscoprire i contenuti grandi della fede e l’esperienza significativa di vivere in ambienti di fede viva, condivisa, carichi di accoglienza e di carità, lucidi nell’illuminare i problemi della società in cui viviamo.

Ebbene, proprio l’esperienza di tante comunità parrocchiali apre il cuore alla speranza: in ogni diocesi esistono tantissime testimonianze del fatto che non appena si “innalza l’asticella”, non appena sale il livello dei contenuti e delle esperienze, nasce passione nei ragazzi e le loro risposte, ma anche quelle dei loro genitori, divengono straordinarie.

2. Con decisione contro un’educazione ridotta ad “attività”

Non si deve dimenticare, però, un secondo elemento che caratterizza il dramma del tempo presente. L’assenza di una proposta alta di contenuti ed esperienze non riguarda solo la catechesi, bensì è un dato purtroppo caratteristico della nostra epoca: la si riscontra negli ambienti laici, nella scuola, nell’educazione familiare, nell’educazione *tout court*. I ragazzi non sono semplicemente lontani dalle nostre parrocchie, sono lontani dalla famiglia, dalla scuola, da una passione per la politica e per la società, dall’idea di sposarsi e mettere al mondo dei figli, e così via.

Forse l’immagine evangelica che più si avvicina al contesto attuale è quella dell’essere “come pecore senza pastore” (cf. Mc 6,34), un gregge odierno simile a quello dinanzi al quale Gesù si commuove. È come se tutti avvertissero la mancanza di un orientamento, nel senso etimologico del termine, cioè di una luce verso la quale camminare e che al contempo

ci venga incontro. La parola “disorientamento”, descrive bene la situazione, meglio del termine “società liquida”, che è un termine abusato e mal compreso nei suoi presupposti ideologici⁴: i giovani e genitori sono come “disorientati”, senza oriente, senza bussola, senza una luce che conferisca peso, spessore, differenza, senza assi cartesiani dinanzi ai quali situarsi per scegliere. Se infatti i ragazzi trovassero lo stesso un motivo per vivere, divenissero forti e coraggiosi, pur non frequentando le nostre comunità, la Chiesa potrebbe essere tranquilla. Ma così non è.

L'eccessiva preoccupazione per i numeri dei frequentanti e di coloro che restano dopo i sacramenti, per le nostre statistiche, per la percentuale di coloro che chiedono o non chiedono i sacramenti, impediscono di accorgersi di ciò che è molto più importante e cioè che le persone senza Dio non vivono bene, stanno male. Guai se la catechesi vivesse preoccupata di se stessa e non del fatto di avere tra le mani quel tesoro che manca al mondo e senza il quale il mondo muore: «Senza di me non potere fare nulla» (Gv 15,8).

Perché mai, ad esempio, la prima modalità per valutare se la pastorale battesimale stia portando frutti dovrebbe essere il numero di coppie che vengono in parrocchia in occasione della solennità del Battesimo di Gesù, quando tutte le parrocchie invitano i genitori dei battezzati dell'anno precedente a tornare? E se la verifica della bontà del cammino proposto fosse invece il fatto che chi ha avuto il primo figlio dà alla luce il secondo? E chi ne ha due, ne accoglie un terzo? E chi ne ha tre un quarto? Il grande problema della fede in Italia non consiste innanzitutto nel fatto che le coppie non rispondano all'invito del parroco a partecipare ad una liturgia, bensì nel fatto molto più serio che nascano troppo pochi bambini e, spesso, anche nelle coppie formatesi in parrocchia!

Papa Francesco sta chiedendo con forza alla Chiesa di vedere la fede con gli occhi di “quelli di fuori!”, con uno sguardo che parta dalle periferie: ecco un primo esempio di come il nostro sguardo pastorale si

⁴ Pochi autori sono consapevoli del fatto che Z. Bauman sia più un filosofo che un sociologo. L'inventore del termine “società liquida” è in realtà un fautore di un tale tipo di società e non semplicemente uno scienziato che ne registri l'esistenza. Lo mette in luce, ad esempio, il sociologo P. DONATI, *La vera libertà ha bisogno di una direzione*, in <http://www.ilsussidiario.net/News/Cultura/2008/9/25/societa-liquida-Donati-la-vera-liberta-ha-bisogno-di-una-direzione/5913/>. In una prospettiva diversa da quella di Bauman, si pone lo scritto del sociologo francese di sinistra J.-P. LE GOFF, *Malaise dans la démocratie. Une leçon de lucidité*, Pluriel, Paris 2016.

dovrebbe modificare. Dobbiamo riscoprire che solo la fede nel Battesimo permette oggi alle coppie di avere il coraggio di accogliere la vita, perché è difficile garantire un futuro ai bambini, se gli adulti non credono che la vita è nelle mani di Dio e che la provvidenza sosterrà chi genera nuova vita. Nascono pochi bambini, perché gli italiani hanno troppa poca fede nel Battesimo.

Vale la pena portare subito un secondo esempio. Perché mai si dovrebbe continuare a ripetere che la celebrazione della Confermazione è la messa dell'addio dei ragazzi? Ciò non è vero - e chi ripete frasi come queste è un pastoralista di trent'anni fa. Non è vero innanzitutto perché oggi i ragazzi si allontanano dalle parrocchie prima di ricevere la Confermazione (nelle grandi diocesi si calcola che circa il 40% dei giovani non riceva più la cresima⁵). Poi perché i ragazzi scompaiono il 1° di giugno del primo anno "della Comunione": qualsiasi parroco sa bene che nell'ultima messa del mese di maggio i bambini sono ancora tutti presenti, mentre nella prima di giugno non c'è più nessuno (spesso nemmeno gli oratori estivi si preoccupano della celebrazione domenicale e a nessuno viene in mente che da giugno a settembre la messa domenicale andrebbe spostata alla domenica sera, con la partecipazione di animatori, bambini e genitori).

Ma, soprattutto, se si guardano veramente con amore i ragazzi a partire dalla "periferia" della loro vita, ci si accorge subito che il vero problema è la loro "orfanezza", come ha ricordato più volte il papa⁶. Pochissimi si preoccupano oggi di confermarli nel bene. Ed ecco proprio qui, con uno sguardo visto con gli "occhi di quelli di fuori", il grande senso teologico della Confermazione. Esso non consiste affatto in una presunta "conferma" che il ragazzo dovrebbe dare con il suo "sì" al "sì" detto dai genitori al momento del Battesimo: se così fosse, il sacramento smetterebbe di essere un dono e diverrebbe un dovere e la Cresima un qualcosa di moralistico, tutta "schiacciata" sull'uomo e le sue responsabilità. Nella Confermazione, invece, è Dio che vuole ridire il suo "sì" ai ragazzi già battezzati, perché sappiano che egli li ama come figli e non si è pentito di averli generati: questa "conferma" dona forza ai ragazzi. Come avviene quando un padre, a distanza di anni dalla nascita, ridice al suo figlio il suo "sì", conferma quel ragazzo - talvolta così

⁵ Cf. su questo A. LONARDO, *Sintesi dei questionari sull'Iniziazione cristiana nella Chiesa di Roma*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/885>.

⁶ Termine che è comparso numerose volte nel suo magistero.

insicuro a motivo dell'adolescenza - che lui come padre è fiero di lui: in questo sguardo forte e amorevole del padre il ragazzo trova forza per immaginare il proprio futuro. Chi ama oggi nella verità i ragazzi si accorge che essi sono deboli, senza coraggio, senza forza, perché mai "confermati". Nessuno conferma loro che valga la pena sognare di sposarsi un giorno, di diventare padri, di battezzare i propri figli, di costruire un'Italia migliore. La debolezza della odierna pastorale della Confermazione fa sì che manchi proprio ciò di cui i ragazzi hanno più bisogno: l'annuncio di un Dio che li confermi della bontà della loro vita.

Questi due esempi, carichi di conseguenze pastorali, mostrano bene perché anche oggi l'uomo ha bisogno di Dio. Infatti, proprio a motivo del Battesimo e della Confermazione, tanti genitori e tanti ragazzi riscoprono di avere in sé quel desiderio di pensieri grandi, di attese di futuro, quella passione nel voler scoprire che la vita ha un senso e un perché. L'insicurezza, l'apatia e il menefreghismo, così caratteristici del nostro tempo, si dissolvono d'un colpo quando la fede permette ai desideri grandi di emergere.

Guardare allora la catechesi con gli occhi "delle periferie" non vuol dire perderne la specificità, ma anzi comprenderla nuovamente come questione "di vita o di morte", come momento educativo grande che solo risponde ai desideri che sono nel cuore dell'uomo e nel cuore dei ragazzi di oggi.

Due testi, l'uno poetico e l'altro comico-poetico, possono aiutare a visualizzare ulteriormente questo smarrimento educativo, che è insieme domanda di senso, di grandezza, di orientamento.

Il primo è un passaggio tratto da una canzone di un cantautore romano, Niccolò Fabi, *Una buona idea*⁷. Così recita il testo:

Sono orfano di origine e di storia e di una chiara traiettoria.
 Sono orfano di valide occasioni.
 Del palpitare di un'idea con grandi ali.
 Di cibo sano e sane discussioni.
 Delle storie, degli anziani, cordoni ombelicali.
 Orfano di tempo e silenzio.
 Dell'illusione e della sua disillusione.
 Di uno slancio che ci porti verso l'alto.
 Di una cometa da seguire, un maestro d'ascoltare.

⁷ La canzone appartiene all'album "Ecco", casa discografica Universal, 2012.

Il secondo è un articolo del comico Giacomo Poretti, famoso non solo per i suoi *sketch* nel trio Aldo, Giovanni e Giacomo, ma anche per il suo modo garbato di proporre una visione cristiana della vita. In *È più facile fare il premier che fare il papà* egli scrive:

Se i figli moderni chiedono: “Papà, cosa preferisci: la pasta o il riso?”, loro rispondono: dipende... Papà, ma tu voti a destra o a sinistra? Dipende... Se i figli domandano se bisogna sempre dire la verità, i papà moderni rispondono: dipende... Ma papà bisogna fermarsi per far passare i pedoni sulle strisce? Dipende... Ma papi, è vero che fa male farsi uno spinello? Dipende... Papà, ma a te piacciono le donne vero? Dipende... Mio papà, a cui è sempre piaciuto il risotto, mi ha insegnato cose meravigliose: a fare il presepe, a tifare per l’Inter, a fare il nodo della cravatta, a fare la barba con la lametta, ad andare in bicicletta, a bere un bicchiere di vino tutto d’un fiato, a vestirsi bene la domenica, a essere bravo nel lavoro, a cercare di avere sempre un amico, a portare un mazzo di fiori ogni tanto a tua moglie, a ricordarsi dei nonni e dei nostri morti, perché noi senza di loro non ci saremmo, perché Giacomo è figlio di Albino il fresatore, che era figlio di Domenico il mezzadro, figlio di Adriano il ciabattino che era figlio di Giuseppe il falegname figlio di Giosuè lo stalliere⁸.

Avere chiarezza su questo punto è decisivo. È una visione distorta del reale quella che fa ritenere che la trasmissione della fede sia in ritardo rispetto a famiglie che riescano “laicamente” ad educare i loro figli e a trasmettere una capacità gioiosa di crescere nell’amore per prepararsi al matrimonio e alla generazione di figli. O in ritardo dinanzi ad una scuola capace di conquistare i cuori e le menti dei ragazzi, perché siano appassionati della storia passata e dei grandi nodi espressi nei classici in modo da saper ricreare una nuova cultura adeguata all’oggi. O dinanzi ad una società tutta intera che sappia trasmettere i grandi valori della storia italiana alle nuove generazioni, integrando in tale storia i nuovi migranti⁹,

⁸ <http://www.lastampa.it/2012/03/18/societa/giacomo-e-piu-facile-fareil-premier-che-fare-il-papa-nhhdUOPNV0yjAjVRgMcjpL/pagina.html>.

⁹ La questione inter-culturale sta assumendo sempre più rilievo e l’intera società chiede orientamenti, perché si accorge che la semplice giustapposizione delle culture è inadeguata e la prospettiva “multi-culturale” è ormai superata; cf. su questo aspetto particolarmente attuale A. LONARDO, *Per una prospettiva “inter-culturale”*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/4125>; da un punto di vista giuridico cf. C. CARDIA, *Immigrazione, accoglienza, diritti eguali per tutti (a dieci anni dall’approvazione della Carta dei Valori)*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/4225>.

perché le giovani generazioni assumano con passione il proprio ruolo lavorativo, sociale e politico nella società. La realtà è che il clima sociale sta cambiando e sempre più famiglie si rivolgono alla Chiesa per essere aiutate nel difficilissimo compito educativo, con una stima e una fiducia nuove, rispetto al passato immediato.

La realtà è che tutti - la famiglia, la scuola, la società, i media - si accorgono di non saper trasmettere il tesoro ricevuto dal passato ai ragazzi perché fruttifichi nella loro vita in maniera nuova e creativa. Siamo dinanzi alla paralisi non della catechesi, bensì dell'intero impianto educativo del paese, che ha seguito metodi pedagogici inadatti sia in campo familiare, che scolastico, che ecclesiale, e si trova a non saper più parlare alle giovani generazioni.

Eppure proprio questa situazione di generale disorientamento, invoca un nuovo annuncio cristiano.

3. Un rinnovato rapporto fra catechesi e *kerygma*

In questo peculiare contesto la catechesi deve essere ancora di più “annuncio”, deve essere ancora di più “kerygmatica”, rispetto ad altre età della storia. Cosa vuol dire questo? Che se la catechesi dovesse semplicemente adattarsi alle attese espresse verbalmente dai ragazzi e dai genitori non potrebbe che inaridire e diventare noiosissima: deve essere più grande delle domande del loro cuore, perché Cristo è più grande del nostro cuore¹⁰.

Due esempi, per chiarificare. Il primo: Roberto Benigni ha restituito all'Italia il gusto di parlare di Dante, di amarlo, di recitarlo, di conoscerlo. Se egli avesse aspettato che qualcuno gli domandasse una *lectio* dantesca, ciò non sarebbe mai avvenuto. Ho avuto, alle superiori in un ottimo liceo classico di Roma, una prof.ssa di italiano che agiva in modo opposto e disastroso. Si comportava come se fosse giusto chiedere a noi, giovani adolescenti disinteressati di tutto: “Volete che vi parli di Dante?” Lo sguardo della classe doveva essere desolante e allora lei, che non amava Dante, trattava di altri temi con indifferenza e senza eccessiva

¹⁰ Ogni catechista sa bene che il modo migliore per far morire un gruppo di adolescenti è chiedere loro di cosa vorrebbero parlare. Essi hanno, invece, bisogno di una paternità che proponga loro qualcosa di più alto di ciò che sembrerebbero desiderare in quel momento e solo allora iniziano a tirar fuori il meglio per contribuire anche loro creativamente.

passione. Ma non può esistere una domanda del ragazzo su Dante, se prima egli non incontra un maestro che con la passione di Benigni tocca i cuori. È compito del maestro mostrare la grandezza della letteratura e allora nasceranno le domande dei ragazzi. Solo dopo la sua lezione i ragazzi potranno stupirsi dell'inattesa scoperta di un tesoro.

Ha descritto molto bene D'Avenia questo snodo educativo, affermando:

Non mi parlate dei vostri stipendi, del sindacato, [del Ministro della Pubblica istruzione], delle vostre beghe familiari e sentimentali, dei vostri fallimenti e delle vostre ossessioni. No. Parlatemi di quanto amate la forza del sole che brucia da 5 miliardi di anni e trasforma il suo idrogeno in luce, vita, energia. Ditemi come accade questo miracolo che durerà almeno altri 5 miliardi di anni. Ditemi perché la luna mi dà sempre la stessa faccia e insegnatemi a interrogarla come il pastore errante di Leopardi. Ditemi come è possibile che la rosa abbia i petali disposti secondo una proporzione divina infallibile e perché il cuore è un muscolo che batte involontariamente e come fa l'occhio a trasformare la luce in immagini. Ci sono così tante cose in questo mondo che non so e che voi potreste spiegarmi, con gli occhi che vi brillano, perché solo lo stupore conosce. E ditemi il mistero dell'uomo, ditemi come hanno fatto i Greci a costruire i loro templi che ti sembra di essere a colloquio con gli dei, e come hanno fatto i Romani a unire bellezza e utilità come nessun altro. E ditemi il segreto dell'uomo che crea bellezza e costringe tutti a migliorarsi al solo respirarla. Ditemi come ha fatto Leonardo, come ha fatto Dante, come ha fatto Magellano. Ditemi il segreto di Einstein, di Gaudí e di Mozart. Se lo sapete, ditemelo. Ditemi come faccio a decidere che farci della mia vita, se non conosco quelle degli altri. Ditemi come fare a trovare la mia storia, se non ho un briciolo di passione per quelle che hanno lasciato il segno. Ditemi per cosa posso giocare la mia vita. Anzi no, non me lo dite, voglio deciderlo io, voi fatemi vedere il ventaglio di possibilità. Aiutatemi a scovare i miei talenti, le mie passioni e i miei sogni. E ricordatevi che ci riuscirete solo se li avete anche voi i vostri sogni, progetti, passioni. Altrimenti come farò a credervi?¹¹.

¹¹ A. D'AVENIA, *Il primo giorno che vorrei*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/1012>. Si noti bene che questo mette in discussione un'intera impostazione pedagogica - atteggiamento oggi corrente forse anche in catechesi - che proponga di partire dalle domande esplicite dei ragazzi e non, invece, da quelle implicite che l'educatore sa essere presenti nel cuore del ragazzo, ma che possono essere destinate solo da una proposta alta che lo interpellì. Non si tratta, infatti, né di dare il pesce, né di insegnare a pescare, bensì di insegnare la passione per la pesca e questa la si può trasmettere solo

Si noti, fra l'altro - detto *en passant* - che questo scagliarsi assurdo contro il valore della "lezione frontale" è indice della pochezza di contenuti in cui versa la trasmissione della cultura in Italia: un attore è in grado di tenere milioni di italiani attaccati al televisore per sentirsi spiegare i Dieci comandamenti, Dante o la Costituzione, per serate di un'ora e 45 minuti¹², e la gente non sarebbe più in grado di imparare se non in "forma laboratoriale"? La verità è che sentire un uomo che ci ricorda che suo papà contadino sapeva a memoria canti interi della Divina Commedia e sentirlo recitare lui stesso a memoria con la passione di un innamorato di Paolo e Francesca, mostrando che quei versi parlano di noi¹³, è una "vera esperienza", molto più che praticare un'oretta di dinamiche di gruppo.

facendo assaggiare dell'ottimo pesce che faccia nascere il desiderio della pesca stessa. Fuor di metafora, non si può insegnare la letteratura insegnando i diversi metodi di approccio al testo, bensì solo leggendo insieme i brani più belli che siano mai stati scritti e così appassionando i ragazzi. Il contenuto è il primo passo che appassiona: solo poi vengono i passi successivi che i ragazzi potranno compiere anche da soli. Uno degli autori che più ha riflettuto sul fatto che non è possibile alcun miglioramento del sistema scolastico se si continua a dare il primato alle questioni metodologiche è il matematico Israel (cf. ad esempio G. ISRAEL, *La scuola svuota teste*, in <http://www.ilfoglio.it/articoli/2013/09/11/news/la-scuola-svuotateste-52467/>; cf. anche G. ISRAEL, *La rivoluzione pedagogica che fabbrica teste vuote*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/3673>). Israel scrive, ad esempio, con grande acutezza: «[Il rifiuto del Ministero della Pubblica Istruzione di fare programmi di insegnamento, limitandosi alle competenze conduce a questo:] il risultato è che i programmi li fanno le case editrici producendo spesso libri pessimi e infarciti di folli invenzioni» (G. ISRAEL, *La scuola riparta da maestri e contenuti*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/606>); tale espressione sembra rispecchiare anche lo stato dei sussidi di catechesi utilizzati in Italia per l'Iniziazione cristiana, dove la discussione sulla validità dei catechismi non ha portato al loro abbandono, bensì al fatto che i sussidi delle diverse case editrici siano in realtà dei catechismi sotto mentite spoglie, poiché ogni catechista non ha cessato dal bisogno di un itinerario scritto e non ne può prescindere. In letteratura si veda il blog di R. CONTU, *La letteratura e noi*, in <http://www.laletteraturaenoi.it/>.

¹² Il riferimento è ovviamente ancora a Roberto Benigni.

¹³ Che poi Benigni non sia fedele alla *Divina Commedia*, come spiega bene Nembrini (cf. su questo il video *Franco Nembrini, Paolo e Francesca: perché sono all'Inferno*, on-line sul Canale YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=IVxQ9njv1QM>), perché non esplicita la cosa più interessante e importante del brano e cioè perché Paolo e Francesca siano all'Inferno, è un altro conto, anche se è un "altro conto" estremamente importante.

Un secondo esempio: ricordo quando in una domenica di primavera nostro padre comunicò a me e ai miei fratelli che per la prima volta ci avrebbe portati insieme alla mamma in estate sulle Dolomiti e non al mare, dove eravamo abituati ad andare. Era un'abitudine creata dai nostri genitori che si pranzasse insieme la domenica: ebbene quel giorno, a quell'annuncio, avremmo ucciso nostro padre e nostra madre, perché ci sentivamo defraudati del mare che tanto avevamo imparato ad amare. Nonostante i pianti e gli strepiti, nostro padre con calma continuò a spiegarci che sarebbe stato molto bello un periodo in montagna e che nel tempo avremmo scoperto una nuova bellezza. Di fatto, poiché egli come padre giustamente si impose, passammo le vacanze per la prima volta in alta montagna. Papà e mamma ci insegnarono la bellezza delle cime, dei rifugi, della natura, del silenzio in alta quota. Ricordo come papà ci invitava a vivere qualche istante di silenzio, una volta raggiunto un posto isolato, e come imparammo a godere di quei momenti. A distanza di anni, ho visto uno dei miei fratelli condividere sui social alcune sue foto che lo mostravano insieme ai suoi figli sulle stesse cime dove eravamo stati da bambini! Se un padre non conducesse un bambino su di una montagna, questi non sarà mai in grado di scoprirne da solo la bellezza! Se all'inizio sembra che un ragazzo non abbia nessuna voglia di salire su di un cima, perché nemmeno sa cosa sia una montagna, una volta che l'ha scoperta grazie ad un testimone, ecco che se ne approprierà, se ne innamorerà e, una volta cresciuto, si farà a sua volta maestro dei suoi figli. Ora se questo è vero, è vero a maggior ragione della fede, perché Gesù non è deducibile dalle domande umane: è una sorpresa.

San Paolo ha sintetizzato questo cuore dell'esperienza cristiana che sempre nasce dallo stupore di qualcosa che è sempre impreveduto. L'apostolo interroga i suoi: «Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo? Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione» (1Cor 1,20-21). E ricorda il versetto di Isaia: «Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano» (Rm 10,20 che riprende Is 65,1). Insomma la fede è indeducibile dalla pura ricerca umana. San Paolo si è convertito non perché fosse in dubbio o in crisi rispetto la sua storia passata, bensì perché vide una "Luce" che lo conquistò.

Ecco da dove nasce radicalmente la necessità dell'annuncio. Il cristianesimo non è mai stato nemmeno ipotizzato da qualche pensatore o

filosofo o scienziato prima di Cristo. L'uomo si è trovato davanti al presepe, sotto la croce, dinanzi al sepolcro. Ma - ecco il problema di una catechesi come annuncio - la catechesi non può limitarsi a constatarlo, come fa invece sovente. Deve far battere il cuore, deve mostrare la novità e la grandezza di quell'evento, deve far comprendere come il Cristo possa scardinare tutte le chiusure mentali dell'uomo e aprire la via della vita. Deve, insomma, come affermano gli Atti degli Apostoli, "trafiggere i cuori" (cf. At 2,37).

Lo dice in maniera chiarissima ed entusiasmante papa Francesco in *Evangelii gaudium* quando afferma:

La centralità del *kerygma* richiede alcune caratteristiche dell'annuncio che oggi sono necessarie in ogni luogo: che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, ed un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche¹⁴.

Annunciare la fede, infatti, non vuol dire solo enunciarla. È decisivo che i catechisti, ogni volta che toccano un qualsivoglia tema della fede, si domandino: "Che cosa c'è di nuovo, rispetto all'intera storia dell'uomo, in ciò che debbo far scoprire ai ragazzi? Che cosa c'è di grande, di infinito in ciò che sto per dire? Che cosa c'è che si trova qui e in nessun altro luogo al di fuori del cristianesimo?". Mi piace affermare che la catechesi ha bisogno di superlativi assoluti, come nel termine "cantico dei cantici" che in ebraico vuol dire "il cantico più bello", "il cantico per eccellenza". Il catechista è pienamente tale solo quando riesce a trasmettere il fatto che il cristianesimo è la cosa più bella che esista nell'universo intero, perché senza il cristianesimo la vita non avrebbe senso. Che trasmetta questo: niente di più, ma neanche niente di meno.

Due esempi, ancora una volta, per chiarificare. Se, dopo anni di catechesi, alla domanda "Che cos'è la Parola di Dio?" un gruppo di

¹⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 165. Il papa ripete più volte nell'esortazione che la catechesi deve essere kerygmatica, ma quando utilizza questa espressione non si preoccupa di riferirla alle intense discussioni che si ebbero in ambito catechistico nel secolo scorso, né la utilizza nel senso che danno ad essa alcuni biblisti o alcuni gruppi ecclesiali. Cf. su questo le voci *kerygma* e *catechesi kerygmatica* nei diversi dizionari di catechesi e di teologia pastorale e, più recentemente, AICa, *Il primo annuncio tra "kerygma" e catechesi*, a cura di C. Cacciato, LDC, Leumann 2010.

ragazzi rispondesse: “La Bibbia”, i catechisti che li hanno formati sarebbero da radiare dall’“ordine” dei catechisti. L’assoluta novità del cristianesimo, infatti, è che Dio non si è fatto “libro”, ma “carne”. Il cristianesimo non è una religione del Libro, bensì del Figlio incarnato.

Perché Dio si è fatto carne? Perché nel suo amore sconfinato non gli è bastato mandarci libri o messaggeri, ma ha voluto essere toccato e toccarci nella carne, ha voluto essere “in mezzo a noi”. Questa è la novità della fede: il Natale. E nessun uomo, né prima, né al di fuori del cristianesimo, ha mai potuto immaginare questo. I ragazzi alla domanda “Che cos’è la Parola di Dio?”, dovrebbero saper rispondere, già dopo un mese di cammino in parrocchia: “Gesù Cristo!”. La fede cristiana è definitiva, perché Dio ci ha dato tutto, perché ha dato se stesso, come un amico si fa conoscere dal suo amico.

Si comprende qui subito anche perché nella fede cristiana la rivelazione che Dio fa di se stesso è amore e non c’è alcuna opposizione fra verità e conoscenza. Quando un ragazzo si “mette insieme” alla ragazza che ama, avviene che per la prima volta entrambi si mettano come a nudo e si raccontino tutta la loro vita. A cosa serve raccontarsi all’altro? Apparentemente a niente. E invece è l’atto di amore più grande, perché io voglio “conoscerti” e desidero che tu “conosca” me: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18).

La catechesi diviene annuncio quando non si limita a parlare di come erano fatte le grotte e le case al tempo di Gesù e di come si faceva il pane o della presenza del bue e dell’asinello. La catechesi diviene annuncio quando è capace di mostrare l’indicibile, l’infinito, il nuovissimo e l’insuperabile, il diverso: Dio si è fatto uomo, l’infinito si è fatto bambino.

Nel *Piccolo principe* di Antoine de Saint-Exupéry il protagonista impara dalla volpe che non si diventa amici di un botto, ma avvicinandosi pian piano l’uno all’altro fino a potersi sedere vicino: questo è ciò che Dio ha fatto, ha pian piano preparato l’uomo attraverso la storia del popolo ebraico, dalla creazione in poi, per potersi finalmente sedere al suo fianco e parlargli come un amico parla con l’amico¹⁵.

¹⁵ È la prospettiva scelta dal Concilio Ecumenico Vaticano II nella Costituzione *Dei Verbum* del 18 novembre 1965. La nuova stesura del documento rifiutò un’impostazione che presentasse la Bibbia e la Tradizione della Chiesa come fonti di conoscenza su Dio per parlare invece del desiderio di Dio di rivelarsi personalmente, fino alla rivelazione piena di se stesso in Gesù Cristo, Parola completa e definitiva di

Questa “amicizia” di Dio non è come quella degli “amichetti” di classe scolastica o del gruppo - come spesso si afferma in catechesi, svilendo la grandezza dell’evento -, bensì ha la misura di Gesù che è stato “amico”, rivelando il segreto del proprio cuore, il segreto della sua comunione con il Padre. Il cuore della rivelazione porta con sé la novità di non avere più come riferimento principale la propria esperienza di amicizia, bensì lo scoprire che la propria amicizia potrà un giorno innalzarsi all’amicizia grande e unica, quella del Figlio che rivela il cuore del Padre ai suoi amici e li ama con lo stesso amore con il quale il Padre ama lui e i suoi.

Un secondo esempio: l’immensità della croce. A volte la principale preoccupazione della catechesi sembra essere quella di insegnare “come” si fa il segno della croce - ancora una volta ponendo al centro l’“attività”. Il fatto che i ragazzi talvolta non sappiano nemmeno “farlo” è il grande scandalo per i catechisti.

Riscoprire la catechesi come annunzio vuol dire accorgersi che il problema non è che i bambini non sanno “fare” quel segno, ma che non lo sanno fare perché non lo hanno mai compreso, perché non è mai stato annunziato loro che quel segno è il segno più grande che sia mai esistito nell’universo, è il segno dell’amore più grande mai apparso sulla terra. Prima della morte di Cristo in croce - dove ciò che conta non sono le sofferenze, ma l’amore che riempie quelle sofferenze e quel rifiuto di lui - mai l’uomo aveva immaginato che Dio potesse morire d’amore per salvare gli uomini. Tutte le religioni nei secoli hanno sempre pensato che Dio potesse gradire dei sacrifici per tornare ad amarli, ma mai che fosse lui a non volere più sacrifici animali, perché il vero e unico sacrificio era quello che lui stesso donava al mondo.

I ragazzi nemmeno sanno che l’Islam, che ritiene Gesù il più grande profeta di Allah prima di Maometto, nega però che Cristo sia morto in croce e ritiene che la croce sia una falsificazione operata dai cristiani che avrebbero manomesso la vera storia di Gesù¹⁶. Dio avrebbe

Dio (cf. su questo AA.VV., *Un tesoro da moltiplicare. Giovani e Concilio*, a cura di L. Moni Bidin ed altri, AVE, Roma 2013, pp. 37-43). Papa Francesco ha affermato con concisione straordinaria: «La Parola di Dio precede ed eccede la Bibbia. È per questo che la nostra fede non ha al centro soltanto un libro, ma una storia di salvezza e soprattutto una Persona, Gesù Cristo, Parola di Dio fatta carne» (FRANCESCO, discorso nell’udienza ai membri della Pontificia Commissione Biblica, del 12/4/2013).

¹⁶ Cf. su questo M. BORRMANS, *I musulmani di fronte al mistero della croce: rifiuto o incomprendimento?*; e anche A. LONARDO, *Il Vangelo di Barnaba, un apocrifo*

infatti salvato Gesù allontanandolo dal cenacolo per farlo salire in corpo e anima in cielo sul Monte degli Ulivi, senza permettere che egli prima morisse. Sulla croce sarebbero morti o Giuda o Pietro o un fantasma. Ma se Gesù non fosse morto per i peccati dell'adultera, del ladro, di Pietro che aveva apostatato, di tutti noi peccatori, allora non sarebbe giunto il perdono di Dio per i peccati più gravi. Cancellare la croce vuol dire non poter capire più che Dio è amore, come invece annuncia Giovanni nella sua prima lettera (1Gv 4,8.16).

La croce non può allora che essere annunciata come il segno dell'amore così radicalmente nuovo che solo ha portato nel mondo il vero volto del Dio che perdona anche i peccati più gravi, del Dio che condanna il peccato, ma mai il peccatore, del Dio che ama la vita degli uomini, anche di coloro che si sono allontanati da lui.

Non si tratta tanto, allora, di fare immediatamente ricorso alla Bibbia, quanto, ben prima, di annunciare la necessità della rivelazione, mostrando con gioia come tale rivelazione non si compia innanzitutto in un libro, bensì nell'Incarnazione di Dio stesso¹⁷.

Si noti bene che si possono usare terminologie diverse per dire la stessa realtà - e cioè che la catechesi deve essere *kerygmatica*, deve porre dinanzi allo stupore di un annuncio inatteso -, ma, pur nelle diverse terminologie, ciò che tanti catecheti e pastori stanno riscoprendo è esattamente questa necessità di mostrare la novità e la pertinenza della fede cristiana per la vita. Più ancora: di mostrare come senza la venuta di Gesù la vita rimarrebbe, alla fine dei conti, senza un senso compiuto.

medioevale: "dare corpo" alla gesuologia islamica omettendo la croce, in «Firmana. Quaderni di teologia e pastorale» 26 (2017), pp. 77-110.

¹⁷ Nel cammino della catechesi con i ragazzi la novità della fede e la sua grandezza dovranno sempre di nuovo riemergere. Essi dovranno sempre essere aiutati a misurarsi col fatto che loro stessi, come gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo, cercano un senso alla vita, cercano di "bucare il cielo" per vedere Dio: cercano, ma non trovano, perché l'uomo non può vedere il "volto" di Dio se lui stesso non decide di rivelarsi. Questo apre una serie di importantissime questioni che chiedono una rilettura dell'intero progetto educativo. Affrontare di petto la realtà della rivelazione vuol dire, fra l'altro, affrontare il tema della scienza per mostrare quanto la Chiesa la ami e la promuova, ma al contempo quanto la scienza non sia l'unica forma di conoscenza, perché ogni scienziato dovrà poi prendere decisioni "non scientifiche", come quella se sposarsi o meno, se generare bambini, se credere o meno. L'apertura di tale questione è decisiva perché i ragazzi respirano in una cultura che, senza rendersi talvolta nemmeno conto di cosa afferma, ripete come un ritornello che la scienza è l'unica forma valida di conoscenza.

Solo per indicare alcune consonanze, pur nella differenza terminologica, si può ricordare don Fabio Rosini, il sacerdote romano che ha dato inizio al percorso dei Dieci Comandamenti: egli ama ripetere che ciò che manca in catechesi è la *didaskalia*. Egli ricorda come nelle lettere paoline ci sia l'annuncio *kerygmatico* (la nuda affermazione che Cristo è morto e risorto), ci sia la *didaskalia* e ci sia la *parenisi* (cioè l'insegnamento morale). A suo avviso, ciò che principalmente è carente nella catechesi oggi è la *didaskalia*, con la quale egli intende, sulla scia paolina, proprio la capacità di mostrare quanto ogni aspetto del messaggio cristiano apra alla vita vera, mostri la novità della fede cristiana: come solo la fede permetta all'uomo di capire e vivere la vita in pienezza.

Con parole diverse, ma nella stessa prospettiva, don Luigi Giussani ha affermato:

Gesù Cristo, quell'uomo di duemila anni fa [...]. L'incontro, l'impatto, è con una umanità diversa, che ci colpisce perché corrisponde alle esigenze strutturali del cuore più di qualsiasi modalità del nostro pensiero o della nostra fantasia: non ce lo aspettavamo, non ce lo saremmo mai sognato, era impossibile, non è reperibile altrove¹⁸.

Giussani, pur non utilizzando frequentemente il termine *kerygma*, ha invitato con forza a riconoscere come la fede nasca non solo dall'incontro con Cristo, ma dal fatto che tale incontro spalanchi alla comprensione del reale. E si potrebbero aggiungere molte altre modalità di vivere in maniera diversa la stessa prospettiva.

Non tutti i catechisti, invece, sarebbero oggi in grado di dire qualcosa che tocchi il cuore e la mente dei ragazzi sulle questioni essenziali: sul Dio creatore¹⁹, sulla Trinità, sulla differenza fra l'uomo e l'animale, sul peccato originale, sulla differenza fra le religioni, sulla necessità e la bellezza della grazia, e così via. La scoperta di una relazione nuova che deve esistere fra catechesi e annuncio invita a tornare a lavorare proprio su questi grandi contenuti.

Non padroneggiare questi temi, infatti, vuol dire esattamente non saper trasmettere la bellezza della fede, i suoi motivi, la sua novità, la sua

¹⁸ L. GIUSSANI, *È se opera*, supplemento a «30 Giorni», n. 2, febbraio 1994, p. 44.

¹⁹ Per un recupero della creazione nell'annuncio della fede, cf. A. LONARDO, *La bellezza originaria. I racconti della creazione nella Genesi*, Itaca, Castel Bolognese 2017.

grandezza. Vuol dire esattamente non saper annunciare la fede attraverso la catechesi, bensì ridurla ad un raccontino.

Fare catechesi, allora, non vuol dire pronunciare parole generiche su qualche tematica cristiana, bensì possedere talmente l'annuncio cristiano da saperne mostrare la novità e l'imprescindibilità perché il ragazzo - e l'uomo - sia felice.

Non si deve poi dimenticare che tale annuncio è ancora più necessario in un contesto nel quale i ragazzi si sentono ripetere che la fede è qualcosa di vecchio, di superato, di non moderno, di inadatto ai tempi, di falso, di intollerante, di inadeguato ai nuovi paradigmi scientifici.

Una catechesi cosciente della situazione "culturale" nella quale vivono i ragazzi non può trascurare di fornire loro una capacità di argomentare - si potrebbe dire quasi un "vaccino", un "antivirus" -, di modo che essi abbiano i primi strumenti non solo per affrontare le critiche che verranno loro rivolte nei confronti della credibilità della fede, ma più ancora che li sostengano nella consapevolezza gioiosa di avere quel dono che illumina la vita²⁰.

I catechisti, insomma, non possono ignorare che tali critiche alla fede vengono di fatto insinuate nelle nuove generazioni fin dalla primissima età; la catechesi non agisce in maniera indisturbata, ma in un'atmosfera pubblica che è talvolta in forte contrasto con essa. Anche per questo una riduzione dell'Iniziazione cristiana ad una serie di attività,

²⁰ Espressioni come "nuova" evangelizzazione, "secondo" annuncio, e così via, sono divenute abituali proprio perché è emersa nella riflessione pastorale una maggiore consapevolezza che ciò che si dice "per la prima volta" ai ragazzi è in realtà qualcosa che essi già conoscono, ma conoscono male, poiché hanno già respirato un'"aria" che ha dato loro come una pre-comprensione della fede, che ne ha minato le basi e l'ha impoverita, rendendola addirittura priva di ogni credibilità e denunciandola come vecchia, come "superata", come "medioevale". Ha scritto in merito Sequeri: «Da noi non ci sarà più un rapporto innocente con il cristianesimo; nel bene come nel male. Il cristianesimo che cerca di impiantare il seme originario dell'evangelo nel mondo che si trasforma ora, incontra sempre da qualche parte un cristianesimo già insediato in un mondo precedente» (P. SEQUERI, *Non c'è nessun partito di Dio. Evangelizzazione, Occidente, Parrocchia*, in «Rivista del Clero Italiano» 1 (2004), p. 564). Una riflessione in merito è stata portata avanti con grande lucidità dal magistero di Paolo VI, a partire dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975) e permane nel magistero di papa Francesco, soprattutto nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, (24 novembre 2013).

senza un serio annuncio della fede e dei suoi contenuti, sarebbe devastante.

Serve, invece, una nuova consapevolezza del fatto che è come se non fosse più evidente che Cristo è bellissimo, che la Trinità merita gloria, che il peccato è brutto e che il diavolo è triste. Una catechesi intrisa di annuncio può e deve, invece, mostrare questo.

Vale la pena sottolineare che il tema che desta più imbarazzo in una catechesi come annuncio è oggi quello della creazione: la raffinatezza dell'esegesi biblica ha come reso impossibile un discorso non solo semplice, ma soprattutto bello e appassionante che sia in grado di mostrare la novità assoluta dell'annuncio ebraico sul Dio creatore. Spesso i catechisti non sono consapevoli del fatto che i ragazzi perdono la fede proprio quando avvertono, già nell'età delle elementari, che la lettura che ricevono nelle parrocchie in merito ai racconti di Genesi non è all'altezza delle loro attese, è povera e inconcludente: da ciò desumono che solo la scienza che imparano a scuola è in grado di interpretare la vita²¹.

L'invito di *Evangelii gaudium* nel proporre una catechesi kerygmatica non è assolutamente quello di tacere i contenuti, bensì di saperne mostrarne la bellezza: solo essa attira. La teologia non è mai pienamente spiegata se non ha toccato il cuore. L'inflazione di discussioni metodologiche che ha caratterizzato la riflessione catechetica ha fatto sì che si sia dimenticato di riflettere sul perché proprio la fede cristiana sia la bellezza assoluta. Autori come G. K. Chesterton, J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, A. Manzoni²², Dante Alighieri²³, G. Guareschi, e tanti altri, possono essere i testi teologici di riferimento per comprendere la bellezza della fede, per innamorarsene sempre di nuovo e per saperla trasmettere. Nessuno come Dante - solo per dare un esempio - ha saputo mostrare che il peccato è il gelo, è la frigidità, è l'essere algidi, senza più

²¹ Cf. M. BOTTA - A. LONARDO, *Le domande grandi dei bambini*, 3 voll., Itaca, Castel Bolognese 2016-2017; per gli adulti cf. invece: A. LONARDO, *La bellezza originaria. I racconti di creazione della Genesi*, Itaca, Castel Bolognese 2017.

²² Papa Francesco ha affermato più volte di avere sempre *I promessi sposi* sul suo comodino e ha invitato a parlare di Renzo e Lucia ai fidanzati e ai giovani. Cf. su questo: *Giovanni Scifoni e don Andrea Cavallini leggono i Promessi sposi di Alessandro Manzoni*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/3793>.

²³ Cf. su Dante, gli incontri tenuti in tutta Italia da Franco Nembrini, così come le sue "lezioni" dantesche andate in onda su TV 2000 dal 2015 al 2016 con il titolo *Nel mezzo del cammin*.

nemmeno una fiamma d'amore che riscaldi, con l'immagine di Lucifero nel ghiaccio, ripresa poi da Lewis con la Strega Bianca delle *Cronache di Narnia*. E nessuno come lui ha saputo mostrare cosa voglia dire cogliere in una donna, in Beatrice, la promessa divina che il mondo è buono: non solo un amore, ma un amore che apre la strada a Dio, un amore che vede in ogni realtà un segno.

Si potrebbe dire, utilizzando il linguaggio delle discipline teologiche, che quello che serve perché la catechesi divenga kerygmatica è un'applicazione ad essa del lavoro della teologia fondamentale, tesa a manifestare la credibilità della fede. Perché una verità che non sia anche bella e buona, non può essere vera.

Sono i contenuti stessi della fede che reclamano di essere annunciati nella loro bontà e bellezza. Solo chi non conosce il cristianesimo può pensare che i contenuti della fede della Chiesa siano verità astratte e aride. Invece, nella fede cristiana la verità non è qualcosa di logico-matematico, bensì è la realtà del Padre creatore, del Figlio che porta l'amore di Dio nel mondo prendendo su di sé il male, dello Spirito che dà forza al cuore umano, perché senza di esso si perderebbe nei suoi peccati, della provvidenza divina che guida la storia di Israele, della Chiesa e della nostra vita, non lasciandoci mai soli.

Questa riflessione sui grandi temi della fede perché siano un annuncio che suoni, come è in verità, nuovo e appassionante nella vita delle persone deve essere poi declinato nelle diverse età. Non essendo possibile approfondire questo tema vale la pena almeno fornire due indicazioni.

Dinanzi ai bambini e ai ragazzi si tratta di rifiutare quell'infantilismo che ha come fagocitato tutta l'educazione. Esso è così dilagante che i sussidi loro proposti sono fatti di storielline da quattro soldi, di disegni bruttini, di misere spiegazioni di qualche testo biblico, quasi che essi già avessero la fede e si trattasse solo di intrattenerli. È un paradosso che più si parla di catechesi come annuncio, più i sussidi proposti ai ragazzi sembrano invece limitarsi a proposte di socializzazione in parrocchia e di familiarizzazione con la fede.

I ragazzi, invece, hanno domande grandi. Hanno domande "metafisiche" e sono interessati a cose grandi. Cercano l'infinito e non il frammento. Chiedono dell'origine, del male, del giudizio, della morte e della felicità, non le quisquiglie storiche e le nozioni di bassa lega che talvolta offre loro la catechesi.

Per quel che riguarda gli adulti, invece, questa saldatura fra catechesi ed annunzio aiuta a rendersi conto che “adulto” è colui che vive per gli altri e non si preoccupa più di sé. Adulto è un padre o un prete. Adulto è chi è più interessato alla generazione che viene dopo di lui che alla propria. Un padre è pronto a morire, purché viva suo figlio. Chi non ha persone per cui morire è ancora un po’ bambino²⁴. L’adulto attende un annunzio serio e grande e desidera misurarsi con esso proprio perché ha dei figli da educare, proprio perché non sa come annunziare loro che la vita è una benedizione ed è destinata a non finire nel nulla. Vedendo i suoi figli e prima ancora sua moglie è come posto dinanzi al “mistero” e si domanda da dove vengano quelle persone che ama, se dal caso o dall’amore di Dio che ne garantisce l’esistenza.

L’annunzio permette così di stringere una nuova alleanza fra le generazioni. Dinanzi ad una catechesi come annunzio diviene sempre più evidente che non ha senso discutere se si debba dare il primato agli adulti o ai bambini. Se un adulto è adulto, il suo primato sarà quello di accompagnare suo figlio a scoprire la felicità e la bellezza. Per questo la catechesi dei bambini e dei ragazzi è oggi in Italia l’esperienza più grande di primo annunzio che esista. Perché gli adulti riscoprono la fede proprio quando guardano al “mistero” della vita dei loro figli e cercano luci per illuminarlo, accorgendosi che senza Cristo la vita dei loro amati bambini sarebbe senza una speranza salda e senza punti di riferimento veri.

Papa Francesco, con il suo continuo richiamo ad una visione “popolare” di Chiesa, ci invita a riconoscere che è vera e da non disprezzare questa esperienza viva dei genitori che riconoscono che la fede è un bene per la loro famiglia.

4. Un rinnovato rapporto fra catechesi e mistagogia

Si è fin qui visto come l’annuncio non sia un momento previo alla catechesi, bensì un tratto portante di essa, come sia cioè coestensivo all’intera catechesi, soprattutto a quella dell’Iniziazione cristiana.

²⁴ Preziosa, anche se discutibile per diversi suoi tratti, è la proposta di lettura della figura del padre proposta da M. Recalcati che parla della fine del complesso di Edipo e della situazione attuale connotata da un complesso di Telemaco, il figlio di Ulisse che invoca il ritorno del padre (cf. M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Torino 2013).

Veniamo ora all'altro termine della questione, la mistagogia, per comprendere come essa non possa essere considerata, all'opposto, come semplicemente successiva alla catechesi - secondo uno schema ternario che sarebbe altrimenti kerygma, poi catechesi, poi mistagogia - bensì sia anch'essa un elemento portante di tutto l'itinerario²⁵, soprattutto di quello dell'Iniziazione cristiana²⁶.

Per comprendere come la mistagogia sia coestensiva della catechesi, come sia una dimensione più che una tappa di essa, non c'è niente di più illuminante dell'esperienza della Chiesa dei primi secoli, nel catecumenato antico. Il riferimento aiuterà anche a comprendere come solo il porre al centro l'esperienza cristiana, a fianco dei contenuti, permetta un vero rinnovamento della catechesi.

Il catecumeno, infatti, non iniziava a partecipare alla liturgia domenicale al termine del cammino, bensì dal momento dell'Ammissione al catecumenato (come d'altronde avviene anche oggi), che precede di molto l'Elezione. Si potrebbe affermare che, da questo punto di vista, l'Eucarestia preceda il Battesimo e la Confermazione e

²⁵ La tesi di questo studio si distanzia in maniera radicale dall'impostazione accademica degli anni settanta che vedeva decisiva una suddivisione in tappe della predicazione della Parola. Allora annuncio, catechesi e sacramenti erano visti come tappe cronologicamente conseguenti dell'itinerario di fede. Anche oggi, talvolta, in diverse proposte di rinnovamento della catechesi, lo schema cronologico sembra essere quello portante, con riferimento, ad esempio, alle tappe del catecumenato. In un primo momento ci si preoccupa dell'annuncio della fede o prima ancora è il momento della pre-evangelizzazione. Seguirebbe poi la catechesi che darebbe corpo a quell'annuncio. A chi ha una fede ormai matura si proporrebbero infine i sacramenti e poi la mistagogia come catechesi sui sacramenti già celebrati. Nella liturgia domenicale poi la persona sarebbe nutrita nel cammino ordinario della vita. Lo schema cronologico si impose a partire dagli studi di Grasso (cf. su questo U. MONTISCI, *Il pensiero di Domenico Grasso S. J. (1917-1988) sul ministero della Parola*, Pontificia Università Salesiana; estratto dalla Tesi di dottorato, Roma 1998) che includeva sotto l'insieme dell'unica "predicazione della Parola di Dio" i diversi momenti cronologicamente scanditi. Il riferimento al *Rituale dell'Iniziazione Cristiana degli adulti* (RICA), è divenuto successivamente il nuovo punto di riferimento, ma con una logica, comunque, sempre cronologica. Diversamente da tale impostazione il *Catechismo della Chiesa Cattolica* si richiama al catecumenato, individuando nella fede professata, nella fede celebrata, nella fede vissuta e nella fede pregata non le tappe successive, bensì le dimensioni portanti dell'intero itinerario; cf. su questo AA.VV., *Pensare, professare, vivere la fede. Nel solco della lettera apostolica "Porta fidei"*, a cura di M. Cozzoli, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

²⁶ Sulla nozione di "iniziazione cristiana", cf. P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di Iniziazione cristiana*, Glossa, Milano 1999.

non li segua (come dovrebbe avvenire anche oggi secondo l'itinerario proposto dal RICA). Infatti, l'aspirante al Battesimo, una volta ammesso al catecumenato, iniziava a recarsi ogni domenica in chiesa, insieme all'intera assemblea liturgica, per l'ascolto della Parola di Dio e le preghiere connesse. Liturgia della Parola - si noti bene - era ed è parte integrante della celebrazione eucaristica.

Solo in una visione sacramentaria estremamente restrittiva, ridotta al minimo comune multiplo, l'Eucarestia può essere individuata solo nella materia e nella forma del Sacramento. Tutta la sacramentaria moderna, invece, insiste sul fatto che è l'intera celebrazione ad essere liturgica²⁷.

La catechesi dei catecumeni aveva come pilastro la liturgia e non solo riunioni di approfondimento, anzi queste erano strettamente legate all'eucarestia domenicale stessa. La catechesi - fatto di un'importanza assoluta - avveniva sempre di domenica e non nei giorni feriali. I catecumeni, partecipando alla Liturgia della Parola, facevano già esperienza della forza dello Spirito che agisce nella proclamazione liturgica della Parola e nell'omelia. Come spiega bene *Sacrosanctum concilium*, Cristo non è presente solo nel sacramento dell'altare, ma anche nell'assemblea radunata, nella Parola proclamata, nel presbitero che presiede la liturgia²⁸.

A fianco della catechesi ecco che essi già vivevano l'"esperienza" dell'incontro con Dio. Esiste un'"esperienza" di Dio che nessun'altra forma esperienziale umana permette di fare ed è quella di "sperimentare"

²⁷ Tale nuova visione del rito è stata valorizzata innanzitutto da autori come R. Guardini, per essere poi ripresa da studiosi come A. N. Terrin in una prospettiva di antropologia teologica e come C. Valenziano in chiave di comprensione teologico-spirituale e teologico-estetica (cf. R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930; ID., *La formazione liturgica*, OR, Milano 1988; ID., *Lettera sull'atto di culto e il compito attuale della formazione liturgica*, in «Humanitas» 20 (1965), pp. 85-90; A. N. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999; A. GRILLO - C. VALENZIANO, *L'uomo della liturgia*, Cittadella, Assisi 2007, pp. 77-127). Per una bibliografia aggiornata sul tema, cf. gli studi recenti di: A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, EMP, Padova 2011; ID., *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011; L. GIRARDI, *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, EMP, Padova 2013.

²⁸ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), n. 7.

la sua presenza nella Chiesa che celebra i sacramenti, visitata realmente dal Cristo che la presiede. In questa maniera partecipavano anche della comunione con i fratelli: tutti conoscevano i catecumeni, pregavano per loro e si ricongiungevano a loro al termine della celebrazione. Inoltre tale legame fra catechesi e liturgia faceva sì che le persone non ancora battezzate già vivessero i tempi del digiuno e della carità, impegnandosi con i fratelli nell'elemosina e nel servizio. Il vivere con la comunità cristiana e al suo ritmo faceva sì che la catechesi catecumenale fosse un'esperienza. La Chiesa li introduceva domenica dopo domenica in maniera sempre più viva nella celebrazione dell'anno liturgico, eppure essi non erano ancora battezzati.

È importante che anche papa Francesco, in *Evangelii gaudium*, richiami il ruolo mistagogico della catechesi, riferendosi con questo termine non alla settimana di approfondimento sacramentale dei sacramenti già ricevuti che avveniva dalla Pasqua alla Domenica in albis²⁹, bensì esattamente a questo ruolo della catechesi che è se stessa solo se introduce piano piano nell'esperienza di Dio, tramite la liturgia, la vita della comunità e la sua carità:

Un'altra caratteristica della catechesi, che si è sviluppata negli ultimi decenni, è quella dell'iniziazione *mistagogica*, che significa [anche] una rinnovata valorizzazione dei segni liturgici dell'iniziazione cristiana³⁰.

Solo al termine della Liturgia della Parola i catecumeni venivano infine benedetti e congedati: uscivano dalla chiesa e ricevevano la catechesi in un'aula immediatamente annessa alla chiesa stessa, continuando ad ascoltare i canti del popolo di Dio già battezzato che celebrava lì vicino ed incontrandosi nuovamente con tutta la comunità al termine dell'Eucarestia. Non erano cioè accompagnati da una piccola équipe catecumenale, bensì dall'intero popolo credente, dall'intera assemblea domenicale.

Solo per esemplificare quanto detto vale la pena ricordare che Agostino, non ancora battezzato, si convertì ascoltando le omelie di Ambrogio che lo convinsero della possibilità di superare il

²⁹ Con questo studio non si intende negare l'esistenza di un'esplicita tappa mistagogica nel catecumenato antico, ma si vuole, invece, mostrare come la mistagogia abbia un ruolo più ampio, coestensivo all'Iniziazione cristiana stessa; cf. AA.VV., *La mistagogia. Attualità di un'antica risorsa*, a cura di L. Girardi, CLV, Roma 2014.

³⁰ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 166.

manicheismo³¹. Egli, insomma, già partecipava alla liturgia, come è evidente anche dal racconto che egli fa di quando si commuoveva al sentire i cristiani cantare nelle chiese nel periodo dell'occupazione degli edifici cristiani per paura che essi fossero requisiti dagli ariani³². Agostino, cioè, non si limitava ad avere "riunioni" catechistiche, bensì partecipava alla vita liturgica della comunità cristiana alla quale apparteneva Monica, sua madre.

Anche l'architettura delle chiese antiche mostra questa connessione di catechesi e liturgia. Si pensi, solo per fare un esempio, al complesso basilicale di Aquileia, le cui origini risalgono a prima di Costantino. Il complesso era composta non solo dalla chiesa e dal battistero, ma anche da due aule una delle quali è stata identificata dagli archeologi come *catecumeneo*, adibito cioè alla catechesi in preparazione al Battesimo³³. Per i catecumeni di Aquileia partecipare alla liturgia domenicale era non solo una possibilità, bensì la via e il punto di riferimento obbligato della loro catechesi. Ciò avveniva ancora più fortemente quando gli adulti battezzati avevano bambini: questi ultimi venivano battezzati appena nati, come attestano sia Ireneo di Lione³⁴ che Origene³⁵ e, *sub contrario*,

³¹ «Ogni domenica lo ascoltavo [Ambrogio] mentre spiegava rettamente la parola della verità in mezzo al popolo, confermandomi sempre più nell'idea che tutti i nodi stretti dalle astute calunnie dei miei seduttori a danno dei libri divini potevano sciogliersi» (*Confessioni* VI, 3.4). E ancora: «Gioivo pure che la lettura dell'antica Legge e dei Profeti mi fosse proposta con una visuale diversa dalla precedente, la quale me li faceva apparire assurdi, mentre rimproveravo ai tuoi santi una concezione che non avevano; e mi rallegravo di sentir ripetere da Ambrogio nei suoi sermoni davanti al popolo come una norma che raccomandava caldamente: "La lettera uccide, lo spirito invece vivifica". Così quando, scostando il velo mistico, scopriva il senso spirituale di passi che alla lettera sembravano insegnare un errore, le sue parole non mi spiacevano, benché ignorassi ancora se erano veritiere» (*Confessioni* VI, 4.6).

³² Cf. *ibid.*, IX,7.15-16.

³³ Sulle diverse ipotesi di localizzazione dell'aula dei catecumeni, cf. AA.VV., *L'aula meridionale del battistero di Aquileia. Contesto, scoperta, valorizzazione*, a cura di L. Fozzati, Electa, Milano 2015.

³⁴ IRENEO DI LIONE, in *Adversus haereses* II,22,4, scrive: «Gesù è venuto, in effetti a salvare tutti gli uomini: tutti quelli che per mezzo di lui sono rinati in Dio (*qui per eum renascuntur in Deum*), *infantes*, bambini, giovani e persone anziane».

³⁵ Nell'*Omelia 14 su Luca*, Origene scrive: «I bambini (*paidia*) sono battezzati per il perdono dei peccati. Quali? Quando essi hanno peccato? Difatti, mai. Ed allora "nessuno è puro di qualcosa di sordido", anche se non ha che un giorno (Gb 14,4ss.). Ecco la sordidezza che è levata per il mistero del battesimo. Ecco la ragione per la quale battezziamo anche i bambini». Nell'*Omelia 8 sul Levitico* afferma invece: «A queste ragioni si potrebbe ancora aggiungere questa: ci si domanda perché il battesimo della

anche Tertulliano³⁶ e crescevano nella fede portati tutte le domeniche a Messa dai loro genitori, di modo che era la liturgia a sostenere il loro cammino di formazione cristiana, anche se non ricevevano abitualmente la Comunione domenicale.

Non è difficile accorgersi allora dov'è l'altro punto debole della catechesi odierna e dove è necessario un rinnovamento deciso e incisivo. Gli itinerari sono incentrati spesso più sulle riunioni di catechesi e meno sulla celebrazione domenicale. Se anche il rapporto è più stretto per gli anni delle Comunioni - ci si permetta il termine impreciso e puramente descrittivo - la partecipazione alla celebrazione cessa, comunque, non appena inizia il mese di giugno. Non è cioè un pilastro portante più della riunione, ma dipende da essa. Nella mia esperienza pastorale, l'eucarestia domenicale spostata alla sera della domenica in estate, con la presidenza del parroco e la concelebrazione del vice-parroco, la presenza dei genitori, l'animazione dei canti e dell'intera liturgia ad opera di tutti gli animatori dell'oratorio - se gli animatori dell'oratorio sono i primi ad amare la messa, altrimenti l'oratorio diventa una "scuola di ateismo"! -, rendeva la celebrazione l'incontro più vivo e ricco dell'anno³⁷. Ci si ritrovava poi, per iniziare il nuovo anno, non ad ottobre, ma già alla prima domenica di settembre, tutti insieme, preti, catechisti, animatori, ragazzi, genitori.

Chiesa che è donato per la remissione dei peccati, è amministrato, secondo il costume della Chiesa, anche ai bambini; ora, se non ci fosse niente a reclamare la remissione ed il perdono, la grazia battesimale apparirebbe superflua». Nel *Commentario alla Lettera ai Romani* V, 9 scrive ancora: «Il *parvulus* che è appena nato ha già commesso dei peccati? C'è lo stesso un peccato per il quale è prescritto di compiere un sacrificio [...]. È per questo che la chiesa ha ricevuto dagli apostoli la tradizione di amministrare il battesimo anche ai *parvuli*. Perché gli uomini a cui furono trasmessi i segreti dei misteri divini, sapevano che c'erano in tutti (*in omnibus*) delle reali sozzure dovute al peccato, che dovevano essere lavate per mezzo dell'acqua e dello Spirito». Di questi tre testi è importante sottolineare innanzitutto che presentano il battesimo dei bambini come un dato incontestato, che viene fatto risalire alla tradizione degli Apostoli.

³⁶ Tertulliano, nel *Trattato sul battesimo* (scritto fra il 200 ed il 206) attesta che anche nell'Africa latina era prassi battezzare i bambini, ma egli lo sconsiglia volendo invertire una prassi consolidata; pertanto suggerisce il rinvio del battesimo (cf. *Trattato sul battesimo*, 18), perché se si battezzano i bambini non si ha la certezza che essi sapranno poi vivere senza peccati.

³⁷ Cf. su questo aspetto A. LONARDO, *Per superare la schizofrenia dell'Iniziazione cristiana: l'oratorio estivo e i bambini della Prima comunione. Si può organizzare un oratorio estivo senza ritrovarsi insieme la domenica a messa?*, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/4163>.

Si pensi ancora al ruolo della domenica come “luogo” degli incontri dei genitori. Se si intende educare all’esperienza di Dio e non solo al dialogare su di lui, l’orario ideale per incontrare i genitori dell’Iniziazione cristiana non può che essere la domenica, al termine della celebrazione. Non solo perché in qualsiasi giorno della settimana è loro impossibile partecipare al pomeriggio, mentre alla sera arriverebbero stanchi. Ma proprio perché è la domenica ad essere il “signore dei giorni” ed è in quel giorno che la Chiesa si riunisce come comunità nel riposo e nella pace.

Il discorso diviene poi ancora più decisivo nel cammino dei pre-adolescenti e adolescenti nel “cammino della Confermazione” - si passi anche questo termine come il precedente. Generalmente il cammino verso la Confermazione avviene a prescindere dalla celebrazione. E questo non per una qualche colpa dei ragazzi stessi, ma perché essi non hanno davanti a sé i giovani già cresimati che celebrano insieme l’Eucarestia e la animano. Nelle parrocchie, invece, dove esiste una comunità giovanile, ecco che è normale per i ragazzi inserirsi nella celebrazione, avendo i giovani più grandi come modello di fede. Puntare a che una prima generazione di ragazzi inizi a ritrovarsi con il sacerdote loro responsabile nella messa domenicale e inizi con lui ad animarla è *conditio sine qua non* perché il cammino della Confermazione sia un’esperienza e non solo una serie di riunioni. Fra l’altro, proprio dove l’incontro domenicale conferisce “esperienza” al cammino cristiano, diviene più facile dedicare maggiormente le riunioni ai contenuti, e si cessa di pretendere che l’ora di riunione settimanale sia onnicomprensiva. Non si tratta, infatti, di comprimere ogni cosa - tema settimanale, preghiera, liturgia, esperienza di comunione, canto, gioco - nella riunione settimanale, perché la catechesi straborda da quell’incontro e si poggia su altri pilastri, fra i quali, innanzitutto, la celebrazione e l’incontro intorno ad essa.

Esiste un’affermazione falsa su cui è bene riflettere: si sente, infatti, spesso ripetere che la prova evidente del fatto che la catechesi sia inutile è dato dal fatto che, non appena ricevuti i sacramenti, i ragazzi scompaiano. Ma se, invece, si interrogano i catechisti essi sanno bene che i bambini, finché sono piccoli, amano moltissimo la catechesi - e i catechisti con essa - e corrono ad abbracciarli, se li incontrano per strada. Non appena adolescenti, invece, se li vedono passare mentre loro sono sul “muretto”, fingono di non conoscerli. I ragazzi, allora, non vanno via dalle parrocchie perché non hanno amato i primi anni dell’Iniziazione

cristiana. I ragazzi, invece, si allontanano dalle nostre parrocchie perché non trovano giovani pronti ad accoglierli. La catechesi ha bisogno di un salto di discontinuità, per la quale, non appena il ragazzo raggiunge gli anni delle medie, ha bisogno che cambi lo stile del cammino: tutte le modalità che erano andate fin lì bene, ora sono insufficienti. Mentre i bambini amano essere in prima fila, i pre-adolescenti debbono essere in seconda fila “tirati” da adolescenti più grandi che essi stimino e che si “seggano” in prima fila per fare da punto di riferimento a loro che seguono.

Vale la pena, infine, ricordare che l’“esperienza” celebrativa domenicale è la via maestra della catechesi negli anni che seguono il Battesimo. Un bambino inizia a “respirare” la fede nella quale è stato battezzato perché partecipa alla messa domenicale con i suoi genitori, perché il prete ogni domenica lo benedice, perché vive l’anno liturgico facendo il presepe con il suo papà. La domenica è il pilastro di una catechesi che non inizi solo all’età di otto anni, bensì sia il cammino che nasce dal battesimo. Il più grande vuoto che esiste nella catechesi di Iniziazione cristiana in Italia è quello fra il Battesimo e la Comunione³⁸; il problema del rapporto fra Comunione e Cresima è assolutamente secondario, a nostro avviso. Dove una famiglia assapora il gusto di partecipare con i bambini piccoli al cammino domenicale, perché la liturgia della parrocchia è viva e bella e perché la fede si nutre della celebrazione, ecco che i bambini inizieranno il cammino più direttamente legato ai sacramenti avendo ben chiaro che la fede supera la preparazione stessa.

Per concludere

Per concludere, a questo punto mi sembra prezioso fare riferimento ad un dialogo che ascoltai fra due catechiste. La prima, che si riteneva critica e intelligente, esclamava: “In fondo come catechiste stiamo

³⁸ L’Ufficio catechistico di Roma ha elaborato un itinerario per genitori che battezzano i figli per accompagnarli sia con lettere che con sussidi sul web da inviare nelle loro case, ma soprattutto aiutandoli a riscoprire la liturgia della domenica insieme ai figli, man mano che crescono. Cf. su questo: UFFICIO CATECHISTICO DI ROMA, «*Andate e fate discepoli, battezzando e insegnando*». *Riscopriamo la bellezza del Battesimo*, sussidio di pastorale battesimale per la Diocesi di Roma, Pubblicazioni dell’Ufficio Catechistico, Roma 2012.

perdendo il nostro tempo. Sappiamo bene che nessuna di noi si ricorda una sola parola di ciò che i nostri catechisti ci hanno insegnato. E così sarà dei bambini che accompagniamo. Tutto è inutile”. L'altra, con grande intelligenza, le rispose: “Io nella catechesi ho imparato l'anno liturgico e chi vive l'anno liturgico conosce tutto del Cristo, perché l'anno liturgico è la stessa vita del Cristo celebrata nei suoi passaggi principali”. Aveva ragione.

Quanto detto in questo studio intendeva mostrare come sia necessario che la catechesi sia al contempo annuncio e introduzione all'esperienza di vita della comunità cristiana, domenica dopo domenica. È rimasto in ombra cosa la catechesi abbia da insegnare all'annuncio e alla liturgia. Perché la catechesi non è semplicemente annuncio o introduzione alla liturgia. Ma questo richiederebbe un lungo discorso.

ANDREA LONARDO,
Piazza San Giovanni in Laterano, 6/A
00184 Roma (RM)
andrea.lonardo@libero.it

Abstract

L'articolo sottolinea come nella proposta di fede rivolta ai giovani esperienze e contenuti siano stati sostituiti da “attività”. Spesso, infatti, con il termine di “catechesi esperienziale” si intende una serie di attività, di dinamiche di gruppo e di laboratori che non raggiungono il livello dell'esperienza. A questo si aggiunge una povertà di contenuti con la conseguenza che i giovani che hanno frequentato per anni gruppi giovanili e l'insegnamento della religione cattolica a scuola si trovano a non possedere i rudimenti fondamentali della fede. Tale situazione della pastorale giovanile non deve essere isolata dal suo contesto: sono, infatti, le linee pedagogiche vigenti da un cinquantennio, che puntano sul metodo e trascurano i contenuti, a impoverire l'educazione.

L'articolo declina poi in chiave di pastorale giovanile la richiesta di *Evangelii gaudium* perché la catechesi si rinnovi in chiave kerygmatica e mistagogica. Solo il fascino di una proposta dà ali alle domande dei giovani. Ciò è vero per la scuola, dove solo la passione dell'insegnante permette agli studenti di scoprire il desiderio di studiare; ma ancor più è vero negli itinerari di fede, poiché la fede non può essere dedotta, bensì è

sorpresa e incontro. D'altro canto è la comunità che celebra la liturgia domenicale che permette ai giovani di fare “esperienza” del Cristo che vive nella Chiesa.

The article underlines how “activities” have replaced experiences and contents regarding the proposal of faith addressed to young people. In fact, the term “experiential catechesis” often refers to a series of activities, group dynamics and workshops that do not reach the level of experience. This dimension, in addition to a scarcity in contents, leads to a loss of fundamental faith principles in people who attended for years juveniles’ groups and the teaching of Catholic religion at school. Nevertheless, the current situation of youth pastoral care shouldn’t be isolated from its context: the 50-year-old pedagogical guidelines still in use nowadays are concentrated on methods rather than contents, thus causing a pauperisation of education.

The article later translates the *Evangelii gaudium* request in terms of youth pastoral care, under the auspices of a kerygmatic and mistagogic renovation of catechesis. Only a captivating proposal can ease young people’s questions. This is true not only in a school environment, where the passion of a teacher can stimulate the desire for studying, but also in faith paths: faith is surprise and encounter, not a deduction. The Sunday liturgy is celebrated by the community and offers to young people the “experience” of Christ living in the Church.

Parole chiave

Giovani, educazione, esperienza, laboratorio, attività, contenuti, battesimo, kerigma, mistagogia.

Keywords

Young people, education, experience, lab, activities, contents, baptism, kerygma, mystagogy.

LITURGIA E SPIRITUALITÀ NEI PERCORSI PER I GIOVANI

Michele Falabretti*

1. Le liturgie oceaniche delle Giornate mondiali della gioventù

Una riflessione sulla “liturgia e i giovani” non può non evocare, quasi spontaneamente, le liturgie, soprattutto quelle eucaristiche, che si celebrano durante le Giornate mondiali della gioventù (Gmg), le quali hanno un singolare statuto di eccezionalità, che non le rende riproponibili *tout court* in altri contesti. Chi le ha frequentate, ne conosce i limiti: una spianata con decine, centinaia di migliaia di giovani che passano dal letto dove hanno dormito (un sacco a pelo) al posto in assemblea liturgica senza nemmeno fare un passo. Viene da pensare, davvero, al valore del “radunarsi” che ogni più piccola chiesa sa offrire la domenica quando le campane suonano; si esce di casa (magari con un vestito più elegante) ritrovandosi al riparo di un'altra casa che offre un po' di fresco (o di calore, in inverno) e il profumo della cera e dell'incenso. Non ci vuole molto a capire di quanto i gesti più scontati offrano la possibilità di entrare in un “recinto” che immediatamente aiuta ad avere a che fare con la dimensione simbolica del sacro. E tutti comprendiamo quanto questa operazione sia impossibile sulla spianata di un raduno mondiale: per il fatto, cioè, di dover rimanere fermi in un posto dove si è mangiato, dormito, cantato a squarciagola per far festa. Non sono riprovevoli, anzi; ma i passaggi sono necessari, altrimenti tutto viene confuso.

Non intendo andare oltre: le ragioni per sostenere l'atipicità delle celebrazioni liturgiche durante le Gmg sono ancora molte altre, e tutti le possiamo intuire. Potremmo chiederci perché, allora, celebrare in quell'ambiente pur con lo sforzo di farlo meglio che si può. Intanto vorrei ricordare che non si danno alternative, se non quella di saltare a piè pari l'appuntamento liturgico. E poi ne aggiungerei una, di ragione, che in qualche modo chiede pazienza e in parte giustifica: il fatto di sentire, per una volta, in un contesto eccezionale, il valore di una condivisione celebrativa che ha un carattere di universalità così tangibile, da essere unico. Una universalità della fede che i giovani hanno bisogno non solo di percepire, di “sapere”, ma anche di toccare e sperimentare.

* Responsabile del Servizio nazionale della CEI per la pastorale giovanile.

È questo sentimento di unione nella memoria della Pasqua di Gesù accessibile a uomini e donne di tutta la terra, di tutte le culture, le lingue e i continenti, che riempie il cuore dei giovani e lo schiude alla possibilità di sentirsi immersi in un'esperienza di effettiva universalità. Esperienza sicuramente necessaria a chi, frequentando quotidianamente la rete, può andare in visita in ogni parte del mondo pur stando seduto avendo tra le mani il proprio dispositivo elettronico. Ma senza percepire il calore delle relazioni umane più dirette.

Dunque una liturgia non ordinaria che si giustifica solo per il suo carattere di eccezionalità piuttosto rara (una volta ogni tre anni). E che, effettivamente, lascia aperta la questione: perché richiamare i giovani all'esperienza liturgica, perché sollecitare la loro vita spirituale durante questi momenti di raduno?

La critica più forte (e direi anche accettabile) fatta ai grandi eventi è di mantenere un carattere episodico che non aiuta la crescita quotidiana della propria fede. Questa critica nasce dall'idea che si debbano pensare momenti come questi per sostenere, forse persino far rinascere l'esperienza della fede nel cuore dei giovani. La delusione che ne deriva ("arrivati a casa, tutto finisce", ci si lamenta da più parti) dice piuttosto che avrebbe senso il movimento contrario: come un grande pellegrinaggio, anche l'esperienza della Gmg dovrebbe essere un cammino di ricerca, durante il quale la scoperta di alcune dimensioni e pratiche esperienziali potrebbe suggerire stili di vita per l'ordinario ritorno alle cose di tutti i giorni. Forse non abbiamo mai pensato alla Gmg come a un grande momento dove l'ordinario viene in qualche modo rappresentato e, se possibile, celebrato. Dove - nella categoria dell'ordinario - vanno inserite anche le fragilità, le incertezze, i dubbi, le domande. E la possibilità, finalmente, di prendere qualche decisione personale. Quanto detto offre, dunque, la possibilità di andare al cuore della questione che non risiede nella Gmg come esperienza, ma piuttosto in ciò che la precede e ne viene dopo: la possibilità di un'esperienza di fede e di vita spirituale per i giovani oggi.

2. Accedere a un'esperienza di fede

Non è lontano il tempo in cui si pensava che l'esperienza della formazione cristiana dovesse toccare quasi esclusivamente il livello cognitivo: non a caso si chiamava *dottrina*. La questione è delicata: chi -

anche in pastorale - ha già capito tutto (e soprattutto vuole fare in fretta), invoca più “contenuti” per contrastare un’ignoranza religiosa individuata come causa principale della disaffezione all’esperienza di fede. Se fosse solo così, sarebbe fin troppo facile.

La rivelazione era pensata un tempo come una somma di verità e di concetti, di cui occorreva avere soprattutto informazione. La riforma del Concilio, e le riflessioni teologiche successive, hanno spinto a riscoprire l’essenza della rivelazione come avvenimento storico e la sua appropriazione nella fede come esperienza libera. D’altronde basterebbe ricordare che - nei secoli lontani - la fede non è stata consegnata soprattutto attraverso la catechesi, bensì attraverso la liturgia.

Dunque il metodo della formazione alla vita cristiana deve lavorare sulla persona nella sua globalità e non solo sull’aspetto dell’apprendimento cognitivo. Non possiamo scordarlo quando parliamo di adolescenti e giovani, abituati a cercare più le esperienze che le lezioni, a far prevalere l’aspetto emotivo sopra quello razionale.

È diventato un luogo comune dire che la Cresima è il “sacramento del congedo”. Dopo il tempo dell’istruzione catechistica e delle prime esperienze liturgiche, molti ragazzi chiudono la loro frequenza regolare alla partecipazione comunitaria della celebrazione o di qualunque altra forma di partecipazione a cammini proposti dalla comunità. Non è insolita la percezione di un senso di frustrazione: si diffonde l’idea che il percorso di iniziazione cristiana non funzioni. Idea ingiusta nei confronti di un lungo lavoro di anni, perché le ragioni che spingono i ragazzi a sospendere con la vita della comunità sono assai complesse. Comunque è un dato che oggi i giovani non considerano più la partecipazione alla messa domenicale la misura della loro fede.

Come continuare a educare alla fede ragazzi che ne sentono parlare e ne fanno esperienza in gruppo da sei/sette anni e considerano concluso questo percorso? Come aiutarli a scoprire il valore della preghiera, dell’ascolto della Parola di Dio, di una vita progettata secondo i criteri del vangelo? Aspettando un po’ di anni, quando si presenterà l’occasione di partecipare a una Gmg? E nel frattempo? La pastorale giovanile (che deve considerare anche la preadolescenza e l’adolescenza) ha bisogno di trovare nuove forme per una mistagogia capace di accompagnarli alla scoperta del mistero di Dio vissuto come profondamente vicino alle loro vicende quotidiane. Essa dovrà accettare un processo di (indispensabile) abbandono di tutto ciò che riguarda l’infanzia, ma senza perdere la fiducia che ciò che è stato seminato nel cuore di un bambino possa essere

ripreso e necessariamente debba essere ri-compreso. Come nei giochi di costruzione, finito un oggetto esso viene smontato per costruirne uno nuovo; ma sempre utilizzando lo stesso materiale.

Il percorso educativo che ruota attorno alla celebrazione della Cresima, non può non fare i conti con la situazione vissuta dai ragazzi: il mondo nel quale sono inviati da testimoni è tutt'altro che in sintonia con i valori del vangelo. Vivere una vita secondo lo Spirito è trovare la capacità e il coraggio di percepire un po' alla volta questa distanza e imparare a scegliere. Sono passaggi delicati, lunghi e laboriosi. Non si risolveranno in poco tempo e ordinariamente non attraverso un'immersione improvvisa in un contesto così singolare come il raduno mondiale. Sono passaggi che chiedono di articolare diverse azioni educative, di cui quelle che riguardano la vita spirituale devono avere delle caratteristiche specifiche. Proviamo ad affrontare alcune questioni.

3. La vita nello Spirito

È possibile parlare oggi di una spiritualità a dei preadolescenti, a degli adolescenti, a dei giovani? La risposta non è certo semplice, soprattutto se al termine spiritualità si associa un insieme di "competenze" come, appunto, la preghiera, l'interiorità, la meditazione, la vita sacramentale e una corrispondente scelta etica. Le nuove generazioni sono sovente ben lontane da tutto ciò, sia per il contesto frammentato e sfuggente in cui vivono, sia per una loro pronunciata avversione verso tutto ciò che riguarda e offre la Chiesa.

Ma questo può bastare per considerarli "esclusi" o per decidere di rimandare a un dopo, una seria proposta di vita nello Spirito? Non è possibile, invece, impegnarsi ad individuare alcuni elementi della loro esistenza che indichino un orientamento di apertura e incontro con il trascendente anche se in forma diversa dai modi che ogni adulto educatore ha ricevuto? Io ritengo di sì; a patto che si tengano in considerazione alcuni aspetti.

3.1. Il contesto che influenza

- La prima considerazione è che la superficialità religiosa che non di rado si riscontra nei ragazzi non è altro che quella che vive la maggior parte degli adulti. Spesso coloro che si scandalizzano della lontananza o

dell'insofferenza dei ragazzi sono i primi a non fare nessuna fatica per vivere la propria fede, ma la relegano a pratiche abitudinarie che poco incidono nella vita e nell'anima.

- Inoltre c'è da rilevare che l'attuale contesto sociale è ormai secolarizzato: non c'è un riferimento comune a un'esperienza religiosa che regola anche i rapporti personali. Oggi non è evidente che si debba vivere una vita di fede, anzi, per la maggior parte è chiaro il contrario: la fede è qualcosa che va bene da bambini, ma poi con gli anni si finisce per affrancarsene. Questo è ciò che testimonia il mondo adulto ai propri figli, dimostrare loro il contrario richiede un impegno e una preparazione diversi dai decenni passati.

- D'altra parte la dimensione spirituale è irrinunciabile nell'uomo. Anche il tentativo di stordirla nel consumo opulento dei giorni nostri non riesce del tutto nel suo intento: il complessivo panorama spiritualistico che prospera oggi è il segno della sete di interiorità dei nostri contemporanei. A questa sete va proposta un'altra sorgente; non preoccupandosi di contrapporre cristianesimo e dottrine spiritualeggianti, ma cogliendo proprio nei contorni confusi di queste esperienze la possibilità di intraprendere un altro cammino: d'altra parte non è ciò che fa Gesù con la Samaritana al pozzo?

3.2. *Giovani e Chiesa*

- Un secondo aspetto che riguarda il rapporto giovani-chiesa è proprio quello del rifiuto: tutto ciò che li ha portati negli anni precedenti a frequentare chiesa e oratorio adesso non vale più. È il tratto saliente dell'adolescenza stessa: le nuove forme cognitive ed emotive che caratterizzano la crescita fisica e psicologica pongono la necessità di riappropriarsi di ogni legame e motivazione in termini critici; questo vale anche per la questione fede. La messa in discussione della propria esperienza religiosa non deve, quindi, essere considerata negativamente: infatti, solo in questo processo di rottura e di riappropriazione l'adolescente può effettivamente intraprendere un cammino di maturazione e di integrazione tra fede e vita. Spesso dagli adulti si sente auspicare che i giovani sappiano compiere delle scelte, ma sembra che in questa attesa non si sia in grado di ammettere che la scelta è effettivamente tra due alternative dalle quali i giovani si trovano equidistanti e che lacerano il soggetto che liberamente deve decidersi. Come dire: che scelgano, ma solo per il cristianesimo. È giusto?

- Ciò che rende particolarmente fragile il passaggio dal rifiuto alla scelta è il contesto odierno che suggerisce ai ragazzi un atteggiamento indifferente circa la questione della fede. Difficilmente si riesce a scalfire dall'esterno un'indifferenza che in parte è difesa e in parte indolenza: spesso gli educatori si trovano di fronte a un muro di gomma sul quale ogni proposta rimbalza senza effetti. Ci sarebbe da sperare che i ragazzi tornassero a "contestare": infatti la contestazione nasconde la necessità di esprimere una domanda che la Chiesa è in grado di accogliere e di corrispondere.

- La diffidenza giovanile nei confronti della Chiesa è alimentata dai media che danno enfasi prevalentemente a caratteri folkloristici o gerarchici dell'istituzione (a cui talvolta si aggiungono episodi davvero poco edificanti che purtroppo hanno per protagonisti ecclesiastici eminenti), nascondendo il vero volto e il senso autentico della comunità cristiana. È necessario aiutare i ragazzi a superare gli stereotipi che sicuramente conoscono, facendoli incontrare con una comunità viva, dedita al povero e al prossimo con intelligenza e passione, capace di vivere ciò che celebra e di annunciare nella propria vita la fede in Cristo. Non si deve credere che l'educazione dei ragazzi sia una questione di qualcuno, ma gli educatori scelti rispondono a un mandato della comunità che a sua volta ne deve essere responsabilizzata e coinvolta.

3.3. *L'opportunità del gruppo*

- Appare chiaro che per i giovani in particolare la questione del "contesto" sia molto importante. Il riferimento al gruppo dei pari è molto forte e spesso influisce sulle scelte di vita del singolo: soprattutto riguardo all'educazione alla fede il piccolo gruppo diventa una necessità, una forma di difesa rispetto al contesto attuale che sostiene l'uno e il suo contrario allo stesso tempo. I giovani, proprio perché devono comprendersi e scegliere di sé, hanno bisogno di riferimenti sicuri; di essere sostenuti da un mondo adulto che altrove ne sembra incapace. Contrariamente al modo insolente e spavaldo con cui si presentano, oggi sono molto più fragili di chi li ha preceduti; ed è un termine che mai deve essere dimenticato quando s'intraprende un percorso educativo con loro.

- Da ciò deriva che la presenza di adulti capaci di dialogo ed esempio sia fondamentale in una proposta educativa, ma allo stesso tempo che la dimensione del gruppo è ciò che permette e sostiene il cammino del singolo non ancora capace di autonomia. La questione del

gruppo non è certo la soluzione alla necessità che ognuno si pronunci personalmente a favore di Cristo. Ma il gruppo è la forma che più di altre introduce al senso della comunità: le competenze di ognuno vengono giocate per il bene di tutti, come pure l'appartenenza comune può dare nuovo impulso all'impegno o far regredire il lavoro fatto. Questo funziona anche nell'educazione alla preghiera: in genere i giovani imparano a pregare quando sono insieme; riescono a muovere la mano per un segno di croce, ad avviare la recita delle parole di un salmo, accettano di entrare nella strutturazione anche di un tipo particolare di preghiera come la lectio divina o la Liturgia delle Ore. Sarà intelligente, dunque, alternare momenti di gruppo fra giovani con momenti di incontro con il resto della comunità, soprattutto nelle celebrazioni liturgiche.

4. Una comunità che fonda l'esperienza

Devo confessare che faccio fatica quando si pensa di poter accompagnare il cammino spirituale dei giovani togliendoli dai contesti parrocchiali, evitando loro un confronto con il resto della comunità. Questo non significa che non si debbano ricavare momenti dedicati a loro: ritiri, esperienze di pellegrinaggio, visite a comunità monastiche...

Rimango perplesso, però, di fronte a una pastorale che è giocata soltanto a partire da un ingaggio che li vede come unici attori di un'esperienza. Spesso questo accade in nome di un "protagonismo" invocato come necessario per farli sentire partecipi di ciò che si sta facendo. Certo, non si vuole dire che i giovani vadano considerati come semplici destinatari (passivi) di esperienze costruite dagli adulti e fatte calare sulle loro persone. Ma starei attento anche a creare contesti dove si dice loro che possono essere unici protagonisti: soprattutto perché questa situazione non rispecchia la vita quotidiana, dove i giovani si trovano a dover sgomitare per essere riconosciuti. L'esperienza spirituale e la preghiera non dovrebbero essere momenti di vita troppo astratti dal quotidiano. Perché la dimensione spirituale, pur apparendo qualcosa di meno tangibile, non è per questo meno reale e non deve apparire come astrazione che finisce per non toccare l'esperienza quotidiana. Questo significa riconsiderare e, forse, persino ridisegnare l'esperienza spirituale di tutta la comunità.

4.1. *La Parola*

Tanto per cominciare bisognerebbe evitare l'idea di una sorta di autoconvocazione, come se chi si ritrova per una preghiera lo facesse per rivendicare uno spazio per sé. Guadagnare i giovani alla fede non lo si fa a colpi di spiritualismi (lo chiamo il "preghierismo", il "veglismo" o "l'adorazionismo": c'è una veglia per i giovani per tutte le cose...), ma testimoniando la valenza formidabile della spesa di sé per altro-da-sé: politica, responsabilità del creato, volontariato civile e caritativo, cultura... Dove la preghiera non è certo pleonastica: deve essere fonte che nutre e luogo dove si torna (come i discepoli di Gesù che tornavano a lui per riposare). Ma non destinazione unica e risolutiva di tutta l'esperienza cristiana.

A questo noi tutti siamo chiamati. Affermazione difficile: appena alle nostre spalle stanno almeno un paio di decenni in cui si è sviluppato il mito dell'uomo "che si è fatto da solo". Come aiutare i nostri giovani a comprendere che il senso dell'esistere parte da una Parola che viene dall'Alto? Il rischio di molti spiritualismi diffusi è davvero quello di creare un nido caldo, dove si sta sempre bene e ci si sente al sicuro, ma fuori dal quale non si è abili a nulla, non ci si sente inviati a fare nulla. Esattamente il carattere più evidente di una setta. Si rischia di stare al mondo aspettando di poter incontrare di nuovo la cerchia dei propri "amici", al di fuori della quale non si percepisce la possibilità di poter condividere (quasi) nulla.

E perché questa Parola parli al cuore, bisognerà che essa venga anzitutto offerta come ciò che fonda il mandato a essere testimoni di una vita fraterna, l'unica capace di aprire la via al Vangelo. Insomma un ascolto non ingenuo, che non si perda nelle suggestioni di un'esegesi di prima mano capace di sollecitare in superficie le emozioni, di offrire emozionanti quanto superficiali giochi di parole che però non sono in grado di muovere coscienza e libertà alla percezione di essere convocati attorno al Signore che ci chiama.

Questo significa che sia nei momenti liturgici che nei momenti di preghiera, l'ascolto della Parola non può risolversi in un gioco di pure risonanze personali dalla natura sempre molto soggettiva. Nulla di male naturalmente nel far diventare le parole bibliche occasioni di una riflessione anche molto libera. Ma il posto della Scrittura nella vita cristiana deve stare molto più in profondità. Deve per lo meno essere il luogo dove applicarsi con urgenza all'instancabile ripresa della

rivoluzionaria essenza del messaggio evangelico, di cui appunto la Scrittura custodisce lo spirito. Mi capita di partecipare spesso a momenti di preghiera organizzati nelle Diocesi italiane: non è infrequente l'operazione di vedere strumentalizzata la Parola e piegata alle emozioni del momento; più raro partecipare a una lectio che si fa strumento di effettivo ascolto.

Vale la pena aggiungere qualcosa a proposito di uno dei luoghi più evidenti di riflessione intorno all'ascolto della Parola che avviene durante la celebrazione eucaristica: l'omelia. Si è (purtroppo) ingenerata l'idea che la predicazione al mondo giovanile debba seguire le regole della comunicazione televisiva, soprattutto attraverso una sorta di spettacolarizzazione dell'omelia quasi come fosse una sorta di cabaret. Capita di vedere di tutto: molti preti coltivano la pratica di attirare su di sé l'attenzione. Quando va bene, l'omileta prende in mano il famoso "gelato" (il microfono senza fili) e comincia a passeggiare avanti e indietro davanti all'altare, affannandosi per supportare le parole con una gesticolazione frenetica: normalmente la densità di contenuti è inversamente proporzionale ai movimenti del corpo. Quando va male si assiste a una serie di trovate che mirano a "spiegare" tutto passando per battute di dubbio gusto, esemplificazioni banalizzanti e l'uso di oggetti di tutti i tipi. A volte questo accade con le migliori intenzioni: per esempio quello di trovare collegamenti fra i percorsi catechistici (o i temi legati all'esperienza che si sta vivendo) con la Parola che si sta ascoltando. Ma i piani non vanno confusi: se è giusto progettare un'esperienza pastorale con un percorso coerente di idee, è altrettanto necessario lasciare che la Parola segua il corso offerto dalla liturgia: non è questo il modo migliore per insegnare anche ai più giovani che siamo "raggiunti" da una Parola che non decidiamo noi, ma davanti alla quale ci mettiamo in ascolto?

I piccoli, poi (bambini, adolescenti o giovani che siano) non sono degli sprovveduti. È vero che spesso non hanno una grande cultura biblica, ma offrire loro una lettura delle Scritture utile alla vita significa interrogarle alla luce del loro significato e della condizione storica in cui viviamo. Questo significa che chi ascolta non dovrebbe uscirsene con la sensazione di aver capito un testo di letteratura antica, ma avendo compreso cosa possono dire quelle parole alla propria esistenza di oggi (e nemmeno all'esistenza in generale). Questa concretezza significa accettare persino di non capire tutto, di non tentare di offrire la spiegazione di ogni riga; forse significa anche avere il coraggio di scegliere qualcosa (per esempio quello che si ritiene urgente rispetto alle

istanze di quel momento), perché tre/quattro pagine bibliche ogni domenica non si possono spiegare analiticamente in dieci minuti.

Questo potrebbe preservare l'omelia dal rischio di trasformarsi in un banale spettacolino: toccare il cuore e lo spirito di una persona, non significa necessariamente strapparle un sorriso.

4.2. *L'assemblea liturgica della comunità*

Quando si parla di pastorale giovanile, si pensa praticamente sempre a quelle azioni di cura che vedono le nuove generazioni in momenti vissuti separati dal resto della comunità. Sembra che non sia possibile nessun percorso educativo (a qualsiasi livello) se non prendendoli e portandoli via, altrove. In realtà la loro vita si svolge ordinariamente a contatto con gli adulti: i genitori, gli insegnanti, gli educatori, i colleghi di lavoro, le persone con cui interagiscono ogni giorno. Persino il presbitero che li accompagna (anche se giovane) è messo accanto a loro con il titolo di "anziano".

Questo significa che abilitare dei giovani alla vita (anche spirituale) deve avvenire in un contesto di relazioni con tutti. È comprensibile che i giovani si cerchino tra loro, ma i loro legami non finiscono lì. Fin da piccolo ho sentito dire che basta vedere un'assemblea raccolta durante la messa per capire come in quella comunità viene vissuto il Vangelo:

quale sensibilità prevale, quali relazioni si attivano, quale temperatura fraterna si manifesta, quale stile, quale cura, quale sguardo sul mondo. In questo senso la liturgia è sempre profondamente *vera*. Esprime in modo trasparente la qualità delle relazioni che sono in atto. La liturgia, anche senza volerlo, funziona come punto di arrivo di tutti i cammini comunitari [...]. Quando si celebra bene si sente che è proprio bello stare insieme da cristiani. Come in certe cene di certi momenti della vita, si sente che sta succedendo qualcosa di definitivo, che sarebbe bello fermare il tempo e stare sempre così¹.

Per questo non dobbiamo separare i più giovani dal contesto di preghiera comunitaria: portarli via da lì dovrebbe essere l'eccezione, non la forma ordinaria. La messa dei cristiani è diventata nel tempo uno spazio nel quale si entra liberamente: oggi non è più frequentata solo

¹ G. ZANCHI, *Costruire la comunità per rendere visibile il Vangelo. Il compito pastorale dopo la fine della cristianità*, in «La Rivista del Clero Italiano» 7/8 (2016), p. 515.

dagli assidui, ma in ogni assemblea sono sempre presenti alcune persone che vi tornano dopo molto tempo, oppure in modo saltuario. Può non piacerci; sicuramente non risponde più al criterio di un precetto festivo rispettato alla lettera. Ma questo dice di una fatica continua e diffusa di trovare il tempo per coltivare la propria fede e la propria dimensione spirituale. Una fatica che i giovani vivono né più né meno degli adulti: proprio per questo è in quel tipo di assemblea che si condivide la propria vita di fede.

In questa sorta di ordinarietà i giovani non fanno fatica a sentire che sono attesi dal Signore e che proprio in quel momento ha qualcosa da dire anche a loro e li accoglie senza chiedere niente.

Nella liturgia perciò si incontrano e si incrociano tutti i livelli dell'appartenenza alla comunità, i vicini e i lontani, i saltuari e i fedelissimi, i semplici e i dotti, quelli che hanno una fede coltivata e quelli che pensano di averla persa. Nella liturgia, un popolo frammentato e disperso viene raccolto e ricomposto. In quel momento, anche solo per un istante, il regno si manifesta².

Purtroppo oggi la frammentazione e l'individualismo stanno diventando un marchio evidente anche per le esperienze di cristianesimo vissute fuori dalla comunità cristiana: l'universo delle piccole o grandi realtà ecclesiali, esprime uno stile di preghiera sempre più personalizzato dove gli schemi sono sempre più lontani dai contesti liturgici, ma in compenso si colorano di stili musicali propri e di stereotipi che si fanno rigidi schemi caratterizzanti i momenti di preghiera e spiritualità. E così accade che nemmeno la liturgia è più in grado di unire, perché ognuno dichiara di avere la propria; e ovviamente è convinto che la propria sia quella giusta, quella più bella, la più efficace.

È proprio nell'incontro dei raduni mondiali che tutto questo viene in evidenza. Accade quasi sempre, infatti, che i luoghi di alloggio e di raduno per le catechesi siano abbastanza ristretti. Inevitabilmente capita di dover mettere fianco a fianco realtà ecclesiali diverse: che siano espressione di movimenti o associazioni, che siano gruppi animati da carismi di vita consacrata o provenienti dalle diocesi, è proprio in quei momenti che nascono piccole tensioni e si esprimono le fatiche di trovare un linguaggio comune. Perché questo linguaggio non esiste o perché lo abbiamo perso?

² *Ibid.*, p. 516.

A distanza di cinquant'anni, la posta in gioco della riforma liturgica è ancora un compito da riprendere in mano. Anche se è difficile. Non si tratta di reinventare nulla, quanto piuttosto di lavorare nel quotidiano affinché la dimensione liturgica sappia far emergere quelle differenze qualitative che, quando si danno e prendono forma, sono riconoscibili a colpo d'occhio. Sono cose indispensabili a una formazione seria e qualitativamente alta dell'esperienza cristiana per i giovani e di solito avvengono attraverso una ricerca umile e semplice che sa accogliere la liturgia per come la Chiesa intende celebrarla, trasformandola in gesti non costruiti, ma veri e profondi anzitutto per chi li offre.

5. Educatori esemplari

La qualità testimoniale degli adulti educatori è un punto fondamentale; ed è bene dirlo con chiarezza. Chiunque faccia un giro per l'Italia, potrà trovare esperienze di fede e di vita pastorale tra loro molto diverse. Ma tutte (dove funzionano) avranno la stessa caratteristica che le accomuna: la presenza di educatori appassionati e competenti.

Per l'età adolescenziale uno dei meccanismi di apprendimento e di crescita è quello dell'emulazione, come se dicessero: "È vedendo cosa fa e come vive l'adulto che ho accanto che sono invogliato a fare altrettanto". Alcuni problemi di crescita dei nostri giovani sono proprio legati all'esempio che ricevono da molti adulti che hanno intorno: l'esempio di una vita non buona, non degna di essere vissuta fino in fondo, per lo più racchiusa nella superficialità. Anche la questione della fede (si potrebbe anzi dire soprattutto la questione della fede e della sua trasmissione) ha in sé il carattere della testimonianza e dell'affidamento da cristiano a cristiano del simbolo della fede in Cristo: così è stato per gli apostoli con le comunità primitive e lo è ancora per ogni parrocchia e chiesa celebrante.

La testimonianza, che non passa immediatamente attraverso le parole e l'argomentazione, è la prova del Signore vivo e risorto tra i suoi, che svela ad ognuno il senso buono della vita che il Padre ha predisposto per ogni suo figlio. L'espressione del *kerygma* è affidata ai gesti e alle parole di ogni giorno; azioni che i giovani vagliano con rigosità e sete di rivelazione.

Proporre un percorso di "vita di fede" significa offrire un percorso di "emulazione" della propria vita; in una forma che esprima fedeltà e

passione a viverla, pur nelle difficoltà personali che certo non mancano per nessuno³. Il Vangelo non è innanzitutto contenuto da apprendere e riportare, e successivamente da mettere in pratica, ma *forma da assumere*. Significative sono le parole del Testamento di Francesco d'Assisi (1226): «Il Signore stesso mi rivelò che dovevo vivere secondo la *forma* del santo Vangelo»⁴. In tale espressione emerge chiaramente un riferimento al Vangelo non come testo o come contenuto, ma principalmente come *forma di vita*, stile conferito alla Chiesa, *imprinting* originale e sconvolgente nel senso vero del termine.

La prima reazione di un educatore è facilmente quella di ritrarsi come “non degno” o non all'altezza, ma non ci si può esimere dall'essere testimoni anche della povertà e della fragilità che caratterizza la vita di fede di ogni uomo e quindi anche di ogni tentativo di ricerca spirituale o di preghiera. Se si decidesse di proporre ai ragazzi un ideale di orante che non fa i conti con la fatica dei ritmi frenetici e dispersivi di oggi, che non cerca sempre nuove occasioni per rinnovare il suo incontro col Signore, che non vive ritmi di vicinanza e allontanamento alternati con il Signore, si mentirebbe loro e li si farebbe andare incontro a una delusione cocente. La prossimità educativa avrà il compito di accompagnare i ragazzi mostrando l'effettiva possibilità di essere cristiani “al giorno d'oggi”, secondo la logica stessa dell'incarnazione.

6. Il carattere relazionale della preghiera

Si tratta, insomma, di aiutare questi ragazzi a prendere in mano la propria vita per poter decidere di sé alla luce del singolare dono dello Spirito Santo ricevuto nella Cresima.

³ La cura per la *forma* è vitale, decisiva, perché, come ci ha ricordato acutamente H. U. von Balthasar: «La forma visibile non “rinvia” (*verweist*) soltanto a un mistero invisibile della profondità, ma ne è l'apparizione (*Erscheinung*), lo rivela (*offenbart*) proprio mentre nello stesso tempo lo nasconde e lo vela. Essa, come forma della natura e dell'arte ha un esterno che appare e una profondità interiore, ma è possibile separare nella forma l'esterno e l'interiorità. Il contenuto non giace dietro la forma, ma in essa. Chi non riesce a vedere e a leggere la forma, non può cogliere nemmeno il contenuto. A colui al quale la forma non dà luce, rimarrà invisibile anche la luce del contenuto» (H. U. Von BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 2005, p. 137).

⁴ FRANCESCO D'ASSISI, in *Leggenda dei tre Compagni* del 1432, in *Fonti francescane*, a cura di E. Carolo, Editrici Francescane, Padova 2004, p. 813.

Il punto centrale nell'esperienza dei ragazzi è certamente il carattere relazionale che permette di svelare la spiritualità e la preghiera non come un insieme di pratiche, ma come un incontro dialogante nel quale si incontra Gesù risorto, il cuore di tutta la preghiera cristiana. La preghiera si rivolge a un "TU" che lo ascolta e lo accoglie, che lo attende da sempre e che lo vuole accompagnare per il resto dei suoi giorni. Le parole di Gesù sono le stesse parole creatrici della Genesi, parole nelle quali il volto del Padre si svela nella tenerezza e nella misericordia. La persona di Gesù è il progetto che Dio ha per ognuno: farci suoi figli e fratelli tra noi; c'è un volto da conoscere e riconoscere, una sequela da intraprendere anche oggi, senza paura o timore perché è Gesù stesso che invita a vivere in pienezza.

Di per sé la liturgia ha tutti i caratteri necessari per essere il luogo privilegiato per loro nell'educazione alla vita cristiana. Pensiamo, ad esempio, al fatto che la dimensione corporea - così determinante nel mondo giovanile - è essenziale: ci si riunisce (e dunque è necessario "esserci", come fanno bene anche gli ammalati costretti alla messa in televisione), ci si saluta, si compiono gesti dove tutto di noi è in gioco.

Nell'azione liturgica la comunicazione non è affidata solo alla parola: decisivi sono lo spazio, i colori, le forme, la musica, i gesti, il corpo. Fare memoria chiede la "composizione di luogo", di ignaziana memoria. Attenzione: non una *fiction*, bensì una composizione attualizzata, dove la salvezza si rende presente per l'azione di Dio e grazie anche a una comunità che la incarna.

Intuire il potenziale pedagogico di tutto questo è facile. Purtroppo le nostre celebrazioni restano il momento comunitario spesso più disertato dagli adolescenti e dai giovani. La trasmissione della fede attraverso la liturgia sembrerebbe così per loro seriamente compromessa. Eppure non contestano: semplicemente se ne vanno. E probabilmente faticano persino a desiderare che la liturgia torni a essere per loro un'esperienza che comunica. Ma il resto della comunità, lo desidera davvero?

Ogni tanto accade qualcosa di pericoloso: un campo scuola, un ritiro, un'uscita è l'occasione per una celebrazione fatta a loro misura. Il pericolo è evidente: la percezione che la liturgia non possa che essere un episodio legato a questi momenti particolari. Non possiamo dichiarare che l'ancora di salvezza sia la celebrazione specializzata, ma piuttosto è necessario riconoscere che anche la liturgia richiede formazione e accompagnamento.

6.1. *Il linguaggio*

Gran parte delle nostre azioni è - ancora - affida alle parole: con esse si è chiamati ad esprimere il senso dell'appartenenza cristiana. Ma le parole che il linguaggio cristiano esprime (anche quello della liturgia), vanno di pari passo con i gesti: “*gestis verbisque*” dice *Dei Verbum*⁵ al n. 2. L'annuncio non ne prescinde, la liturgia non può farne a meno, di parole sono fatte tutte le relazioni che s'intrecciano dentro la comunità; ma parole che prima devono attraversare il cuore e la coscienza di chi le pronuncia: a questa condizione esse sapranno essere affascinanti, perché esplicitate nei gesti.

La parola se non affascina non comunica. E il primo fascino che le nuove generazioni sono disposte a subire è quello della verità: non si tratta, cioè, di essere bravi attori o (peggio) pubblicitari che imbrogliano la gente. Si tratta di riconoscere che un discorso vero e giusto riesce a farsi valere se è anche capace di far *sentire* che lo è, di mostrarsi degno di essere ascoltato e condiviso. Vale la pena spendere una citazione famosa:

Insegnare, piccolo mio, non è una faccenda piacevole! Non parlo di coloro che se la cavano con degli imbonimenti: ne vedrai abbastanza nel corso della vita, imparerai a conoscerli. Sono delle verità consolanti, quelle che dicono. La verità, prima libera, dopo consola. D'altra parte, non si ha il diritto di chiamare tutto ciò una consolazione. Perché non diremmo invece che si tratta di condoglianze? La parola di Dio! È un ferro rovente. E tu che l'insegni, tu vorresti afferrarla con le pinze, per paura di bruciarti? Non l'impugneresti a piene mani? Lasciami ridere. Un prete che scende dalla cattedra della Verità con la bocca a coso di pollo, un po' riscaldato ma contento, non ha predicato: tutt'al più ha fatto le fusa. Nota che la cosa può capitare a tutti quanti: siamo dei poveri dormenti, è il diavolo, qualche volta, che ci fa svegliare. Gli apostoli dormivano bene, loro, al Getzemani! Ma, infine, bisogna rendersi conto. E tu capisci anche che il tale o il tal altro, che gesticolano e sudano come facchini da sgomberi, non sono sempre più svegli degli altri; affatto. Io pretendo semplicemente, quando il Signore trae da me, per caso, una parola utile alle anime, di sentirla dal male che mi fa⁶.

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Dei Verbum* (18 novembre 1965).

⁶ G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 1997, pp. 51-52.

Quante volte riusciamo a guardare negli occhi i nostri ragazzi mentre parliamo loro? La capacità di dire le cose in modo convincente non viene dalla cura del linguaggio, ma si nutre della persuasione personale di chi comunica: solo chi è veramente posseduto da qualcosa riesce a trasformarlo in una comunicazione efficace. Ricordandosi che non basta la passione e lo zelo per le parole del Signore: è necessaria anche la passione per le persone che si hanno di fronte.

Spesso non sappiamo *come* parlare perché in realtà non sappiamo bene *cosa* dire. Non si recita una liturgia, si comunica un'esperienza. In questo la liturgia (quando compresa) ci viene incontro offrendo un *ordo*, un modello, anche quando non sappiamo come parlare.

6.2. Strategie possibili della formazione liturgica

Appuntato per bene il criterio delle parole, vale la pena di dire qualcosa sul linguaggio delle cose. Adolescenti e giovani, non hanno solo bisogno di qualcosa più vicino alla loro sensibilità. Hanno bisogno soprattutto di essenzialità. Capita di vedere altari e chiese riempiti di piante, fiori, cartelloni, vasi, oggetti di ogni tipo. Eppure il processo dell'arte sacra contemporanea, iniziato prima ancora del Concilio, è partito esattamente da un'operazione di pulizia. L'elenco non è breve.

Anzitutto pulizia di parole: non è vero che il silenzio non affascina più. Ma è necessario saperlo creare, magari chiedendo ai ragazzi di entrare nel luogo della preghiera già in silenzio. È chiaro che sarà importante far trovare lo spazio pronto, senza persone che ancora si affannano a sistemare oggetti o spostare sedie.

La musica aiuta e, discretamente, si rende presente fra gli altri linguaggi. Non tutta la musica funziona e non si tratta di fare scelte unilaterali. Classica o contemporanea, se deve sostenere un clima, deve essere come un tappeto su cui ci si siede, perché non si sta andando a un concerto. Anche mantenere uno stile durante uno stesso momento di preghiera è importante.

Se è un momento di preghiera o di meditazione, qualche cosa (il libro della Parola, un Crocefisso) sarà messo al centro. Ciò che viene messo al centro deve essere visibile, anche vistoso se necessario, ma deve essere quanto più semplice possibile. Non è la quantità di oggetti che attrae: basta fare una passeggiata lungo i centri delle città dove ci sono le vetrine più alla moda, per capire che l'essenzialità è una calamita che attrae lo sguardo su ciò che si vuol mostrare.

E così, se la celebrazione è liturgica - soprattutto quella eucaristica - dovrà essere capace di far emergere i segni e le parole della liturgia: l'altare che è un altare e non l'espositore di mille cose; i luoghi liturgici illuminati e arredati con semplicità, le parole e i gesti celebrati con pazienza.

Sono solo alcuni rapidi cenni che non intendo indagare oltre, perché non si tratta di offrire soluzioni preconfezionate o di stabilire un canone di stile da condividere universalmente. Credo che il discorso fatto, nella sua globalità, sia più che sufficiente per far capire quanto dobbiamo ritenere importante la preghiera liturgica nella vita spirituale dei giovani e quanto sia necessaria la ricerca di uno stile sobrio, ma profondo ed efficace. Se esso sarà diffuso nelle nostre comunità, si potrà anche "sopportare", sporadicamente, la fatica di celebrare in contesti non ordinari ma che permetteranno ai giovani di condividere l'entusiasmo dell'incontro con il Signore con i loro coetanei di tutto il mondo.

Per concludere: la comunicazione della fede

Prima di chiudere queste riflessioni mi vorrei soffermare su una cosa oggi troppo trascurata: la comunicazione della fede attraverso la condivisione. Spesso capita che adolescenti e giovani vengano messi in esperienze forti che diventano come tutto ciò che di solito vivono: esperienze di consumo. Accade quando si fanno passare i ragazzi da un'esperienza all'altra (o da un'esperienza forte al ritorno alla vita quotidiana) senza un momento di verifica personale. Non è qualcosa da fare in un contesto strettamente liturgico e celebrativo, ma piuttosto in momenti molto liberi, aperti e sinceri. Parlo della possibilità (di ritorno da una Gmg, da un pellegrinaggio, da un ritiro o un campo scuola) di creare la giusta situazione affinché i giovani possano dirsi cosa hanno vissuto e come lo hanno fatto.

Di solito sono abituati a una comunicazione molto rapida: i social che tra loro vanno per la maggiore prevedono di postare un'immagine e aggiungere una o due righe di commento. Ma l'esperienza spirituale chiede molto di più: chiamare per nome sentimenti e sensazioni, riconoscere i pensieri che crescono dentro di sé, accogliere i dubbi e le domande che ancora rimangono, raccontare persino di come si sia riusciti a compiere dei passi, sono passaggi necessari per consolidare ciò che si è vissuto e non lasciarlo cadere. Dalle mie parti si dice "portare a casa

l'esperienza", dove il portare a casa è soprattutto evitare il rischio che tutto si disperda nel mare di emozioni e ricordi destinati a svanire.

Proprio in un tempo dove i dati corrono su fibre ottiche come se fossero autostrade intasate dal traffico, si rende indispensabile aprire con forza e convinzione spazi di silenzio. Perché il soffio dello Spirito che abita il vento leggero, converta il cuore, suggerisca parole nuove, muova le mani a compiere gesti di profezia. Avere il coraggio di dirsi ciò che accade nel cuore è l'unica condizione perché tutto questo possa di nuovo accadere nel cuore delle giovani generazioni.

MICHELE FALABRETTI
Circonvallazione Aurelia, 50
00165 - Roma (RM)
m.falabretti@chiesacattolica.it

Abstract

Il presente articolo sviluppa i caratteri relazionali della liturgia, della preghiera e della vita ecclesiale, mediante i quali i giovani accedono all'esperienza della fede in termini comunitari e comunionali.

Particolarmente importante appare in questi ambiti la qualità testimoniale degli adulti "educatori", che risulta un aspetto fondamentale della crescita cristiana dei ragazzi e dei giovani. In ciò emerge la bellezza agapica della comunità cristiana e la luminosità della sua esperienza celebrativa quali presupposti dell'accompagnamento dei giovani. Essi, proprio per il fatto che devono comprendersi e scegliere di sé, hanno bisogno di riferimenti sicuri, ma anche di essere sostenuti, nella Chiesa, da un mondo adulto, che altrove sembra incapace di offrire modelli di vita autentici e soprattutto di aprire all'incontro con Dio.

This paper develops the relational features of liturgy, prayer and ecclesial life through which young people experience faith in terms of community and communion.

In such fields, the quality of adult "educators" testimony is of paramount importance and a fundamental aspect of Christian growth for young people. This reflects the agapic beauty of Christian community and the vibrancy of its celebratory experience as requirements of youth accompaniment. Being on a path of self-discovery and self-knowledge,

young people need reliable references and support from the adult world, which seems to be deficient in providing authentic life role models and in accompanying towards the encounter with God in contexts.

Parole chiave

Chiesa, assemblea, comunità, liturgia, Parola, testimonianza, fede.

Keywords

Church, assembly, community, liturgy, Word, testimony, faith.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



LO SPAZIO D'AGGREGAZIONE DI DON GIOVANNI BOSCO

Loredano Matteo Lorenzetti*

1. L'Oratorio come spazio di comunità

Potrebbe sembrare azzardato identificare la pedagogia di don Bosco come precorritrice dell'attuale *pedagogia interculturale e inclusiva*; in realtà il mettere assieme figli d'emigrati con diversi dialetti e abitudini, giovani con tratti culturali di regioni dissimili, ragazzi analfabeti, adolescenti svantaggiati, emarginati, in uno stesso *spazio comunitario* per un progetto educativo accomunante, può essere inteso come un fare, avente caratteristiche non molto distanti da alcuni principi di tale genere di pedagogia, specialmente se si prendono in considerazione i seguenti aspetti a cui s'ispira il pensiero educativo di don Bosco e l'Oratorio:

1) quello dello *spazio dell'incontro*, inteso in senso ampio: mentale, spirituale, dell'accomunare le esperienze, del relazionarsi amorevolmente;

2) quello dello *spazio fisico e psichico di conoscenza*, concepito come luogo per superare i propri disagi, dialogare, conoscersi, collaborare e animato dalla qualità della socializzazione, del condividere principi, regole, rispetto reciproco, benessere spirituale e morale;

3) quello dello *spazio di convivenza e di partecipazione*, non solo supposto per prendere confidenza, nella reciproca intesa, con i valori di vita dell'amore cristiano, ma anche e soprattutto - come teneva molto don Bosco - di convivenza in una costruzione socializzata di propositi e come esperienza comunitaria di principi etici ispiranti la quotidianità e il proprio progetto esistenziale.

Dunque uno *spazio sempre in divenire*¹, poiché don Bosco era convinto che esso fosse idoneo al cambiamento di ciascuno e del gruppo, connotandolo come spazio - contemporaneamente - della soggettività, delle relazioni umane e di comunità.

* Docente di psicologia presso l'ISSR regionale marchigiano "Redemptoris Mater".

¹ Cf. P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco nel suo "divenire"*, in «Orientamenti Pedagogici» 36 (1989), p. 27.

Quello della *soggettività* identificabile nell'*interiorità* e nell'esercizio dell'onestà; quello delle *relazioni umane* da mettere in pratica nel rispetto e nella *sacralità di ciascuna persona*; quello di *comunità* da considerare quale propria *dimensione sociale caritatevole*, aperta al prossimo e alle diversità individuali. Tutti aspetti, questi, resi in uno *spazio-ambiente* che sa accogliere sia psicologicamente, sia cristianamente le istanze giovanili e lavorare attraverso di esse.

Ciò al fine di far sperimentare e crescere nella *ragione* e nella *cultura del bene*, dove il gruppo potesse diventare per ciascuno un riferimento costruttivo, sano, sereno. Alla stregua di un *Io collettivo* socievole, portatore di valori cristiani di vita. Soprattutto uno *spazio aggregante* dove occorre esercitare il principio dell'*amore contagiante*, secondo il quale se gli adulti amano ciò che amano i giovani, questi arriveranno ad amare quello che le figure di riferimento amano.

2. L'Oratorio come spazio integrante/includente

Don Bosco sosteneva che educare i giovani è cosa che conduce alla santità e al divino e anche che un buon educatore sa ascoltare le istanze dei giovani. Sa adeguarsi al loro modo di pensare e fare, per poterli aiutare a migliorare e a mettere in atto *il proprio perfezionamento*. Inoltre riteneva che stare e operare con la gioventù poteva servire, o addirittura coincidere, con un approfondimento e una progressiva elevazione spirituale dello stesso educatore.

La dimensione oratoriale era avvertita - abbastanza similmente alla pedagogia interculturale - come *spazio educativo d'opportunità* per favorire forme non solo di civile e democratica convivenza fra individui con diverse identità, problematiche, stili di vita, consuetudini ecc., ma pure come *spazio*, nella logica rogersiana, di un'*accoglienza incondizionata*. Spazio, principi, forma, ritenuti migliori per avviare e consolidare il processo d'integrazione/inclusione, senza differenze nelle difficoltà personali, o particolarismi, o tipi di discriminazione, né svalutazioni d'alcun genere. In questo senso il pensiero pedagogico di don Bosco non solo trova numerose assonanze con l'attuale pedagogia dell'integrazione includente, ma va nella direzione della *pedagogia sociale e preventiva* e in quella personalizzante e individualizzante.

È opinione del Nostro che in ognuno dei ragazzi invitati a partecipare alle attività dell'Oratorio, pure quelli che definiva

particolarmente “disgraziati”, fosse presente un aspetto attraverso il quale accedere al bene. Perciò il compito dell’educatore sarebbe consistito, dapprima, nel trovare la parte positiva di ciascuno. Parte ritenuta simile a una corda d’uno strumento musicale, da far vibrare per ottenere la risonanza in tutta la persona, intuendo quella che oggi viene denominata *parte sana*, da cui promuovere qualsiasi progetto d’aiuto².

Don Bosco, si può dire, intendeva proporre alla gioventù, di cui si faceva carico sul piano formativo e per mezzo dell’esperienza oratoriale, i contenuti e la messa in pratica dell’esortazione di San Paolo ai filippesi, nei passi che affermano «quanto c’è di vero, di nobile, di giusto, di puro, di amabile, di lodevole; quanto c’è di virtuoso, quanto è degno di plauso, questo attiri la vostra attenzione» (Fil 4,8).

3. L’Oratorio come spazio dell’ascolto

La scuola di oggi - come l’esperienza di don Bosco di ieri - ha il compito d’educare innanzitutto all’acquisizione di un pensiero aperto e ben disposto a confrontarsi con una pluralità di etnie, culture, usanze, religioni. Cioè a quel tipo di pensiero che sa cimentarsi e adattarsi al *diseguale multirazziale*, che costruisce una disposizione aperta al *pensiero della differenza*, a una *mente cooperativa* capace d’interagire, dialogare, progettare, lavorare insieme, e comunque non conflittuale, in qualche modo e misura proponendo una *passione del conoscere* il diverso da sé, come passione per la disponibilità alla collaborazione e alla comprensione reciproca. Una *passione amante la diversità come ricchezza* dell’esperienza-conoscenza. Se - come sosteneva don Bosco - l’educazione riguarda il cuore e va dritta al cuore, occorre andare al cuore dei giovani per educarli anche con il cuore³. Oltre che a far vibrare il loro cuore, nel piacere d’autoeducarsi alla diversità.

² *Parte sana* o *potenziale d’intervento*, o *residuo integro*, o *tratto disponibile*, che ho approfondito e portato avanti dalla fine degli anni ’70 nella logica dello slogan allora coniato: “*Dal bambino risposta al bambino proposta*”, per un radicale cambiamento dell’approccio psicopedagogico e didattico, rivolto ai giovani e in particolare ai bambini con gravi disabilità. Cf. L. M. LORENZETTI, *Il corpo gioco*, Franco Angeli, Milano 1984; L. M. LORENZETTI - A. ANTONIETTI, *Il gatto in gondola. Conoscenza, persona, educazione, società nella prospettiva di K. R. Popper e oltre*, Unicopli, Milano 1987.

³ Cf. L. M. LORENZETTI, *La mente vive del cuore*, Franco Angeli, Milano 2007.

4. Sconfiggere la cattiveria

Don Bosco sembra concepire l'educatore e l'educazione come "strumenti" per orientare gli studenti verso un dialogo che alla base abbia i significati e i valori dell'amore per tutto l'esistente⁴. Perché tutto concorre a un'esperienza di conoscenza, che, a sua volta, conduce ad amare ogni cosa. Era convinto che nessuna predica fosse più edificante del buon esempio a far comprendere l'importanza del comportamento dell'adulto in famiglia e dell'agire dell'educatore a scuola. Aveva osservato che l'intero comportamento non-verbale può incidere nella relazione educante. Uno sguardo accigliato e duro può arrivare a ferire la sensibilità altrui, tanto quanto un parlare gridante o qualsiasi gesto non composto, contenuto, tenero, amorevole.

A suo avviso, l'atteggiamento misericordioso, accompagnato dalla dolcezza, portava con sé risposte positive e produceva maggior effetto del rimprovero, della punizione, della repressione. Perché l'amore e la carità, unite alla gioia, possono sconfiggere la cattiveria e perfino il demonio. L'amore semplice, sereno, lieto, non appartiene al demonio, che rifugge questa qualità dell'essere e del vivere. Se Dio è amore, il demonio è l'esatto contrario. Bisogna allora aprire il cuore, la mente, la vita a Dio che è sempre ben disposto a concederci il dono dell'amore se lo chiediamo⁵.

5. Per un'etica della dialogicità

Lo spirito che ha animato l'azione di don Bosco non riguardava soltanto il mettere assieme i giovani disagiati, senza lavoro e prospettive, che incontrava per trovare occasione d'avvicinarli alla religione. Semmai questo fine era complementare al mirare alla comunione spirituale che produce intesa. Mettendo al primo posto il dialogo comunitario, la socializzazione basata su una sincera modalità di confronto e discussione,

⁴ Cf. E. BIANCO, *Educhiamo con lo stile di Don Bosco*, Elledici, Torino 2003.

⁵ Argomento trattato da Papa Francesco nell'udienza del 15 marzo 2017, in <https://agensir.it/quotidiano/2017/3/15/papa-francesco-udienza-la-carita-e-un-regalo-dio-e-capace-di-guarire-il-nostro-cuore-se-noi-lo-chiediamo>.

l'aggregazione gioviale che soccorre nel superare gli ostacoli, la comunanza d'intenti per superare le diversità.

A motivo di ciò la dimensione oratoriale da lui proposta appare estremamente lungimirante, perché fondata sull'idea di etica *dialogica*, che inaugura la costruzione della relazione nella reciprocità dell'ascolto. Relazione che non si costruisce in un semplice contatto tra persone e nel loro interloquire, bensì in uno *spazio mentale* riflessivo e nella corresponsabilità del dialogare, evitando preconcetti, pregiudizi o svalutazione del pensiero altrui e, rispettando invece e legittimando ogni pensare diverso dal proprio; perciò "relazione" nello spazio del cooperare, nella ricerca assieme di significati, prospettive con lati in comune, e riuscendo a trascendere le proprie convinzioni per disporsi ad accogliere il "mondo" dell'altro.

Don Bosco supponeva che questo genere di dialogica potesse avvenire solo nel luogo preciso dello *spazio intersoggettivo di comunità*, quale "luogo" fisico e psicologico, interpersonale e sociale, comunicativo e ludico, per esperire l'accomunare scopi e modi di declinare sentimenti positivi, carichi di speranza e di felicità nello stare assieme, praticando condotte rispettose e atteggiamenti altruitari. È da questo genere di spazio - che non è solo del "tu", bensì del "noi", che si comprende il pensiero di don Bosco, la sua prospettiva intenzionale e teleologica. Tale prospettiva muove dall'*amore del noi aggregante*. Cioè dal coscientizzare l'unicità, l'originalità, l'irripetibilità, la sacralità e la ricchezza di ciascuno nelle proprie diversità. È da quest'insieme di sensibilità esperite, assimilate, fatte proprie che si può costruire una sentita religiosità, e ciò, a maggior ragione, se si raggiunge e si vive in gruppo questo obiettivo.

L'istruzione religiosa, pertanto, era complementare al lavoro d'edificazione di coscienze maturanti la fraternità, la condivisione, la solidarietà. Perché dapprima sembrava indispensabile sensibilizzare i giovani a migliorare se stessi e ad assumere responsabilità verso gli altri e nelle attività in comune. Oltre che favorire la progressiva crescita etica del pensare, fare, essere di ciascuno e del gruppo oratoriale. Così da divenire in grado d'aprirsi - a poco a poco - ai principi della religione cristiana, attraverso l'esperienza vissuta. Dunque l'Oratorio si configura come un incentivo a provare a sperimentare la bontà, la cui strada - seguendo il suggerimento di don Bosco - ha inizio con il praticare semplicemente lo studio, l'allegria, la pietà, però con determinatezza e certezza che tutto andrà bene.

6. Il filtro creativo dell'amore

L'attualità del pensiero di don Bosco emerge se si tiene conto dei problemi educativi contemporanei e dell'educazione religiosa piuttosto carente nei giovani, scarsamente condivisa in gruppo.

Don Bosco sapeva bene quanto fosse generativo il *filtro creativo dell'amore* con cui proporsi ai giovani in ogni circostanza e, soprattutto, nell'educazione. I suoi giovani non erano solo quelli dell'oggi, ma quelli del domani: il futuro del mondo, del lavoro, della cultura, della scienza, dell'arte, della tecnologia, della politica, dell'economia, della pace, della famiglia, della società. Di conseguenza operava per formare l'uomo di domani, cercando nel ragazzo che accoglieva quegli aspetti su cui far leva per promuovere la migliore persona futura possibile, sapendo bene che da una buona o cattiva educazione della gioventù dipende un buono o triste avvenire della società. Avvertiva gli educatori quali *missionari di carità*, cioè persone innanzitutto dedite all'ascolto e all'accettazione della sofferenza, che spesso pervade il mondo giovanile. Portando attenzione, speranza, partecipazione, gioia, là dove sono deficitarie. Perché riteneva la gioia un dono di Dio, come pure l'amore, che metteva al primo posto nella generosità del Padre Eterno nei confronti dell'uomo.

Seguendo quest'idea di don Bosco, si potrebbe affermare che - dopo l'amore e la gioia - il terzo regalo proveniente dalle mani di Dio all'umanità sia la bellezza considerata in tutte le sue espressioni e realizzazioni⁶, a partire da quella del bene, della benevolenza e della carità che sono sempre generative del bello⁷, poiché esse sono produttive del "buono" e potenti *filtri creativi* dei progetti, dei propositi e delle scelte umane⁸. Esse fanno parte anche di quell'*etica-estetica di base* che sconfigge qualsiasi negatività che possa caratterizzare l'animo umano, o colorare la mente⁹, o rendersi facilmente padrona del comportamento delle persone. Oltre a dimostrarsi efficaci mezzi per affrontare ogni visione pessimistica della realtà.

Lo stesso Papa Francesco insiste, nei suoi interventi, sulla forza creatrice dell'amore e della speranza e, in molte occasioni, torna a

⁶ Cf. L. M. LORENZETTI, *Persona, amore, bellezza*, Franco Angeli, Milano 2001.

⁷ Cf. ID., *L'anima della bellezza*, Franco Angeli, Milano 2008.

⁸ Cf. ID., *La battaglia che l'anima combatte*, Ripostes, Salerno 2015.

⁹ Cf. ID., *La base poetica della mente*, Editrice Montefeltro, Urbino 2003.

proporre il tema cristiano dell'accoglienza e della gioia. Nell'Omelia del 10 marzo 2013, in Santa Marta, ha detto:

Il cristiano è un uomo e una donna di gioia. Questo ci insegna Gesù, ci insegna la Chiesa, in questo tempo in maniera speciale. Che cosa è, questa gioia? [...] è un dono del Signore. Ci riempie da dentro. È come un'unzione dello Spirito. [...]. La gioia è una virtù pellegrina. È un dono che cammina, che cammina sulla strada della vita, cammina con Gesù: predicare, annunziare Gesù, la gioia, allunga la strada e allarga la strada [...]. È il dono che ci porta alla virtù della magnanimità. Il cristiano è magnanimo [...]. E proprio la magnanimità è la virtù del respiro, è la virtù di andare sempre avanti, ma con quello spirito pieno dello Spirito Santo. È una grazia che dobbiamo chiedere al Signore, la gioia¹⁰.

E nella meditazione mattutina nella Cappella *Domus Sanctae Marthae* di lunedì 23 maggio 2016 ha detto:

“La carta d'identità del cristiano è la gioia”: lo “stupore” di fronte alla “grandezza di Dio”, al suo “amore”, alla “salvezza” che ha donato all'umanità non può che portare il credente a una gioia che neanche le croci della vita possono scalfire, perché anche nella prova c'è “la sicurezza che Gesù è con noi”¹¹.

7. Socievolezza e gradevolezza della gioia

L'essere di buon umore, gioioso, ben disposto in qualsiasi circostanza, viene in soccorso nel trovare soluzione ai problemi e, in generale, nel costruire una personalità socievole e gradevole. Questi tratti scacciano la tristezza e fungono da antidoto al pensiero negativo e deprimente. Possono essere ravvisati alla stregua d'un serbatoio dal quale attingere un realismo ottimista. Don Bosco vedeva nel vivacizzare l'animo per tramite della gioia un valido sostegno per superare gli ostacoli, proprio come il detto toscano: “Gente allegra Iddio l'aiuta”. Riteneva la gioia una condizione sollevante l'animo, un modo utile per presentarsi e coinvolgere gli altri, poiché essa produce un clima di fiducia

¹⁰ A. GISOTTI, in «Avvenire.it» (2013), <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/gioia-cristiana-papa>.

¹¹ In https://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160523_inno-alla-gioia.html.

e di speranza¹²; infatti è di conforto e sprono agli altri, oltre che rivelarsi dono inaspettato per chi, anche momentaneamente, ne è privo.

Papa Francesco nell'omelia del 2013 ha ricordato che «è nel dono di sé, nell'uscire da se stessi, che si ha la vera gioia»¹³. Don Bosco ha operato affinché tale donatività, colorata di speranza, si rivelasse il tratto fondante l'esperienza dell'Oratorio e affinché questo luogo fosse *spazio per donare amabilmente e generosamente, a tutti, dignità*.

8. Un programma di vita

La pedagogia del Santo può essere ritenuta un programma di vita centrato sul prevenire¹⁴ e sull'educare *all'amore*, testimoniante l'azione divina che soccorre chiunque. In taluni suoi scritti sono presenti intenti moralizzanti, ma il principio ispiratore va oltre questa funzione e s'inquadra maggiormente in un'azione di cura formativa e comunitaria dei giovani. Verrebbe da valutare tale funzione come una preoccupazione pastorale tesa a soddisfare un bisogno interiore, mosso dall'intento di fornire strumenti di riflessione per i giovani.

È riportato nell'introduzione di Aldo Giraudo a *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*:

Si sa che egli non si prefiggeva obiettivi scientifici o storiografici, ma prevalentemente educativi e formativi, funzionali alle esigenze immediate dei suoi destinatari e della sua opera. Nelle sue compilazioni di indole "storico-divulgativa", come la Storia ecclesiastica ad uso delle scuole (1845), la Storia sacra (1847) e la Storia d'Italia raccontata alla gioventù (1855), si scorge la chiara tendenza a narrare per istruire e moralizzare, rimarcando il senso religioso di una storia vista come lo scenario nel quale si dispiega l'azione provvidenziale e salvifica di Dio. In prospettiva analoga si inquadrano i profili biografici di Luigi Comollo, Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco, che possono essere definiti stilizzazioni edificanti di modelli di comportamento virtuoso accessibili

¹² La questione della speranza, cristianamente intesa, è attentamente affrontata in BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007).

¹³ Omelia in occasione della celebrazione liturgica della "Domenica della Passione del Signore" del 24/03/2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilie/2013/documents/papa-francesco_20130324_palme.html.

¹⁴ Cf. P. BRAIDO, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999.

ad adolescenti e giovani di ambiente popolare ottocentesco [...]; in queste Vite possiamo leggere espressioni care a don Bosco, più volte ripetute: che bisogna darsi a Dio per tempo; che la santità consiste nello stare allegri, evitando il peccato che toglie la pace del cuore e compiendo esattamente i doveri del proprio stato; che la confidenza col confessore o con un fedele amico dell'anima è uno dei segreti della riuscita morale e spirituale dei giovani; che si debbono fuggire come la peste i cattivi compagni; che i sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia sono i pilastri della vita spirituale; che lo spirito di preghiera rassoda e trasfigura la vita interiore di un giovane. Oltre ad una serie ricorrente di convinzioni di carattere educativo e pastorale, espresse in incisi didascalici o incarnate in personaggi e in atteggiamenti narrati: amare i giovani, usare loro amorevolezza e dolcezza, avvicinarli, assisterli per prevenire il male o correggerli, aiutarli a consolidarsi sul retto sentiero¹⁵.

Bisogna però fare attenzione a non ritenere che tali scritti avessero la sola funzione d'istruire e proporre un'immagine o un modello di religiosità virtuosa a cui attenersi in modo rigoroso. Perché, come si è già fatto notare in precedenza, don Bosco cercava di stimolare i giovani a ricercare e svolgere il *proprio tema di vita*. In questa proposta v'è racchiusa parecchia originalità e innovazione. Alla luce dei tempi di allora, e alla scarsità di quelli che oggi definiamo sussidi didattici, può spiegarsi l'impegno a produrre materiali a uso scolastico che servivano per proporre un orientamento cristiano su temi rilevanti, ma rimane saldo il progetto prioritario di Don Bosco: quello di promuovere una *cultura del rispetto dei giovani*, di proporre un investimento su di loro, di sensibilizzare all'utilità d'impegnarli in una riflessione cristiana dell'esistenza e di far vivere loro momenti condivisi di "normale santità".

9. Lo spirito dell'Oratorio

È risaputo che don Bosco sentiva l'intera sua missione come una richiesta suscitata in lui direttamente da Dio, attraverso il precoce sogno della possente immagine della Vergine Maria che gli indicava quale fosse il "campo" di sua pertinenza. Dove avrebbe dovuto agire. Un campo da *lavorare*, o meglio, secondo il dialetto piemontese, da *arare*. Quindi

¹⁵ A. GIRAUDDO, *Saggio introduttivo*, in G. DON BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, LAS, Roma 2011, p. 7.

dissodare per seminare e ottenere frutto. Una volontà divina alla quale non volle non dare risposta. La realizzazione di questo proposito andò concretandosi in un cattolicesimo d'azione, nella convinzione della necessità d'agire, in un *cammino* verso le esigenze del popolo e le mutevoli istanze sociali che parevano interpellare la Chiesa¹⁶.

Si può leggere in questo spirito ecclesiale *attivo* un'esigenza che don Bosco riteneva fosse della comunità dei fedeli e propria dell'Oratorio, immaginando un cattolicesimo ispirato al territorio e alle istituzioni agganciate alla Chiesa, però sufficientemente autonomo da essa. Non totalmente dipendente dalle connotazioni giuridica, canonica e gerarchica della stessa. Un cattolicesimo *operante nel sociale*, improntato a quattro principi: amore, speranza, carità, gioia. Principi che dovevano declinarsi nell'accoglienza, nel valorizzare la nobiltà dell'animo umano, nell'avvicinare i giovani con attività di studio, formazione al lavoro, svago e agendo con un'opera di catechesi. Soprattutto educandoli a uno stile di vita cristiano, in una dimensione di gruppo, perché divenissero *onesti cittadini*. Il tema dell'onestà e della giustizia, per don Bosco, era parte essenziale del progetto educativo. Ma ancor meglio si dovrebbe dire di un'educazione alle relazioni interpersonali suggerite e guidate dalla morale evangelica, quale modello spirituale e di scelta di vita.

Tuttavia sebbene don Bosco desse particolare peso al sensibilizzare i giovani nell'adottare comportamenti virtuosi, in realtà ciò che stava più a cuore al Santo era far provare loro la gioia di riscattarsi dalle condizioni di degrado della loro esistenza. In questo intento v'era l'idea di un procedere *accompagnante* il giovane, affinché potesse trovare il senso della propria vita, con un discernimento e con scelte del tutto personali. Cioè raggiungere i giovani nei loro interessi e nel loro modo d'essere e di leggere il mondo. In qualche modo e misura si rendeva conto che per andare davvero verso i giovani si doveva provare a vivere i loro sentimenti e incontrarli nelle loro realtà e nei loro disagi. Senza schemi, ma con disposizione a quella *novità del cuore*, che rende genuino ed efficace il rapporto umano. Riteneva, inoltre, importante il loro protagonismo e voleva che l'Oratorio risultasse un punto di riferimento attraente, aperto all'ascolto e motore di confronto, discernimento,

¹⁶ Nell'esortazione del 4 maggio 2017, in Casa Santa Marta, Papa Francesco afferma con forza: «Che il Signore ci dia la grazia, a tutti noi, di vivere la Chiesa così: in piedi e in uscita, in ascolto delle inquietudini della gente e sempre nella gioia» (http://it.radiovaticana.va/news/2017/05/04/papa_francesco_alla_messa_a_casa_santa_marta/1309928).

cambiamento verso sentimenti del bello, del buono, del giusto, del perfezionamento di sé, accrescendo la libertà interiore che il Vangelo propone e aumentando la visione della vita nella dimensione della speranza e della fiducia nel prossimo, ma soprattutto confidando in Dio. In sostanza, voleva che l'Oratorio risultasse un *tramite* in grado di spronare all'onestà e a condotte probe di supporto per la ricerca interiore di motivi d'orientamento verso un'esistenza piena, vissuta nella *pienezza della gioia e dell'amore*, della fede e della carità, per praticare la santità del e nel quotidiano¹⁷.

Infine desiderava che lo spirito oratoriale promuovesse un'evangelizzazione comunitaria consapevole dei valori sociali del cristianesimo. Intuendo quanto i giovani siano particolarmente sensibili al gruppo e agli ideali che fra loro condividono; quanto certe condotte deprecabili vengano imitate per sentirsi integrati in esso; quanto potere esercitino su di loro gli atti trasgressivi e i comportamenti oppositivi alle regole di vita, alle convenzioni sociali; quanto possa incidere l'evitare rischi di vario genere nel periodo evolutivo, quando non si hanno strumenti sufficienti per affrontare la pericolosità di certe esperienze e non si è equipaggiati psicologicamente per affrontare la realtà con ragionevolezza anziché con impulsività. In questo senso l'Oratorio era concepito come un *luogo protetto*, preservante da esperienze negative e tutelante da influenze distorcenti i veri valori di vita.

10. Prospettive e attualità del pensiero di Don Bosco

Ai nostri giorni non mancano ragioni e argomenti d'attualità per riflettere, in generale, sul pensiero di don Bosco e, in particolare, sul come approcciare i giovani. Né mancano spunti, rispetto a quanto proponeva il Santo, per meditare su quali strumenti possono funzionare al fine d'attrarre i giovani verso buoni principi, propositi retti e scelte cristiane¹⁸. Neppure mancano quell'insieme di criteri individuati da don

¹⁷ Don Bosco amava la visione dell'amore che trasforma la persona, che tutto accetta e rende docili. L'amore che sa comprendere, che ci perfeziona, che ci fa conoscere e avvicinare all'immagine di Dio. Queste connotazioni dell'amore s'approssimano ad alcuni concetti presenti in BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sull'amore cristiano *Deus caritas est* (25 dicembre 2005).

¹⁸ Su alcuni aspetti contemporanei del pensiero di don Bosco, si veda: C. DE CICCIO, *L'uomo del mare. Con don Bosco nel cambio di epoca*, LEV, Città del Vaticano 2017.

Bosco per promuovere un cattolicesimo d'apertura nei confronti della gioventù, del loro ascolto e della vicinanza alle loro esigenze.

A me piace chiamare don Bosco un *santo di strada*, messaggero evangelico e operatore di carità. Si direbbe, secondo i concetti e le espressioni di Papa Francesco: un *santo di periferia*, disposto ad andare e vivere la cultura e la storia delle periferie. Ad ascoltare e condividere i vissuti dei luoghi dove maggiore è la sofferenza. A operare a favore degli ultimi. A respirare "l'odore dei giovani", per far odorare la propria azione di tutte le "sostanze" che compongono quell'odore. I giovani "annusano" il nostro modo di pensare e fare. Riconoscono subito il nostro modo d'essere e le intenzioni che abbiamo e s'insospettiscono, se questo "odore" è troppo diverso dal loro.

Nella XV assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, relativamente al documento preparatorio al tema "*I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*", che verrà affrontato nell'ottobre 2018, è riportata la necessità dell'*accompagnamento* della gioventù. Una necessità che «richiede di uscire dai propri schemi preconfezionati, incontrandoli lì dove sono, adeguandosi ai loro tempi e ai loro ritmi»¹⁹. Ciò significa pure «prenderli sul serio nella loro fatica a decifrare la realtà in cui vivono e a trasformare un annuncio ricevuto in gesti e parole, nello sforzo quotidiano di costruire la propria storia e nella ricerca più o meno consapevole di un senso per le loro vite»²⁰. E il richiamo a questo *andare verso* i giovani rimanda all'invito di Papa Francesco

a uscire, anzitutto da quelle rigidità che rendono meno credibile l'annuncio della gioia del Vangelo, dagli schemi in cui le persone si sentono incasellate e da un modo di essere Chiesa che a volte risulta anacronistico. Uscire è segno anche di libertà interiore da attività e preoccupazioni abituali, così da permettere ai giovani di essere protagonisti. Troveranno la comunità cristiana attraente quanto più la sperimenteranno accogliente verso il contributo concreto e originale che possono portare²¹.

¹⁹ Testo preparatorio della XV assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio_xv_it.html#1.Camminare_con_i_giovani.

²⁰ Ivi.

²¹ Ivi.

In questi aspetti si possono riscontrare i principi di don Bosco di un'azione cristiana d'incontro e vicinanza alla comunità giovanile e di valorizzazione del potenziale positivo che in essa è vivo. Soprattutto la visione della *prossimità al mondo dei giovani* che si realizza nella disponibilità a prestare loro attenzione, nella condivisione, nel coinvolgimento partecipe, nell'attivare produttivamente la *personale vocazione all'amore*²². Il documento, infatti, prosegue con il sentire la necessità di uscire verso il mondo dei giovani, che richiede la

disponibilità a passare del tempo con loro, ad ascoltare le loro storie, le loro gioie e speranze, le loro tristezze e angosce, per condividerle: è questa la strada per inculturare il Vangelo ed evangelizzare ogni cultura, anche quella giovanile²³.

Ciò con un intento inclusivo, che fa parte dello spirito oratoriale che caratterizza lo spirito di don Bosco nel "sognare" e desiderare una sorta di fratellanza di tutti verso tutti e di *alleanza solidale* diffusa, pervasiva della cultura giovanile e dei principi cristiani che andavano in essa instillati. In tale documento è precisato che «tutti i giovani, nessuno escluso, hanno diritto a essere accompagnati nel loro cammino»²⁴, aggiungendo che occorre

avere attenzione soprattutto ai giovani poveri, emarginati ed esclusi e a renderli protagonisti. Essere prossimi dei giovani che vivono in condizioni di maggiore povertà e disagio, violenza e guerra, malattia, disabilità e sofferenza è un dono speciale dello Spirito, in grado di far risplendere lo stile di una Chiesa in uscita. La Chiesa stessa è chiamata ad imparare dai giovani: ne danno una testimonianza luminosa tanti giovani santi che continuano a essere fonte di ispirazione per tutti²⁵.

²² Nello stesso documento sinodale è riportato: «La vocazione all'amore assume per ciascuno una forma concreta nella vita quotidiana attraverso una serie di scelte, che articolano stato di vita (matrimonio, ministero ordinato, vita consacrata, ecc.), professione, modalità di impegno sociale e politico, stile di vita, gestione del tempo e dei soldi, ecc. Assunte o subite, consapevoli o inconsapevoli, si tratta di scelte da cui nessuno può esimersi. Lo scopo del discernimento vocazionale è scoprire come trasformarle, alla luce della fede, in passi verso la pienezza della gioia a cui tutti siamo chiamati» (ivi).

²³ Ivi

²⁴ Ivi.

²⁵ Ivi.

Apprendere dai giovani, era pure la logica di don Bosco, seppure con l'intenzione d'uno scambio d'apprendimento, per giungere alla *reciprocità* e alla dia-logica centrate su parità di regole da rispettare.

11. La pastorale di don Bosco

L'azione di "cura delle anime" si estrinsecava nell'Oratorio sia come ascolto, accoglienza, sostegno, guida e conforto dei giovani per stimolare il rinnovamento dello spirito; sia valorizzando la qualità del loro pensiero e dei loro propositi; sia utilizzando i mezzi più efficaci per portare avanti il benessere dei giovani attraverso un clima disponibile, coinvolgente, gioioso; sia attraverso lo studio, la catechesi e il divago.

Il principio di tale complessa e articolata azione pastorale era di creare più condizioni per venire incontro ai bisogni che riscontrava nei giovani, soprattutto quelli più deboli e a rischio²⁶.

Oggi la si definirebbe una "rete integrata d'intervento", messa a punto nei modi che allora potevano apparire funzionali allo scopo.

E sempre oggi va riscoperta la portata innovativa di don Bosco, mettendo in primo piano per un verso la diversità dei contesti di vita che sono mutati, divenendo multietnici, pluriculturali e plurireligiosi, per altro verso rilevando i nuovi paradigmi socio-culturali che fanno emergere nuove istanze, richieste, attese giovanili, le quali esigono un insieme di proposte organiche preventivo-educativo-pastorali, in grado d'affrontare le numerose sfide contemporanee.

Tornando al documento citato, rispetto al punto relativo agli ambiti specifici della pastorale di cui tenere conto, è annotato che

la Chiesa offre ai giovani dei luoghi specifici di incontro e di formazione culturale, di educazione e di evangelizzazione, di celebrazione e di servizio, mettendosi in prima linea per un'accoglienza aperta a tutti e a ciascuno. La sfida per questi luoghi e per coloro che li animano è di procedere sempre di più nella logica della costruzione di una rete integrata di proposte, e di assumere nel proprio modo di operare lo stile dell'uscire, vedere, chiamare²⁷.

²⁶ Si veda: DON FABIO ATTARD E COLL., *La Pastorale giovanile salesiana. Quadro di riferimento*, Dicastero per la Pastorale Giovanile, SDB, Roma 2014.

²⁷ Testo preparatorio della XV assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, cit.

Lo stile dell'uscire, vedere, chiamare era quello di don Bosco. Al quale stile aggiungeva: interessare, entusiasmare, accomunare, condividere. Ma, soprattutto, rispettare e riconoscere la preziosità dell'educazione dei giovani, aiutandoli nel vivere la dimensione del decoro, a cui ha diritto ogni persona, e dando loro considerazione e fiducia, poiché riteneva che tali aspetti potessero far sentire da subito piacevole il luogo di comunità dell'Oratorio.

Don Bosco reputava fondamentale che i giovani si sentissero a proprio agio nello spazio oratoriale anche a mezzo della fiducia che andava elargita a piene mani. Una fiducia non solo "umana" ma pure divina; cioè il confidare in un Dio che ama tutti e che conosce il cuore di ciascuno, operando per il bene di qualsiasi persona, nella certezza che «se Dio è per noi chi potrebbe essere contro di noi?» (Rm 8,31). Per cui la parola di Dio doveva essere conosciuta e divenire fonte di meditazione e ispirazione del pensare, fare, essere.

12. Uno sguardo indietro per capire e affrontare le sfide del presente e del futuro

Allorché don Bosco giunge a Torino²⁸ è un prete di campagna che scopre una città dove è presente l'anticlericalismo e piena di problemi: economici, sociali, politici, d'integrazione. Scopre che la maggior parte dei giovani, che tanto predilige, sono in condizioni assai difficili, di povertà e allo sbando²⁹. Si rende conto che gli svantaggiati sono poco considerati e non s'investe su di loro.

Siccome sono, in gran parte, persone di basso ceto, provenienti da più parti del Paese in cerca di lavoro, giovani analfabeti, smarriti, con difficoltà di comunicazione, ignoranti, pronti ad arrangiarsi anche con atti delinquenziali, religiosamente non praticanti, dediti al furto e ai crimini, si suppone che il loro futuro e destino sia quello del carcere.

Sono ragazzi su cui nessuno ripone speranza e che avvertono loro stessi mancanza di speranza attorno a loro e nel domani.

²⁸ Sulla storia di don Bosco si veda: R. AGASSO - D. AGASSO - D. JR. AGASSO, *Don Bosco Una storia senza tempo*, Elledici, Torino 2016.

²⁹ Sulla vita e le opere di san Giovanni Bosco fino al 1858 si veda: J. A. LENTI, *Don Bosco storia e spirito. Dal Becchi alla casa dell'Oratorio (1815-1858)*, vol. I, LAS, Roma 2017.

Si può senz'altro affermare che don Bosco è “*uomo del domani*”. Un sacerdote che non si rassegna alla visione pessimistica che aleggiava su quella gioventù di strada, senza risorse. Un uomo che vuole *fare futuro*, prospettando futuro speranzoso, positivo, gioioso, cristianamente concepito, a chi non riesce a intravederlo se non in negativo.

È *uomo della speranza* che sa infondere le energie della speranza in chi avvicina. Con una personalità carica di *tensione amante* - tensione satura d'empatia - verso il prossimo. Un sacerdote deciso, ingegnoso, tenace, attivo, intraprendente, audace, fermo, però comprensivo, che pensa e agisce nella logica dell'accettazione, senza riserve, di chiunque, *per quel che si è nel come si è*. Perfino senza badare al passato, nei confronti dei carcerati o di chi gli confessa d'aver commesso reati.

La pastorale che adotta intuitivamente - e che a poco a poco perfeziona - è quella di far passare i giovani dal disagio, dall'allontanamento e isolamento sociale, da un quotidiano amaro e pieno di stenti - situazioni continuamente da loro sperimentate -, all'agio dell'ascolto, del coinvolgimento nelle loro storie, dell'essere nutriti con cibi e spiritualmente. Una *pastorale d'iniziativa, sollecitudine, premura* piuttosto rara per i suoi tempi. Una scommessa sui più disagiati e una provocazione per i benpensanti dell'epoca e per non pochi clericali, che denunciava la mancanza di volontà, e risorse di vario tipo, da investire nei giovani e in particolare in quelli bisognosi. Anche una presa di posizione e reazione contro un'educazione che andava riformata affinché non escludesse i poveri e fosse alleata delle famiglie, delle istituzioni, del mondo del lavoro³⁰.

È trascorso oltre un secolo e mezzo da allora. Che cosa è cambiato? Molto, anzi moltissimo. Ma la sfida rimane, perché anche tanti giovani d'oggi vivono disagi altrettanto isolanti, difficili da superare, situazioni pericolose, devianti, disadattate al sociale. L'elenco dei problemi sarebbe molto lungo e avvilente, poiché viene sempre meno una *cultura del senso e del valore della vita*. Ed è sul senso della vita, sugli aspetti vocazionali individuali, sulla maturazione e progettazione di sé, sul trovare valori esistenziali profondi autenticamente cristiani e scopi di vita non mortificati dal sociale, che non sa offrire un adeguato accompagnamento dei giovani, a cui don Bosco prestava attenzione.

³⁰ Problemi ancora oggi da tenere in considerazione, seppure nell'evoluzione dei tempi moderni. Cf. COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009.

Questi temi, benché in contesti storico-culturali, economico-politici, socio-istituzionali dissimili, rimangono importanti e decisivi in tutti i tempi³¹. La Chiesa povera, per i poveri - come l'ha definita più volte Papa Francesco³² - e in cammino verso le periferie di ogni genere, anche là dove più c'è un cuore solitario, abbandonato, in sofferenza, è la Chiesa che avrebbe abbracciato con immensa felicità don Bosco³³.

Anche lui era propenso a uscire in molteplici sensi, fra cui quello dell'evadere dalla prigione della rassegnazione e del limitarsi ad affibbiare etichettature ai giovani, che non servono a nulla se non a evitare di comprendere il loro reale stato di crisi d'identità progettuale di se stessi, in una realtà che non mantiene il passo con le istanze caratterizzanti il malessere che, in varie forme e comportamenti, la gioventù dimostra, in tutti i tempi.

L'argomento sinodale giovanile rimette al centro della famiglia, della società, delle istituzioni, della Chiesa, delle politiche di sviluppo, del futuro, ciò che più dovrebbe stare a cuore: la vicinanza ai giovani; il loro ascolto per sostenerli in ogni genere di crescita e in quella spirituale che permette di fare scelte valoriali verso il bene; i potenziali non attivati per una più completa e armoniosa realizzazione di sé; la visione gioiosa della vita pensata e vissuta nell'amore³⁴.

Don Bosco prendeva alla lettera, nel suo servizio, l'esortazione di San Paolo nella *Lettera ai Romani* circa il non lasciare che il male vinca su di noi, operando in modo che il bene lo sconfigga³⁵.

³¹ La figura di don Bosco nei suoi tratti spirituali, nel suo modo d'essere, nei valori che riconosceva fondanti la propria e l'altrui esistenza e pedagogicamente da rendere effettivi nel formare i giovani, è ben resa nel volume di P. BRAIDO, *Discepoli di Gesù con don Bosco*, LAS, Roma 2016.

³² Nella lettera del 22 dicembre 2016 indirizzata a don Julià Carron, presidente della Fraternità di Comunione e Liberazione, Papa Francesco ha scritto che la «Chiesa povera e per i poveri non è un programma liberale ma un programma radicale perché significa un ritorno alle radici», precisando che non si tratta di un «ripiegamento sul passato» bensì di una «forza per un inizio coraggioso rivolto al domani» (<https://agensir.it/quotidiano/2016/12/22/papa-francesco-a-cl-chiesa-povera-e-per-i-poveri-non-e-un-programma-liberale/>).

³³ Si veda il testo di G. ISOARDI, *“Di don Bosco si può dire tanto”* (Papa Francesco), Elledici, Torino 2015.

³⁴ Il Sinodo vuole essere espressione e realizzazione della sensibilità e sollecitudine pastorale che la Chiesa ha intrapreso verso i giovani e mostrare continuità con quanto è stato proposto dalle recenti Assemblee sinodali sulla famiglia, oltre che rispettare e concretizzare l'esortazione apostolica di FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, (19 marzo 2016).

³⁵ «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male col bene» (Rm 12,21).

La questione sinodale giovanile va in questa direzione: aiutare la gioventù a vivere il bene per non essere sopraffatti dal male; avvicinarli per sostenerli in un percorso virtuoso di vita, credere in loro permettendo di dispiegare il *proprio tema di vita*, stimolare il discernimento per la propria identità vocazionale, infondere fiducia e speranza basate sull'amore di Dio.

Quello che appare ieri, trasportato nella realtà contemporanea, pur avendo una fisionomia dissimile con problemi emergenti e urgenti nuovi, sembra da non sottovalutare pure oggi. Rimane, difatti, sempre presente il criterio formativo all'onestà - spesso messo in evidenza da Papa Francesco - e quello relativo all'attenzione agli svantaggiati.

Quello di rompere qualsiasi circolo vizioso che nega la speranza, unito all'intento d'eliminare le dinamiche che mantengono condizioni d'ignoranza e povertà economica e spirituale a larghe fasce della popolazione. Quello delle convinzioni fataliste e degli atteggiamenti relativisti che impediscono le prospettive di un pensare e agire aperto e libero - che come in più occasioni ha ammonito Papa Benedetto XVI può divenire perfino l'anticamera del nichilismo - e che affossano sia la ricerca di verità, sostituita dalla provvisorietà e dall'incertezza di tutto, sia la ricerca di trascendenza. Quello delle logiche a sfavore del povero reputato un "perdente", quasi per un'inferiorità immodificabile, perché supposta connaturata a tale condizione. Quello di combattere le forme d'individualismo esasperato da egocentrismo, del rischio d' "egolatria" quale culto dell'*io* come ha denunciato Papa Francesco³⁶. Quello del sostituire qualsivoglia azione repressiva e punitiva in ambito educativo con la comprensione e la promozione d'interventi di sostegno al cambiamento.

Questi temi cari a don Bosco, che possono sommarsi e identificarsi nella strategia di mettere in forma un processo di trasformazione di un sistema sociale non equo, non solidale, né basato su principi di fraternità, eguaglianza, promozione di valori umanitari condivisibili, hanno attraversato tutti i tempi e giungono a noi come pressanti e da risolvere, per inaugurare un modo alternativo e nuovo di concepire l'umanità quale *famiglia universale*.

³⁶ Intervento di Papa Francesco del 5 ottobre 2017 all'assemblea generale della Pontificia Accademia della vita, in <https://www.avvenire.it/papa/pagine/la-nostra-societa-ha-perso-il-senso-della-vita>.

13. Le certezze dell'amore

Don Bosco era un *innamorato dei giovani* e un amico dei giovani³⁷. Amava e s'industriava per ottenere il loro sorriso alla vita e a Dio. Ambiva nutrirli di gioia scaturente dall'amore, sapendo che nutrire d'amore, saziare la fame dell'amore, infonde serenità e alimenta certezze.

Madre Teresa di Calcutta descrive una *geografia della compassione*, sostenendo che

non c'è molta differenza fra un paese e un altro, perché sono sempre persone quelle che incontri dappertutto. Le persone possono avere un aspetto diverso, vestire diversamente, avere una diversa istruzione o posizione, ma sono sempre persone da amare, sempre persone affamate d'amore. [Ed era certa che] la vera santità consiste nel fare la volontà di Dio con un sorriso³⁸.

La prima delle numerose certezze che procura fiducia in se stessi e amore per il prossimo, il creato, la vita, è quella della fede in un Dio magnanimo che è con noi e per noi, dalla nostra parte. Don Bosco vedeva nei giovani un potenziale d'amore quasi smisurato, però imprigionato in una fede debole e procedente sulle stampelle del convenzionale religioso, della ritualità, della formalità. Un potenziale da liberare attraverso la conoscenza delle Sacre Scritture, il catechizzare attraverso la parola, l'esempio, le opere, la comunità. Senza fissare lo sguardo su Gesù non si arriva alla forza, alla creatività, alle certezze dell'amore. Senza un percorso interiore spirituale che rende disponibili ad affrontare percorsi di vita accidentati si perde facilmente fiducia e fede.

Ciò può accadere ancor più ai nostri giorni, in un mondo che cambia rapidamente e dove aumenta progressivamente la complessità dei contesti, dove cresce la vulnerabilità, l'incertezza del domani, la fluidità dei modelli di riferimento, il mutamento e l'instabilità dei "luoghi" formativi, comprese le famiglie sempre meno legate e sempre più in crisi.

³⁷ Il carisma di questo Santo - quale paladino e protettore della gioventù assieme al fascino, al prestigio, all'autorevolezza, alla fama, e all'influenza della sua figura e del suo operato - ha attraversato i tempi e si presta ancora ad essere fonte d'ispirazione per andare incontro ai giovani. Come si rileva dal testo degli Atti del Convegno a cura dell'ISTITUTO STORICO SALESIANO, *Sviluppo del carisma di don Bosco fino alla metà del XX secolo*, Roma, LAS 2016.

³⁸ MADRE TERESA, *Sorridere a Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 57 e 41.

In un mondo dove vige la regola del profitto e dello scarto di ogni genere, la gioventù risente sia di una *cultura dell'accumulo*, sia del *provvisorio* e *dell'effimero*. In una realtà che esaspera il culto della bellezza fisica, i giovani risentono di una *cultura di superficie* votata all'immagine, al superfluo, alla ricerca d'un benessere del corpo piuttosto che spirituale. In una quotidianità che scopre e denuncia una corruzione dilagante, i giovani vedono dissolti i valori dell'onestà. In un mondo dove scarseggia ogni genere d'ecologia: ambientale, economica, sociale, politica, delle relazioni umane, del pacifico dialogo, viene meno - quasi inevitabilmente - un'ecologia della spiritualità e della religiosità³⁹.

In questa realtà così alterata, artefatta, mistificante i sensi e i valori di vita, il pensiero e l'opera di don Bosco appaiono un sentiero praticabile e una proposta di riflessione - anche se da aggiornare al quadro della contemporanea situazione di confusa sconcertante identità valoriale - per dare centralità alla questione giovanile nella visionarietà di questo Santo, che sapeva infondere amore e speranza, nella gioia e nella fede, sulle orme di Cristo che s'inteneriva per le folle e per i singoli.

Don Bosco, per concludere, può essere anche interpretato come *pastore della tenerezza*. Un cultore appassionato della benevolenza di Dio, il quale vuole far conoscere ai giovani la tenerezza e la bontà di Dio, mettendo in pratica quella *teologia dell'amore*⁴⁰ che sa conquistare e trasformare chiunque la prenda seriamente in considerazione e la applichi nel suo progetto di vita. Lo stile aggregativo oratoriale di don Bosco era confidenziale, paterno e materno assieme, però deciso, volto all'impegno e all'unità solidale. Tuttavia risultava amabilmente accogliente, produttore molti frutti.

Ora, in una civiltà delle diverse nazioni dove continua a prevalere una *cultura divisionista* che alza muri d'ogni tipo per opporsi al vivere nella pluri-identità *integrata/inclusiva*, che non accetta di farsi carico del disagio di molti, che rifiuta il diverso, l'oppresso, il disoccupato, che alimenta un clima di rincorsa alla produttività a danno della qualità globale e collettiva dell'esistenza, che trascura il futuro giovanile offrendo solo precarietà e facendo leva sull'iniziativa personale dei più

³⁹ La questione ecologica e i problemi che solleva è magistralmente affrontata in FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'* (24 maggio 2015).

⁴⁰ Su questo argomento si veda: W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015.

motivati, in tale società vivere il messaggio e l'esempio delle numerose opere di don Bosco può fungere da punto fermo e soglia di partenza per raggiungere la molteplicità di prospettive e mete d'un concreto e adeguato modo d'essere prossimi ai giovani e d'accompagnarli nello svolgere il personale tema di vita.

Papa Francesco, come Giovanni Paolo II, è vicino alla gioventù, ai poveri, alla sofferenza e legge la realtà dei nostri giorni attraverso una Chiesa che sa ascoltare, al pari di una madre dal cuore aperto e palpitante, qualsiasi difficoltà incontrino i propri figli⁴¹. In questa stessa Chiesa ha creduto don Bosco.

LOREDANO MATTEO LORENZETTI
Via G. Tommasi, 23
60124 - Ancona
teolor@alice.it

Abstract

Il pensiero e lo spirito di don Bosco hanno numerosi aspetti rintracciabili nella contemporanea necessità d'avvicinare e accompagnare i giovani alla scoperta della propria vocazione d'amore e al prendere coscienza del personale tema di vita da svolgere.

In questo contributo è presente una rilettura del carisma di don Bosco alla luce delle sfide attuali - familiari, educative, formative, sociali, pastorali - e dei moderni indirizzi pedagogici ispirati alla dialogica, all'integrazione/inclusione, alla transculturalità. Questo mettendo in rilievo l'apporto che può concorrere a dare ai problemi giovanili d'oggi l'umanesimo innovatore presente nell'opera del Santo, visionario, già a suoi tempi, d'una Chiesa operante a favore dei più disagiati, di "periferia" e a dimensione degli ultimi.

Don Bosco's thought and spirit can be traced in many aspects of the contemporary need to approach and accompany young people in the discovery of the vocation for love and the awareness of their personal life path. This paper presents a re-reading of Don Bosco's charisma in the

⁴¹ Talune fondamentali questioni odierne della società sono presenti nella Esortazione apostolica di PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013).

light of current challenges - family, education, formation, society, pastoral care - and modern pedagogical approaches inspired by dialogue, integration/inclusion and transculturality. In addition, it emphasises the contribution that the innovative humanism featured in the Saint's work, already visionary for his times, can provide to face today's youth problems, thanks to a "periphery" Church operating in favour of the most disadvantaged and in support of outcast.

Parole chiave

Don Bosco, oratorio, aggregazione, pastorale giovanile, educazione all'inclusione, pedagogia interculturale, nuovo umanesimo, Chiesa operante.

Keywords

Don Bosco, oratory, aggregation, juvenile pastoral, education to inclusion, intercultural pedagogy, new humanism, working Church.

PEDAGOGIA E DIMENSIONE INTERPERSONALE “IO-TU”

Maurizio Cogoni*

Introduzione

Il tema dell'educazione, specialmente se riferito ai bambini, ai ragazzi e ai giovani, interseca le coordinate del futuro, dal momento che attraverso l'educazione delle nuove generazioni si pongono le basi per una società migliore¹.

In tal senso il prossimo Sinodo dei giovani, indetto da papa Francesco, è quanto mai opportuno e profetico nell'orizzonte di un cammino ecclesiale che si interroga sapientemente sul futuro stesso della Chiesa di Cristo, cammino rapportato agli attuali sviluppi storici e culturali che influenzano le nuove generazioni, a cui l'impegno educativo della Chiesa non può non interessarsi con maggiore vigore.

La consapevolezza che molti giovani di oggi, spesso senza un grande e autentico riferimento all'Assoluto, vagano nel buio alla ricerca di sempre nuove mete di approdo, coinvolti in effimeri giochi di relazioni interpersonali, talvolta tutt'altro che consolatori, rappresenta una grande sfida per la comunità cristiana, ma anche per tutti gli altri soggetti educanti in generale.

Ovviamente quando si parla di educazione in ambito ecclesiale non si può non coniugare tale termine con l'aspetto religioso della *cultura* ebraico cristiana, che ha permeato di sé gran parte della storia europea e mondiale; è anche evidente che ad essa si possono ricondurre non pochi aspetti di quell'impegno attuale di papa Francesco volto a preparare, mediante l'attenzione ai bambini, ai ragazzi e ai giovani, il buon futuro della Chiesa.

Qualora si desideri impegnarsi in una “cura” appropriata del tessuto sociale ed ecclesiale non si può dunque non riconoscere che il grande problema da affrontare è innanzitutto quello di “educare”. Perdere di vista l'educazione e in particolare quella religiosa, significa senza dubbio

* Educatore professionale e studioso del rapporto fra religione e pedagogia.

¹ M. MARMO, *Un quotidiano animare la possibilità di futuro*, supplemento di «Animazione Sociale» 272 (2013), pp. 5-112.

porre le premesse di una società disorientata e indifferente, nella quale prevalgono l'individualismo e l'utilitarismo. Una vera educazione produce invece valori, dinamismo, impeto, volontà di cambiamento, apertura agli altri [e ovviamente all'Altro Assoluto]².

In questo saggio vorrei addentrarmi nell'orizzonte "dialogico" dell'educazione, evidenziando, sulla scia delle riflessioni di M. Buber, come esso rappresenti un aspetto qualitativo imprescindibile, forse l'unico capace di rendere ragione delle esigenze più profonde dell'uomo che si appresta sia ad educare che ad essere educato.

In rapporto soprattutto ai giovani il tema del dialogo è cruciale, anche dal punto di vista della loro maturazione spirituale. Essi cercano Dio, ma hanno bisogno di veri "profeti", veri e autentici testimoni che diano loro un esempio di fede reale, quotidianamente imitabile, ma soprattutto un esempio che giunga loro nel contesto di una relazione interpersonale che sia anche risposta a quella profonda solitudine oggi dilagante. Proprio per questo il tema dell'educazione, così come emerge in molti scritti di Buber, essendo da lui coniugato con il valore imprescindibile del dialogo, rappresenta una risposta alla sfida sopra accennata.

1. Il "principio dialogico" nel pensiero di M. Buber

Si potrebbe dire che, in un certo qual modo, quasi tutti gli scritti di Buber hanno una finalità pedagogica. Tuttavia egli affronta la questione in maniera particolarmente incisiva in tre "discorsi" (*Sull'educativo; Educazione e visione del mondo; Sull'educazione del carattere*) risalenti rispettivamente al 1925, 1935 e 1939, raccolti insieme per la prima volta nel 1953 sotto il titolo: *Discorsi sull'educazione*³.

Di questi tre "discorsi", il primo (tenuto alla terza Conferenza Internazionale di Pedagogia di Heidelberg) ruota intorno al mondo dell'infanzia e allo sviluppo delle sue attitudini; su di esso mi soffermerò in maniera particolare facendo comunque riferimento anche agli altri due, tenendo conto che nei *Discorsi sull'educazione* si annodano tra loro sia le

² G. CHIOSSO, *Il rischio educativo*, in AA.VV., *Sussidiarietà ed educazione*, Mondadori, Milano 2007, p. 53.

³ Una buona edizione italiana è rinvenibile in M. BUBER, *Discorsi sull'educazione*, Armando Editore, Roma 2009.

prospettive filosofiche che ebraico-religiose del pensiero di Buber. Tali prospettive risultano molto affini anche ad analoghe riflessioni in ambito cristiano, dal momento che ebraismo e cristianesimo non possono prescindere dal sentirsi comunque appartenenti l'uno all'altro⁴.

Buber riteneva l'educazione la grande sfida dell'epoca moderna, e poiché partiva dal presupposto che una vera educazione non si possa offrire se non nel contesto di una visione antropologica adeguata, capace realmente di dare ragione al meglio delle istanze profonde dell'esistenza degli uomini, egli propose insieme alla sua visione pedagogica anche una visione antropologica radicalmente nuova, recuperando parimenti anche il valore educativo dell'esperienza religiosa.

Non meraviglia pertanto il fatto che nel 1937, ormai sessantenne e prossimo ad abbandonare la Germania per la Palestina, Buber sia stato contattato dall'Università ebraica di Gerusalemme che gli propose di assumere proprio la cattedra di pedagogia.

Egli maturò le sue convinzioni e avanzò nel suo insegnamento sostenendo costantemente che l'educazione consiste più in un'esperienza operativa che teorica. In tal senso Buber non è propriamente ideatore di una "teoria" pedagogica, egli non propone un metodo educativo astratto, bensì avanza proposte utilizzando un linguaggio che evidenzia la pertinenza di comprendere e trarre insegnamento dalle stesse esperienze educative calate nella vita quotidiana e verificate nella loro concreta pertinenza con l'effettivo progresso dell'educando.

Il suo pensare pedagogico offre ricchissimi spunti pratici ed evidenti constatazioni antropologiche e pedagogiche che colgono nel segno le esigenze più profonde dell'uomo, compresa l'esperienza religiosa. Egli offre un determinato modo di intendere e di desiderare l'educazione all'interno di una visione ampia della realtà nella quale si intrecciano aspetti antropologici, etici, pedagogici, filosofici e anche teologici.

L'educazione è per Buber un'esperienza importantissima, imprescindibile, che fa parte dell'umano e lo qualifica. Essa si applica in funzione del singolo educando, perché lo riguarda direttamente, ma va a

⁴ Su quanto appena espresso si veda: M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Milano 1995, e in particolare il recente documento: COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (Rm 11,29). Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di Nostra Aetate (n. 4)*, documento del 10 dicembre 2015, LEV, Città del Vaticano 2016.

toccare anche la vita delle comunità, dei gruppi, delle culture. Si attua all'interno e per mezzo di relazioni interpersonali e anche per questo è intrisa di complessità e problematicità, ma comunque sempre nobilitante, poiché l'uomo non vive in solitudine ma necessita della relazione per sbocciare e far sbocciare gli altri.

L'educazione non è mai, e non può esserlo, un'esperienza facile, programmabile e gestibile a tavolino, ridotta a fenomeni umani di causa-effetto, ma comunque, perché essa avvenga, occorre sempre che si coltivino sapientemente i rapporti interpersonali e che da essi si tragga la linfa vitale per una autentica crescita, la quale è sempre un "processo" che ha inizio nell'infanzia e non finisce se non nell'eternità⁵.

Per generare un processo educativo occorre che entrino in relazione tre dimensioni: l'educatore, l'educando, e quell'orizzonte più vasto che Buber chiama "mondo", intendendo con questa espressione l'orizzonte immanente ma anche, in un certo senso, trascendente dell'esistenza, laddove Dio permea la realtà e la riempie di Sé, qualificandola come luogo della sua Presenza altrimenti inafferrabile.

Esclusività e inclusività incondizionate sono un tutt'uno nella relazione con Dio. A chi entra nella relazione assoluta non importa più nulla di ciò che è particolare, non importa più nulla delle cose e degli esseri, del cielo e della terra; invece tutto è compreso nella relazione. Infatti entrare nella pura relazione non significa distogliere lo sguardo da ogni cosa, ma vederla nel Tu; non significa rinnegare il mondo, ma collocarlo nel suo fondamento. Non aiuta, per giungere a Dio, distogliere lo sguardo dal mondo, e neppure fissarlo ostinatamente su di esso; ma è alla presenza di Dio colui che vede il mondo in Lui. [...]; la relazione perfetta è non escludere nulla, non trascurare nulla, è abbracciare nel Tu ogni cosa, tutto il mondo, riconoscere il diritto e la verità del mondo, in modo che nulla sia vicino a Dio, ma anche in modo che tutto sia in Lui. Non si trova Dio restando nel mondo, e non si trova Dio allontanandosene. Chi, con l'intero essere, va verso il suo Tu e gli porta ogni essere del mondo, trova colui che non si può cercare⁶.

Questa relazione intessuta con le creature e non da meno che con il Creatore, per compiersi in modo autentico ed efficace deve sottostare ad un principio fondamentale, *quello dialogico*; ciò implica, nella pratica, il

⁵ Cf. A. PERUCCA - B. DE CANALE, *L'educazione dell'infanzia e il futuro del mondo*, Armando Editore, Roma 2012.

⁶ M. BUBER, *Il Principio Dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano, 1993, p. 115.

pieno riconoscimento dell'A/alterità secondo una prospettiva di apertura che ascolta, promuove, sollecita.

La vera dinamica educativa improntata dal dialogo, deve svolgersi inoltre nell'amore⁷, in quanto

non esiste dialogo se non esiste un amore profondo per il mondo e per gli uomini. Non è possibile dare un nome al mondo, in un gesto di creazione e ricreazione, se non è l'amore a provocarlo. L'amore, che è fondamento del dialogo, è anch'esso dialogo [...]. Se non amo il mondo, se non amo la vita, se non amo gli uomini, non mi è possibile il dialogo⁸.

Detto in altri termini, la vera educazione contribuisce indubbiamente al movimento di continua realizzazione dell'educatore e dell'educando attraverso la reciprocità della loro azione volta alla ricerca del bene, ma partecipa anche alla perenne costruzione di quel "mondo" che in tutte le sue espressioni può e deve entrare in tale relazione complessa come "altro", come "tu" da ascoltare e da costruire, come soggetto attivo in grado di contribuire con la sua specifica parola al processo educativo che si realizza nel dono di sé e nell'accoglienza del dono dell'altro, ossia nell'amore, termine che nella tradizione ebraica e poi in quella cristiana esprime al massimo sia la pienezza antropologica che la pienezza teologica⁹.

Da qui il problema pedagogico si lega intimamente al *problema antropologico*, a quello *etico-religioso* dell'esistenza autentica e al *principio dialogico* che si pone a fondamento di entrambi.

Buber parla dell'esistenza autentica che richiede infatti una vera comprensione e valutazione delle scelte da effettuare di volta in volta con un discernimento capace di stabilire ciò che è bene e ciò che è male in rapporto alle situazioni concrete o possibili, nelle quali si esprime "il sì e il no dell'uomo" all'amore¹⁰.

La radicalità che Buber richiede all'esistenza dell'uomo, e che deve contrassegnare il suo impegno morale, con conseguenze su ogni piano dell'attività sia personale che condivisa con altri, dipende dal fatto che la

⁷ Cf. ID., *Due tipi di fede*, cit., pp. 241-242.

⁸ P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971, pp. 107-108.

⁹ Dio è amore", dirà Giovanni evangelista nella sua prima lettera, riferendosi proprio al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che, in Cristo, si rivela come Trinità, Relazione eterna d'amore, Dio amico dell'uomo, che entra in dialogo con lui nell'amore.

¹⁰ Cf. M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, Ed. di Comunità, Milano 1983, p. 107.

distinzione tra ciò che va fatto e ciò che va evitato non deve fondarsi sulle mere considerazioni di un opportunismo utilitaristico individuale o sociale, ma sul porsi dell'uomo, con la totalità del suo essere, di fronte al bene, il quale, evidentemente, non può essere determinato con un procedimento di "invenzione" individuale e neppure lo si eredita passivamente dall'esterno, perché un senso, o valore, si può credere e accettare come luce che guida la propria vita, solo se lo si è trovato, scoperto, e non se lo si è formulato a partire da un'astrazione.

D'altra parte, il primo "discorso" di Buber, che pone l'accento sullo "sviluppo delle energie creative del bambino", riconosce nell'infante un potenziale creativo originario, ma che necessita di svilupparsi¹¹ all'interno di una adeguata visione del mondo e dell'esistenza.

Per l'edificazione della persona, come anche per l'edificazione della comunità, che deriva dalle persone e dalle loro relazioni, tutto dipende da quanto si riesce ad avere a che fare con il mondo, che si manifesta nelle diverse visioni del mondo¹².

Il bambino, il ragazzo, e poi il giovane ormai adulto, deve perciò essere aiutato ad impegnarsi a cercare e a scoprire ciò che ha valore e va attuato nell'esperienza propria; a cogliere la più intima esigenza che pervade tale valore e che comunque deve essere perfettamente coerente con la natura che caratterizza il soggetto stesso in quanto uomo, una natura che non può prescindere dal rapporto con Dio.

La proposta esistenziale buberiana rimanda pertanto alla formulazione di un'etica "viva", il cui fondamento sta nella concretezza dell'uomo vivente, nel rapporto di "relazione", come radicale apertura che si attua attraverso le singolari modalità esistenziali di "questo uomo" per mezzo del processo educativo al quale egli è chiamato a partecipare, sempre da protagonista.

La tesi viene espressa da Buber attraverso formulazioni sintetiche ed estremamente efficaci: «all'inizio è la relazione»¹³; «l'uomo diventa io a contatto con il tu»¹⁴. L'uomo, dunque, può essere compreso e realizzarsi come "essere in relazione"; si configura come apertura, incontro, dialogo e ciò sin dalle prime battute della sua esistenza, sebbene

¹¹ Cf. ID., *Sull'educativo*, in ID., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 35.

¹² ID., *Educazione visione del mondo*, in ID., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 74.

¹³ ID., *Io e tu*, cit., p. 72.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

di ciò egli prenda consapevolezza man mano che cresce. È in tale "relazionarsi" che si attua a un certo punto l'autentica libertà umana, quando finalmente si giunge a prendere coscienza di se stessi nel rapporto con l'altro e, interpellati dal "tu" e chiamati all'impegno della relazione, ci si mette in gioco con la totalità del proprio essere.

2. Io-Tu / Io-esso

Per comprendere attraverso quali modalità si manifesti l'autenticità esistenziale a cui mira l'intervento educativo, bisogna riprendere più accuratamente l'analisi dei due tipi di relazione che possibili nell'esperienza umana: *Io-Tu* e *Io-Esso*. La distinzione è infatti di importanza decisiva, perché evidenzia il fatto che il "mondo" ha due volti per l'uomo, a seconda di come questi si pone nei suoi confronti.

Buber sostiene che ciò che fa dell'altro un "tu" oppure un "esso" non dipende dal suo essere oggettivamente *uomo* o *cosa*, ma dal modo, dalla qualità della relazione e anche dalla consapevolezza con cui l'io gli si pone di fronte. I due tipi di relazione *io-tu* e *io-esso* si differenziano quindi per l'atteggiamento del soggetto e non per la diversità della realtà che "sta-di-fronte" all'io, dal momento che l'io può trattare il "tu" come persona ma, purtroppo, anche come cosa.

Se un essere umano che "sta-di-fronte" può essere trattato da oggetto, da cosa, da *esso*; viceversa, un oggetto, un animale, un'opera d'arte, il contenuto di un libro, di una lettera, possono essere coinvolti in una relazione nella quale vengono ad assumere la dignità di soggetti interlocutori, di *tu*.

In ogni caso, soltanto nell'*io-tu* interpersonale si ha autentica e piena relazione e si raggiunge la reciprocità paritetica; soltanto in questa dimensione l'io si educa e si costituisce come esistenza autentica. A tale proposito una "relazione dialogica" tra due persone può dirsi realmente dialogica «solo se è determinata e dalla cifra della comprensione e dalla autenticità dei dialoghi, pur non dipendendo soltanto da questi»¹⁵.

L'io coinvolto nella dinamica "io-esso" appare invece come una individualità e acquista coscienza di sé in maniera riduttiva, ossia come mero soggetto che usa o utilizza dell'esso. Dunque solo l'io della parola

¹⁵ M. GALLERANI, *Prossimità inattuale. Un contributo alla filosofia dell'educazione*, Armando Editore, Roma 2015, p. 93.

base “io-tu” appare come persona e acquista coscienza di sé come soggettività relazionata. Il duplice modo di porgersi dell’io viene perciò distinto come modo dell’individualità (separata dalle altre individualità) e modo della persona (che entra in relazione con le altre persone).

Il modo di esistenza propria dell’*io-tu*, e dunque della “persona in relazione”, o anche “della persona amante” (poiché, in senso proprio, solo la persona può amare)¹⁶, è alla base dell’acquisizione di quella libertà autentica nella quale si attua la *pienezza* di ogni carattere umano unico e irripetibile, pienezza a cui ciascuno è chiamato e nel quale si realizza come soggetto insostituibile e originale.

L’educare e l’educarsi, ossia l’atto dell’uomo che si realizza nella relazione, mentre mette in rapporto le persone, contemporaneamente le distingue, le valorizza nella loro diversità e in tal modo permette all’*io* di chiarire la coscienza di sé come connessa al *tu* dell’altro, emergente al cospetto del *tu* dell’altro, ma che non è e non si confonde con il *tu* e nemmeno può pretendere di possedere o fagocitare il *tu*.

Nella relazione *io-tu* è bandito qualsiasi processo di strumentalizzazione funzionale dell’altro come fosse una cosa; è bandita qualsiasi manovra che riduca le persone a realtà inermi e inconsapevoli, come fossero oggetti; è esclusa la possibilità di trattare l’altro secondo la logica dell’avere, del possedere, del dominare. Nell’*io-tu* regna sovrana la libertà. Proprio per questo l’educatore deve essere consapevole di agire in modo tale da permettere negli educandi l’esistenza di autentici rapporti improntati a libertà. Come rileva Buber, il suo autentico *fare* consiste nell’accennare, nell’interrogare, nello sviluppare atti che pongono l’educando di fronte ad un *appello* che chiede una risposta e non una sottomissione servile; che chiede inoltre un rapporto dialogico e non un rapporto passivamente obbedienziale o imitativo¹⁷.

3. Le tre forme principali del rapporto dialogico

Nell’intento di precisare l’azione dell’educatore Buber individua *tre forme principali del rapporto dialogico* tra adulto e bambino. La *prima* si fonda sull’esperienza della *ri-comprensione* del valore della reciprocità:

¹⁶ Cf. BUBER, *L’eclissi di Dio*, cit., p. 74.

¹⁷ Cf. ID., *Sull’educativo*, in ID., *Discorsi sull’educazione*, cit., p. 44.

accade in un attimo che ognuno si accorge della legittimità dell'altro e la riconosce come necessaria e significativa. Che illuminazione! La propria verità, il proprio potere di convinzione, il proprio "punto di vista" o molto più il proprio raggio di azione non viene diminuito da tale riconoscimento. Non ha luogo nessuna relativizzazione, a meno che si intenda con questo il fatto che nel limite si manifesta a noi l'essenza di un destino originario della conoscenza mortale: riconoscere significa per noi creature soddisfare la nostra, ognuno la sua, relazione con ciò che esiste in modo veritiero e responsabile¹⁸.

La *seconda* forma del rapporto dialogico è detta *rapporto educativo*:

Se educazione significa trasmettere, tramite una persona, una visione del mondo ad un'altra persona, allora la persona tramite la quale ciò avviene, o meglio, la persona che fa sì che ciò avvenga rimane prigioniera di un particolare paradosso. Si realizza ciò che altrimenti esiste solo come grazia posta tra le pieghe dell'esistenza: influire sull'essere dell'altro con il proprio essere diventa qui compito e norma. Il fatto che al posto della persona che funge da maestro sia subentrato in tale misura l'educativo, fa strada al pericolo che il nuovo fenomeno, la volontà educativa, degeneri in arbitrio; vale a dire che l'educatore eserciti la sua selezione e la sua azione a partire da esso e dal suo concetto di discepolo e non a partire dalla realtà di quest'ultimo¹⁹.

La causa di questa possibile degenerazione viene individuata da Buber nel venire meno dell'atto di ri-comprensione, che viene a definirsi così come atto costitutivo della relazione educativa (e non semplicemente regolativo). L'educatore infatti deve sempre esperire l'atto del porsi empaticamente dalla parte dell'educando, deve essere contemporaneamente dall'altra parte, dalla parte di un essere storico, reale, singolo ed unico. Solo quando egli osserva se stesso a partire dall'altra parte e percepisce gli esiti del suo agire sull'altro essere umano, allora evita il pericolo dell'arbitrio ed instaura una corretta relazione dialogica di tipo educativo. Ma questa situazione non è comunque, *reciproca*, in quanto l'educatore «sperimenta l'essere educato del discepolo, ma quest'ultimo non può sperimentare l'educare dell'educatore. L'educatore si trova ai due poli della situazione comune, il discepolo solo da una parte»²⁰.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61. La "ricomprensione" richiede la partecipazione attiva dell'*io* e del *tu* all'interno di una reciprocità in cui ognuno percepisce e comprende *se stesso* e *l'altro*. Su questo aspetto si veda AA.VV., *Pedagogia del dialogo e relazione di aiuto. Teorie, azioni, esperienze*, a cura di A. Bobbio, Armando Editore, Roma 2012, pp. 33-36.

¹⁹ BUBER, *Sull'educativo*, cit., pp. 62-63.

²⁰ *Ibid.*, p. 64.

La *terza* forma del rapporto dialogico viene chiamata *amicizia*, la quale risulta fondata proprio sull'esperienza concreta e reciproca, questa volta, della ri-comprensione che avviene da entrambe le parti²¹, sebbene occorra non dimenticare che la relazione educativa richiede la configurazione di un piano relazionale asimmetrico, la cui accettazione non preclude affatto il carattere dialogico della relazione e il costituirsi di una amicizia.

Queste tre forme principali del rapporto dialogico mirano a evitare o se non altro ad arginare il più possibile eventuali relazioni distorte che finirebbero per condurre il processo educativo in un mondo di *esso ed esso*, di *esso ed egli*, di *egli ed ella* e di *ella ed esso*, un mondo che non consente partecipazione ma sperimentazione cosale, non incontro ma utilizzazione, non promozione dell'originalità personale che si esplica nello spazio e nel tempo, ma fattualità fortuita e insignificante, non libertà ma capriccio o arbitrarietà, non essere ma avere. Si tratta di un mondo, evidentemente, in cui non si può cogliere direttamente l'essenza del soggetto, ma solo una sua rappresentazione apparente e transitoria.

Spesso mi è capitato di sentirmi raccontare a parole o di cogliere dagli stili di vita di tanti giovani, questa povertà esistenziale, la quale pesava come un macigno sulla loro vita ridotta a "cosa" dove il rapporto io-tu è divenuto io-esso, dove gli altri perdono il loro significato profondo. Tali giovani si ritrovano a non sapere nemmeno più chi sono.

Come conseguenza v'è la drammatica caduta in una solitudine inquietante e destabilizzante dove si perde di vista la propria identità, quell'identità capace ancora di relazione e di vita solamente se si scegliesse, da parte di veri educatori del valore dell'*io-tu*, di allungare una mano per afferrarne un'altra tesa verso di sé. Una mano che, alla Buber, possiamo dire essere un tu che s'incontra con l'io per instaurare un rapporto autentico edificante, attraverso il *dialogo*. Questo può essere il momento della *rinascita* nell'autentico spazio esistenziale di quell'umanità che porta iscritti i segni indelebili della sete di relazione interpersonale che non può e non deve mai essere confusa con la relazione cosale, sebbene anche la relazione con le cose faccia parte dell'esperienza del vivere umano. Proprio per questo Buber afferma che la relazione io-esso, alternandosi con quella io-tu, non deve divenire predominante, per non far perdere all'uomo l'autenticità della sua vita.

L'incontro con delle persone cosiddette comunemente *ultime*, ha posto in evidenza nella mia storia personale l'aspetto rattristante della

²¹ Cf. *ivi*.

relazione io-esso quando questa viene applicata all'umano. Spesso, o talvolta, accade che chi ha smarrito la consapevolezza di sé perda anche materialmente tutto ciò che possedeva. Ne deriva come risposta il fatto che la persona che ha perso tutto cerca di "riappropriarsi" spasmodicamente di ciò che non ha più, aggrappandosi, non raramente con violenza, a quanto d'appagante può trovare nelle cose che gli capitano sotto mano e anche negli altri che gli sono prossimi. Ma evidentemente è tutt'altro che semplice per l'uomo orientarsi in senso educativo, verso il meglio, con la necessaria determinazione, se questo meglio non viene ricompreso nella logica dell'io-tu, l'unica d'altra parte che può donare gioia autentica e quindi rinnovato desiderio di spendere la propria vita in qualcosa che vale veramente.

L'uomo ha il difficile compito di individuare e attuare un processo educativo attraverso il quale ricercare, per sé e per gli altri, un equilibrio fecondo e sempre creativo tra le dimensioni contraddittorie nelle quali si dibatte la sua esistenza, vincendo la pericolosa tentazione di scegliere le vie facili. Scegliendo le vie facili, non si conduce un'esistenza "autentica", bensì una vita stravolta. Nell'effimero presente tutto sembra appagante, ma alla lunga si mostra deludente. Tutte le certezze affettive e materiali, si sgretolano andando giù pian piano, come un castello fatto di carte. Ogni carta che si riteneva essere una certezza, in realtà poggia sull'altra ma senza legarsi, non è parte di un tutto che insieme contribuisce a costruire l'intera persona e gli altri, il valore del vivere nell'*io-tu*. Per Buber infatti è la relazione con i valori più alti e profondi, quella che dà forma ampiamente al discorso stesso, che crea la parola autentica e sincera, costitutiva di ogni altra relazione.

4. Lineamenti di un'educazione dialogica

L'uomo di Buber è costitutivamente per natura *rivolto* all'altro. Si tratta di una direzione alla quale l'uomo può aderire con tutto se stesso, perché gli è costitutiva, naturale e coinvolge tutte le sue potenzialità²². Il bene per l'uomo consiste nel rivolgersi all'altro e nel "rimanere" nella

²² Cf. C. SPARACO, *Martin Buber, dall'Io al Tu, la svolta del rivolgersi*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 18 (2016) [inserito il 30 luglio 2016], disponibile su World Wide Web: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [60 KB], ISSN 1128-5478.

relazione con lui; il male, invece, è indisponibilità ad aprirsi al dialogo, è chiudersi ripiegandosi su se stessi. Per Buber l'uomo è proteso a compiere il bene e lo fa con tutta l'anima, per lui l'autodeterminazione verso il bene è tuttavia non un atto istintivo ma una decisione della sua libertà e della sua volontà. Il male consiste infatti nella mancanza di decisione per il bene, per i valori che si riconoscono presenti ed esperibili, e non raramente consiste anche nel lasciarsi travolgere dalle reazioni istintuali abdicando all'esercizio ascetico della propria libertà.

Per dirigersi e dirigere verso l'esperienza umanizzante della relazione dialogica occorre allora comprendere che tra i presupposti del processo educativo non può mai mancare la *libertà*.

Con il suo concetto di libertà inteso come strumento e non come fine, Buber sferra un duro attacco al liberalismo ed all'idea illuminista di libertà; smaschera l'equivoco con cui si intende libertà come possibilità di fare ciò che si vuole in quanto esseri assoluti.

Per Buber infatti libertà è consapevolezza di essere uomini tra gli uomini, è possibilità di relazione, è strumento della relazione ma non è il fondamento o il senso dell'esistenza:

Liberare le energie delle persone può essere solo un presupposto dell'educazione, non di più. Possiamo riassumere in modo più generale: spetta alla libertà fornire il terreno sul quale si costruisce la vera vita, ma non spetta alla libertà costruire anche il fondamento. Ciò vale sia per la libertà interiore, la libertà morale, sia per quella esteriore, la libertà di non essere ostacolati, di non essere limitati²³.

Il fondamento della vita dell'uomo rimane la *relazione*, per cui, parlare di libertà nell'ambito educativo significa accentuare l'importanza di quali siano gli strumenti per potersi dirigere verso un'educazione e un'auto-educazione dialogica. Proprio per questo, la concretezza e la storicità di una vita valorizzante una libertà così intesa, viene ribadita varie volte da Buber e anche viene accostata ad un altro importante aspetto, quello della responsabilità verso l'altro di fronte al quale si instaura il legame *io-tu*, a partire dalla risposta all'appello:

Libertà in educazione significa poter sperimentare il legame. Non se ne può fare a meno e non è da utilizzare di per sé; senza libertà nulla riesce, ma non è nemmeno grazie ad essa che le cose riescono; essa è come la rincorsa prima

²³ BUBER, *Sull'educativo*, cit., p. 46.

del salto, come accordare il violino prima di suonare. Essa è la conferma di quella impetuosa potenza originaria. Da sola la libertà non riesce a realizzare questa potenzialità [...]. Questa fragile vita tra nascita e morte può essere davvero appagante se diventa dialogo. Sperimentando veniamo interpellati; pensando, parlando, agendo, procedendo, esercitando la nostra influenza possiamo diventare coloro che offrono delle risposte [...]. L'accendersi della risposta in quella "piccola scintilla" dell'anima, l'infiammarsi della risposta di volta in volta a seguito di una domanda inaspettatamente impetuosa è ciò che chiamiamo responsabilità²⁴.

In tal senso Buber, più volte, precisa anche che l'educazione non è un fatto meccanico e spontaneo ma è un processo che inevitabilmente viene chiamato ad essere intenzionale, ossia liberamente scelto con responsabilità verso ogni *tu* nel quale permane la somiglianza del Tu Divino.

5. La relazione con il Tu Assoluto

Buber sostiene che il rapporto "concreto", vissuto con la realtà del *tu* giorno per giorno, è fondamentale per l'uomo anche in ordine alla prospettiva religiosa, alla quale egli riserva un grande spazio nella sua pedagogia dialogica.

Tutte le volte che l'uomo si relaziona concretamente e autenticamente con l'altro uomo, può cogliere "un soffio" del Tu Assoluto, del Tu Eterno che è Dio. Così la prospettiva religiosa può offrire all'uomo che l'accoglie ulteriori motivi di chiarificazione di ciò che è bene e di ciò che non lo è, di ciò che è educativo e di ciò che non lo è, di ciò che realizza la maturità dell'uomo e di ciò che invece la svisciva.

Non è nello specifico di questa nostra ricerca affrontare la ricca riflessione buberiana sulla dimensione religiosa dell'uomo. Tuttavia, visto il legame che essa ha con la sua visione fondamentale dell'uomo come essere in relazione, come polo interlocutore nello spazio dell'io-tu, anche con l'Assoluto, vale la pena richiamare almeno a sommi capi quanto Buber elabora nella terza parte del suo saggio "*Io e Tu*".

In esso egli approfondisce proprio la relazione con il Tu Eterno e di tale relazione esamina le caratteristiche peculiari cercando di scorgere le linee specifiche di un'autentica relazione fra uomo e Dio.

Ciò che egli ritiene di somma importanza è il fatto che tutte le

²⁴ *Ibid.*, pp. 47 e 49.

relazioni autentiche si intersecano nel Tu Eterno; ogni volta che si apre una breccia in un tu umano, si apre anche una breccia con il soffio di vita del Tu Eterno. Attraverso ogni relazione autentica l'uomo entra in relazione con Dio stesso che tutto "avvolge" e tutto "comprende", però bisogna anche dire che è grazie alla relazione con Dio che la relazione è permessa all'uomo, come pure è grazie alla relazione con Dio che tutte le altre relazioni assurgono alla loro pienezza data dall'*io-tu*.

Siamo certo dentro una dinamica relazionale "circolare" che va dall'umano al Divino e dal Divino all'umano, anche se va detto che a motivo del fatto che la relazione con il *tu* finito è precaria, poiché costantemente incalzata dal mondo dell'esso, è estremamente benefico per l'uomo prendere coscienza dell'esistenza di una relazione in cui mai il *Tu* coinvolto nella relazione può essere ridotto ad un *esso*. Ciò avviene in seguito alla donazione del Tu divino che non si lascia manipolare, in quanto l'assolutezza del suo "*Essere Tu*" precede ma anche rimane incondizionato dalle variazioni delle disposizioni umane a cui si relaziona. Proprio per questo motivo la relazione con Dio da parte dell'uomo fa sì che la sua compresente relazione con il *tu finito* realizzi la sua pienezza solo quando è vissuta all'interno della relazione con il *Tu Infinito*. In ogni caso, solo nella relazione con il *tu*, nel mondo reale, nell'attualità dello spazio e del tempo, è possibile avvicinarsi alla relazione con Dio. Non è isolando o rifiutando la relazione con il mondo che si va verso Dio, dal momento che Dio è nel mondo, abita nel mondo sebbene, allo stesso tempo, Egli è sempre trascendente, in quanto Creatore. Solo grazie alla relazione con il Tu eterno è possibile una relazione con il tu finito; ma solo avendo il coraggio di vivere ed accettare la presenza, qui ed ora, del tu finito, è possibile avvicinarsi, senza mai poterne comprendere o descrivere esaustivamente il mistero, a Colui che è anche trascendente rispetto all'uomo e al mondo²⁵.

²⁵ È interessante cogliere come quanto espresso qui da Buber, si possa attuare ancora oggi nei posti più nascosti alla vista della maggior parte di noi, come dentro un carcere giovanile. Tanti giovani uomini e giovani donne, a volte anche di confessioni diverse, si ritrovano insieme attorno ad un momento di preghiera, perché accomunati da una fede in Dio riconosciuto, o a volte anche solo intuito, come principale interlocutore della loro vita. Nessuno si chiede il perché della partecipazione alla preghiera da parte dell'altro, poiché nell'altro, *orante*, ciascuno intravede il riverbero del comune anelito verso la Presenza nascosta di un *Tu* che precede e va oltre la soggettiva condizione di peccato o di grazia di ognuno. C'è assoluto rispetto, e in tale clima spirituale a volte si concretizzano dei gesti profondi come il far dono al prossimo (scevri da qualsiasi indebito proselitismo o falso irenismo) di un testo sacro o comunque di culto, per anni

Alla luce di quanto appena espresso è evidente che la pedagogia e l'etica di cui Buber si fa promotore non si fondano solo ed esclusivamente sul dono di Sé da parte dell'Assoluto (come ribadiscono ampiamente le Scritture ebraiche) e nemmeno solo sulla disposizione religiosa dell'uomo. Per Buber la maturazione autentica della persona sta nel muoversi verso l'altro, chiunque esso sia; abdicare a tale possibilità significa non crescere affatto, sebbene occorra riconoscere al Tu Assoluto una preminenza indiscutibile essendo egli, con il suo appello, che pone l'uomo nella possibilità della risposta fondamentale. Pertanto, come rileva A. Babolin:

la novità del discorso di Buber, in ultima istanza, risiede nella rigorosa rivendicazione dell'essere colto nell'esperienza della persona aperta a svelare il tessuto originario di sé come relazione posta da un Tu Assoluto [...]. Da tutto ciò sono risolte almeno due questioni fondamentali: la prima, che l'io come io è fondato da un Tu Assoluto e quindi in tutto il proprio statuto ontologico dice e mostra la propria relazione a un Tu Assoluto; la seconda, che la propria tensione ontologica di relazione è condizionata alla comunicazione dell'essere proveniente dal Tu Assoluto, che, comunicando l'essere, pone l'altro da Sé in una consistenza in sé, aperta verso il Tu Assoluto, sicché l'atto di sé trova la completa soddisfazione di sé nell'apertura dialogica con il Tu Assoluto²⁶.

Nessun uomo, e in particolare nessun giovane, qualunque sia la sua condizione contingente, può ritenersi o venire escluso dal compito di costruire il futuro.

Come non meravigliarci davanti alla scelta di un malato che nonostante la sua sofferenza scopre e desidera far dono, ai compagni d'ospedale, con sofferenze più grandi, di quelle ricchezze/capacità, tecnicamente chiamate "potenzialità residue", che altro non sono, ad esempio, che il saper suonare una pianola allietando con la musica gli altri; o ancora far ascoltare versi di poesie che sono stralci di vita vissuta, ma che rimandano alla bellezza del dono della vita e danno conforto e rinvigoriscono gli animi di chi è immobilizzato o impedito fisicamente, ma desideroso e capace di sorridere trascinando anche altri? Non è forse

unico vero e autentico interlocutore in otto metri quadrati, testo il cui contenuto, misterioso, diviene quanto mai vivo davanti all'io religioso, riscoperto grazie al tu, con il quale, in quel momento, semplicemente, si desidera condividere il mistero del proprio e dell'altrui anelito.

²⁶ A. BABOLIN, *Essere e alterità in Martin Buber*, cit., pp. 154-155.

questa residua potenzialità, comunque sia, un costruire il presente ed insieme un futuro che faccia assumere, a chi si crede oramai “morto”, colori e sfumature non immaginate prima? Qui, anche un anziano, sostenuto ed incoraggiato dall’educatore, riscopre e promuove il proprio valore e si innalza ad una dignità che gli permette ancora di essere dono per gli altri sino al momento del grande salto nella Vita.

Se un apporto è insostituibile, in questo processo di promozione umana, sembra affermare Buber, è proprio quello dei veri educatori. Le decisioni e le azioni umane in generale, infatti, non sempre sono autenticamente creative e utili al percorso di umanizzazione; esse, a seconda di come vengono attuate, possono provocare effetti devastanti.

I veri educatori, attraverso la loro intenzionalità, devono offrire un’educazione autentica che dia all’altro di fiorire continuamente, perché solo così l’educazione può essere forza donatrice di luce nel cuore di coloro che sono chiamati ad agire in modo conforme alla loro umanità. I veri educatori, sono colui che nella relazione educativa sanno superare la rigida demarcazione di ruoli tra docente e discente che presume un’educazione unidirezionale, per riconoscere piuttosto nell’educando un soggetto attivo che influisce significativamente sulle interazioni reciproche grazie all’instaurarsi di un *feedback* educativo che non esclude il coinvolgimento e l’apertura all’Altro anche nel senso trascendente²⁷.

Vale la pena a questo punto approfondire lo specifico discorso di Buber attorno al *processo educativo* ed evidenziarne i punti salienti e le conclusioni più profonde che emergono dal suo pensiero pedagogico, che trovo assai interessanti ed attuali.

6. Educare all’incontro includendo il trascendente

Anzitutto occorre dire che Buber proietta l’agire formativo su tutte le età di crescita dell’uomo. Volgendo lo sguardo sulla realtà del bambino egli ne rimarca la sua importanza come realtà nella quale emergono le «forze creative»²⁸. Ogni bambino che nasce è una nuova realtà unica irripetibile, che in sé contiene una certa inclinazione

²⁷ Cf. S. LIPANI, *Strategie, metodi e finalità nella relazione educativa*, in «Scienze e Ricerche» 6 (2015), pp. 36-41.

²⁸ BUBER, *Sull’educativo*, cit., p. 31.

determinata dalla «storia del mondo»²⁹ in quel determinato momento. Ogni neonato è un'anima incompiuta, pronta a divenire. Qui possiamo cogliere la magnificenza dell'umanità atta a rinnovarsi grazie a delle spinte nuove, e ciò grazie ai bambini che tendono a divenire adulti e grazie all'opera degli educatori. È interessante cogliere il desiderio innato già nel bambino di voler creare, scoprire e fare cose nuove. Egli di fatto, sebbene inconsapevolmente, vuole «partecipare a questo divenire delle cose»³⁰.

Bello è l'esempio, apportato da Buber, del bambino che progredisce nel linguaggio, che si appassiona ad esso perché è «qualcosa che preme dal di dentro; [...] suono dopo suono, il piccolo corpo si anima e vibra»³¹. È importante per l'educatore aiutare il bambino affinché questo sfogo, questo impulso, venga liberato in forma pura e genuina, creando attorno a sé relazione³².

Poiché, come abbiamo precedentemente richiamato, l'altro diventa un Tu nella reciprocità, il compito dell'educatore è quello di lasciare sprigionare liberamente le energie dell'allievo, piccolo o grande che sia, per non privarlo della spontaneità, ma anche fungere da elemento influente, non unico ed esclusivo, che porta ad un discernimento non di ciò che è formalmente buono o cattivo ma di ciò che è bene o male.

La libertà di cui l'educatore deve farsi garante, conduce l'allievo a vivere l'incontro, a sperimentare un legame, e così lo conduce ad un destino, alla natura, agli uomini. Nell'agire l'educatore non deve usare la costrizione in quanto essa «in educazione è l'assenza di legami, è

²⁹ Ivi.

³⁰ *Ibid.*, p. 35.

³¹ Ivi.

³² Dalla mia esperienza a contatto con i malati colgo quanto la spinta a riuscire nella comunicazione verbale per chi è limitato da un handicap fisico (pensiamo ad esempio ad un trachetomizzato), sia importante e preziosa. Ed ancora il desiderio di riacquisto della parola per un uomo colpito da ictus, e la gioia, dopo un percorso riabilitativo, nel riuscire di nuovo a parlare, farsi capire dall'altro. Come in un bimbo che impara i primi vocaboli anche in un adulto che li riacquista c'è stupore, perché la sua relazione è più chiara, completa. Così come nel bambino la sua comunicazione trova un interlocutore che la promuove, anche nell'adulto la presenza dell'impulso creativo deve coinvolgerlo ed aprirlo alla reciprocità. Ciò che parte dal sogno del cuore si concretizza nel mondo che lo circonda, il quale avvalorando la sua persona, ne riconosce non un creatore ma un compagno, un amico, un amante, prendendo così coscienza della reciprocità si lascia coinvolgere.

sopraffazione e senso di ribellione»³³, invece «l'attaccamento in educazione significa appunto sentirsi legati, significa essere aperti, inclusi, coinvolti»³⁴.

La libertà dev'essere vista come trampolino di lancio e non come traguardo, da qui ne consegue un'epoca come questa senza una bussola, dove molta gente butta via la sua vita, per stabilire dove si trova e dove vuole dirigersi. Come rileva Buber,

Questa fragile vita tra nascita e morte può essere davvero appagante: se diventa dialogo. Sperimentando veniamo interpellati; pensando, parlando, agendo, procedendo, esercitando la nostra influenza possiamo diventare coloro che offrono delle risposte³⁵.

Il vecchio pedagogo si poneva come portatore e trasmettitore di valori sicuri ereditati, aveva già una ricetta in tasca, da offrire al suo allievo a lui intruso. Ora capiamo bene che l'educatore non può ripercorrere le vecchie piste dei suoi antichi predecessori, ma si deve preoccupare della cura dell'educando, nella realtà che gli è presente nella sua fattispecie.

L'educatore non sceglie l'educando, ma come spesso accade ad esempio ad un maestro, costui si trova ad occuparsi di uno o più allievi assegnatigli e deve accettarli e accoglierli tutti ed educarli facendosi guidare dalla conoscenza dei valori della sua visione educativa. Dalla sensibilità di fondo l'educatore nel suo rapportarsi deve vivere la dimensione del donarsi e del mantenersi distaccato, dell'entrare in confidenza tenendo presente anche la giusta distanza.

Se l'educatore cerca invece di dominare il suo allievo o di trarre piacere da lui crea una situazione di disagio che necessita di venir sanata, necessita di essere ricondotta ad un rapporto educativo che sia puramente dialogico³⁶.

Esso si basa sulla fiducia, quale parte più intima. L'esistere della figura educativa infonde serenità, coraggio nell'altro che fa affidamento su di essa come persona sempre presente che gli sta accanto, in maniera profonda, condividendo la sua esistenza.

Dentro la realtà del carcere si può spesso notare il desiderio di poter

³³ BUBER, *Sull'educativo*, cit., p. 46.

³⁴ *Ibid.*, p. 47.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 60.

vivere il colloquio con il proprio educatore, è un giorno atteso da tanti giovani, soprattutto dagli stranieri, spesso più lontani dai loro cari e dunque dai loro affetti. L'educatore rappresenta davvero quell'interlocutore che sa ascoltarli, calarsi nelle loro storie, sforzandosi di capire quanto la loro cultura abbia inciso nelle scelte di ciascuno. Egli li sprona a rimettersi in gioco. Nasce così la reciprocità che determina la peculiarità del rapporto educativo. Tale rapporto, perché sia educativo, deve rimanere impari.

Proprio per questo, come avevamo già avuto modo di evidenziare, l'educatore deve essere consapevole di ciò che il suo intervento produce nel discepolo, in un certo qual modo egli deve sperimentare "l'essere educato dell'educando", sebbene l'educando non può sperimentare l'educare dell'educatore.

Buber a riguardo è ben cosciente che «nel momento in cui anche il discepolo volesse passare dall'altra parte e da lì sperimentare la situazione, il rapporto educativo verrebbe distrutto o si trasformerebbe in amicizia»³⁷.

Come educatori, vivendo l'esperienza dell'educando, ci si sente talvolta limitati ma si vive anche il dono di un legame con l'altro. In ogni caso, poiché l'educatore di volta in volta si accorge di cosa ha bisogno o non ha bisogno quella persona, educata in quel momento, ciò lo porta ad approfondire sempre meglio la conoscenza in merito a ciò di cui necessita il suo interlocutore per diventare pienamente uomo.

A questo si affianca, da parte dell'educatore, anche la conoscenza di cosa egli, in quanto tale, può dare in risposta al bisogno dell'educando, e di cosa non può dare ancora, e ciò, vuoi per l'inopportunità della trasmissione di un contenuto che la relazione educativa potrebbe non richiedere, vuoi per l'inevitabile limite umano con cui l'educatore deve fare i conti, sia in se stesso che nel suo interlocutore. L'educazione esige una certa coscienza di chi sia l'uomo nei suoi tratti caratteristici fondamentali, ma anche una certa umiltà nel porsi dinnanzi a lui con lo stesso atteggiamento con cui si porrebbe il Tu assoluto, il cui modo di agire pedagogico verso l'uomo è rinvenibile nella saggezza plurisecolare custodita nelle Scritture Ebraico-cristiane, che vanno considerate non solo come testi sacri ma anche come testi da cui l'umanità può attingere innumerevoli spunti circa i tratti di quel rapporto io-Tu, che sta all'origine di qualsiasi altro, che vede coinvolti il Tu Divino e l'io

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

umano, che nel Tu si riconosce nella sua vera identità.

Poiché non esiste una norma massima e mai ne esisteranno nell'educazione, poiché le norme sono legate alle epoche, ai contesti culturali e sociali, sono mutevoli e non hanno valenza universale, il metro di misura per un discernimento a riguardo della modalità relazionale e del contenuto educativo da stabilire in un processo formativo va rinvenuto, secondo Buber, nelle acquisizioni degli esempi di coloro che sono stati veri maestri di educazione in quanto si rifacevano costantemente al Tu Assoluto. A riguardo, per Buber la direzione ed il fine a cui educare sta nel ripercorrere i grandi tratti di quanto la figura di Cristo, ritenuta comunemente esemplare nella sua umanità, ha testimoniato nella sua vita. «Quando tutte le figure di riferimento vanno in frantumi, quando nessuno riesce più a gestire e plasmare la materia dell'umanità attuale, cosa si può ancora creare? Nient'altro che l'immagine di Dio»³⁸.

Se tutte le vie educative, col passare degli anni si mostrano incomplete e sempre rivedibili ciò è una attestazione del fatto che l'unica vera via che l'uomo è invitato a seguire è quella verso il Divino, verso l'Assoluto. È questo il motivo per cui papa Francesco, recuperando il pensiero di Buber, fa capire come l'educazione non sia solo una questione di sviluppo psicologico o comportamentale, ma anche una questione di fede, l'unica in grado di arginare l'idolatria, piaga tanto decantata nel contesto giovanile attuale. Per sua natura la fede è un invito

ad aprirsi verso la fonte della luce, rispettando il mistero proprio di un Volto che intende rivelarsi in modo personale e a tempo opportuno. Martin Buber citava questa definizione dell'idolatria offerta dal rabbino di Kock: vi è idolatria "quando un volto si rivolge riverente a un volto che non è un volto". Invece della fede in Dio si preferisce adorare l'idolo, il cui volto si può fissare, la cui origine è nota perché fatto da noi. Davanti all'idolo non si rischia la possibilità di una chiamata che faccia uscire dalle proprie sicurezze, perché gli idoli "hanno bocca e non parlano" (Sal 115,5). Capiamo allora che l'idolo è un pretesto per porre se stessi al centro della realtà, nell'adorazione dell'opera delle proprie mani. L'uomo, perso l'orientamento fondamentale che dà unità alla sua esistenza, si disperde nella molteplicità dei suoi desideri; negandosi ad attendere il tempo della promessa, si disintegra nei mille istanti della sua storia. Per questo l'idolatria è sempre politeismo, movimento senza meta da un signore all'altro. L'idolatria non offre un cammino, ma una

³⁸ *Ibid.*, p. 68.

molteplicità di sentieri, che non conducono a una meta certa e configurano piuttosto un labirinto. Chi non vuole affidarsi a Dio deve ascoltare le voci dei tanti idoli che gli gridano: "Affidati a me!". La fede in quanto legata alla conversione, è l'opposto dell'idolatria; è separazione dagli idoli per tornare al Dio vivente, mediante un incontro personale. Credere significa affidarsi a un amore misericordioso che sempre accoglie e perdona, che sostiene e orienta l'esistenza, che si mostra potente nella sua capacità di raddrizzare le storture della nostra storia. La fede consiste nella disponibilità a lasciarsi trasformare sempre di nuovo dalla chiamata di Dio. Ecco il paradosso: nel continuo volgersi verso il Signore, l'uomo trova una strada stabile che lo libera dal movimento dispersivo cui lo sottomettono gli idoli³⁹.

Solo in questo dialogo/apertura verso il vero Dio, la gioventù odierna può sperimentare una libertà che la raggiunge e che non la tradisce, ma anche una libertà che responsabilizza nell'atto educante e auto-educante che verte nell'impresa più alta che l'essere umano possa compiere: portare a compimento la sua creaturalità fatta a immagine e somiglianza del suo Creatore, proprio attraverso l'incontro con Lui, da cui trae la modalità per vivere ogni altro incontro.

7. Educare a costruire unità nella diversità

Quanto esposto sinora ha messo in luce come per Buber il lavoro dell'educatore deve mirare alla globalità e all'unità della persona, la quale affronta la vita in base a ciò che è la sua percezione della realtà, che va intesa in tutti i suoi aspetti molteplici, nessuno escluso.

Nell'atto educativo non si tratta pertanto di incanalare la persona entro schemi precostituiti che rispondono semplicemente a delle modalità di adattamento, non si tratta nemmeno di indurlo ad avere un'altra visione della vita diversa da quella che egli può aver maturato nel suo intimo, poiché non è possibile ritenere, umanamente parlando, che vi possa essere una visione standard ideale, che vada bene per tutti. Possono esistere degli elementi generali di convergenza valoriale come, per esempio, quello fondante dell'imprescindibilità del rapporto io-tu, oppure quello dell'innato bisogno di trascendenza che accompagna l'animo umano, tuttavia questi elementi posso declinarsi in svariate modalità

³⁹ FRANCESCO, Enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2016), n. 17.

esistenziali che rendono le relazioni interumane ricche, diversificate, costruttive, creative.

Prospettive differenti possono essere una notevole risorsa se condotte a vivere tra loro il difficile ma fruttuoso cammino dell'integrazione, il quale evita l'omologazione, sebbene non misconosca l'arte del vivere insieme legati da una stessa origine, da una stessa base comune, seppur con opinioni o modalità di esperienze di vita diverse. Anche da questa predisposizione ad una relazione arricchente tra le persone che approdano all'esperienza dell'io-tu è possibile trarre una visione del mondo integrata che stimoli a procedere verso un'unità che ammette la diversità, a patto che questa non mini le radici comuni di ogni corretto vivere umano.

Va tenuto conto, come rileva Buber, che anche «la verità di una visione del mondo non si rivela in astratto, ma in una vita vissuta: è vero ciò che è passato attraverso la prova dei fatti»⁴⁰, tenendo conto che il fatto per eccellenza in cui si matura una visione del mondo è che le persone umane si incontrino tra loro in unità, non come oggetti ma appunto come “persone”, con tutta la forza della loro originalità che *non va taciuta* ma comunicata dialogicamente. Su questo impegno personale e di tutti all'unità Buber afferma:

Tutto ciò che voi cercate e fate, cui voi aspirate e anelate, tutte le vostre azioni e tutte le vostre opere, tutti i vostri sacrifici e tutte le vostre gioie, non hanno senso né sostanza senza l'unità⁴¹.

Si potrebbe dire che solo coloro che incarnano e vivono profondamente ciò in cui credono possono creare realtà vitali unificate. Condivido a riguardo appieno la frase di Buber che dice: «Certamente è importante ciò che ognuno crede; ma ancora più importante è come ognuno crede»⁴². Vale la pena rimanere nella coerenza di ciò in cui si crede, sebbene aperti sempre alla ricchezza dell'alterità, per riuscire a realizzare gli ideali dell'essere persona e ancor più di una comunità autentica in cui i doni di ciascuno possono convergere nell'atto di delineare la bellezza dell'insieme.

Il delicato lavoro dell'educatore non è far emergere persone che siano delle caricature di altri, ma uomini che abbiano una maturità capace

⁴⁰ M. BUBER, *Educazione visione del mondo*, in ID., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 79.

⁴¹ ID., *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Edizioni Carucci, Assisi 1976, p. 29.

⁴² ID., *Educazione visione del mondo*, cit., p. 80.

di distinguere tra apparenza e realtà, tra realizzazione dell'apparenza e realizzazione autentica che rifiuta l'apparenza e sceglie la realtà e la fa propria indipendentemente da quale visione del mondo abbia scelto. Questo lavoro di formazione educa i promotori di qualsiasi visione del mondo alla autenticità e alla verità.

Per far raggiungere tale maturità, c'è bisogno di far emergere il *carattere* della persona. Proprio per questo l'educatore deve avere, nel presente, una visione completa dell'educando e di ciò che potrebbe diventare nel futuro.

Al fine di ciò, all'educatore basta essere una persona integrata e vitale, che si manifesta in modo diretto agli altri per ciò che è, e che con la sua vitalità comunica positivamente se stesso all'allievo. L'educando, da parte sua, dà valore all'educatore e trova in lui un riferimento in quanto egli gli trasmette la capacità di vedere il giusto e ciò che deve essere perseguito come valore preminente.

Importante è l'atteggiamento umile dell'educatore, cosciente della sua responsabilità, ma anche sempre disposto ad offrire una presenza semplice ma forte, che fa leva sulla fiducia per aprire un dialogo col suo allievo. Come rileva Buber, l'allievo accetta l'educatore come persona in quanto

sente che si può fidare di questa persona, che questa persona non lo usa per trarre un proprio profitto dalla situazione, ma partecipa alla sua vita; che questa persona lo conferma e lo sostiene, prima ancora di volerlo influenzare. E così l'allievo impara a chiedere⁴³.

D'altra parte, imporre il suo criterio di cosa genericamente sia buono o cattivo non è compito dell'educatore, bensì «rispondere ad una domanda concreta, rispondere a ciò che è giusto o sbagliato in una determinata situazione, questo sì è compito suo»⁴⁴.

Per ottenere la fiducia è importante che l'educatore partecipi con responsabilità e interesse alla vita della persona con la quale ha a che fare, senza pregiudizi e in profondo ascolto.

Tuttavia è anche importante capire che un eventuale conflitto con l'allievo, seppur sia una prova difficile, può educare comunque se vissuto in un clima sincero, dove passa un messaggio forse tagliente ma

⁴³ *Id.*, *Sull'educazione del carattere*, cit., p. 87.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 88.

edificante, perché intriso di quei «valori assolutamente validi»⁴⁵.

La validità assoluta può far riferimento solo all'esistenza di norme e valori universali che la persona che agisce scopre, conosce e riconosce confacenti alla sua crescita.

Va rilevato a riguardo che è difficile nella nostra società individuare i valori universali. Essi spesso finiscono per divenire solo valori che, applicati arbitrariamente da chi cura solamente i suoi tornaconti, potrebbero andare a discapito degli altri.

Per percepirli occorre allora mettere l'uomo nella condizione di ascoltare la parte più profonda di se stesso, sfuggendo dalle fauci del collettivismo che spersonalizza o dell'individualismo che disumanizza.

Per evitare gli eccessi e gli squilibri, occorre formare un carattere morale. Allora il carattere da formare non è altro che l'applicazione obbediente di quelle verità che si sono formate nella persona attraverso l'esperienza, l'insegnamento, e l'auto osservazione, fatte proprie e insite nella coscienza.

Il grande carattere, di cui si è già parlato, non è però dato da un'applicazione automatica di verità, bensì

quello che grazie alle sue azioni e ai suoi atteggiamenti risponde alle richieste della situazione a partire da una profonda disponibilità, dalla responsabilità di tutta la sua vita. Cosicché l'insieme delle sue azioni e atteggiamenti rivelino nella volontà anche l'unità del suo essere, del suo essere radicato nella responsabilità⁴⁶.

All'educatore il compito di far prendere coscienza agli educandi che nel lasciarsi assorbire dal collettivo si perde qualcosa di importantissimo e di insostituibile: la responsabilità personale per la vita e per il mondo. Sento pienamente di condividere un altro pensiero di Buber sui giovani quando dice che essi

cominciano a rendersi conto che chi non decide più con tutto il suo essere ciò che fa e che non fa e non lo decide con piena responsabilità, diventa sterile d'animo. E un'anima sterile presto non è più un'anima⁴⁷.

È qui che può e deve intervenire l'educatore. Egli può aiutare a

⁴⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 102.

trasformare questo senso di mancanza in chiarezza di coscienza e in forza delle aspirazioni. Egli può risvegliare il coraggio di accollarsi nuovamente sulle spalle la propria vita. L'educatore può insegnare a riconoscere in disciplina e ordine uno dei compiti del cammino che porta alla propria responsabilità. Il grande carattere non nasce già compiuto e la sua essenza unitaria deve maturare prima che si manifesti in azioni e atteggiamenti. L'unitarietà della persona deve andare di pari passo con l'unitarietà della vita vissuta. Possiamo in assoluto affermare che un nuovo volto al genere umano lo daranno solamente coloro che non s'accontentano di amare e mantenere immutato il loro ambiente sociale, bensì desiderano migliorarlo. Anche le relazioni tra persone acquistano importanza quando si integrano e si responsabilizzano. L'educazione del carattere equivale ad educare alla comunità. Occorre pertanto, che l'uomo ridivenga una sola cosa, superi le frammentazioni e le divisioni in se stesso e con la comunità. Martin Buber conclude affermando:

Ma chi riesce a vedere e ascoltare a partire dall'unità, vedrà e sentirà ciò che si può osservare e vedere in eterno. L'educatore, colui che porta l'uomo alla propria unitarietà interiore lo aiuta a porsi nuovamente di fronte al volto di Dio⁴⁸.

Conclusioni

Relazione e dialogo sono due concetti cardine del pensiero educativo di Martin Buber che ci permettono ancora oggi di aprire una riflessione assai impegnativa attorno alle attuali dinamiche educative che il mondo odierno si trova ad affrontare davanti ad una umanità il cui volto "giovane" è insofferente.

L'umanità è certamente cambiata rispetto a sessant'anni fa, quando Buber scriveva, ma il suo pensare pedagogico lo si può prendere a riferimento ed applicare, nel nostro contesto umano e sociale, ove l'individuo avverte spesso un forte senso di inadeguatezza ed estraneità nei confronti di tutto ciò che lo circonda.

È importante, come ci suggerisce Buber, uscire dal vortice della globalizzazione intesa come omologazione, dove si perde il valore del proprio essere e si mercifica l'altro, perseguendo solo i propri obiettivi,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 104.

e perdendo di vista anche il valore della comunità. Chi educa può cercare di sanare tale situazione, riconducendo l'uomo a riscoprire il rapporto più profondo con se stesso, con gli altri e con l'Assoluto. Perché solo con l'apertura autentica, vera agli altri, l'uomo è capace di maturare una coscienza che lo responsabilizza alla vita propria e degli altri.

La relazione autentica è l'unico elemento che riempie il profondo senso di solitudine che attanaglia la nostra società. Capiamo allora come solamente dal dialogo con l'*altro* si possa ogni volta placare questa sete di relazione insita in ciascun uomo e che perdura tutta la vita. Superando ogni forma di individualismo ed egoismo e rapportandosi all'altro, si riscopre il significato autentico della propria esistenza e si ridona a lui il valore del suo esistere.

La vita come dono è un continuo dispiegarsi e all'educatore va il compito di condurre verso la realizzazione di un carattere che Buber definisce *grande*. L'aggettivo grande è appropriato poiché il percorso per costruirlo richiede una intera vita fatta di cadute e rialzi e comporta un continuo mettersi in discussione per eliminare ciò che rende miopi al riconoscimento dei valori veri, quelli universali, da assimilare e vivere.

Ecco emergere così il vero *grande carattere*, quello che ognuno forgia nel vissuto quotidiano quando si è chiamati a compiere delle scelte davanti a delle prove che di volta in volta vanno affrontate con piena e cosciente responsabilità. Come orientarsi e in quale direzione procedere?

Buber è schietto, occorre, una volta fatti propri questi valori, metterli in pratica con coerenza, nel quotidiano, desiderando migliorare la propria situazione di vita e della realtà in cui ci si trova. Ogni uomo è chiamato a lasciare un segno del suo esserci sulla terra, e questo segno è tanto più significativo quanto più permane come riflesso radicatosi positivamente negli altri, in tutti coloro che si sono incontrati quotidianamente lungo il cammino della vita vissuta insieme.

Ciascun uomo che riesce a vedere e ascoltare a partire dall'unità vedrà e sentirà ciò che si può osservare e vedere in eterno. L'educatore, colui che porta l'uomo alla propria unitarietà interiore, in fin dei conti, aiuta l'educando a porsi nuovamente di fronte al Volto di Dio.

MAURIZIO COGONI
Via Firenze, 49
09045 - Quartu S. Elena (CA)
maurizio.cogoni73@gmail.com

Abstract

Considerando la teoria dialogica proposta da Martin Buber, questo scritto contribuisce alla ricerca degli aspetti teorici e pratici che possono aiutarci a rendere migliori le relazioni interpersonali, per aiutare i ragazzi a conoscersi di più e meglio, per poi poter effettuare scelte consapevoli nel percorso della vita. Il dialogo crea un senso di appartenenza al tutto. Il dialogo è un modo per conoscersi, essere autentici e capaci di creare benessere nelle persone e nell'ambiente circostante.

Considering the dialogical theory proposed by Martin Buber, this paper contributes to the research of theoretical and practical aspects which can help us improve interpersonal relationships and foster a deeper self-discovery in young people, allowing them to make aware choices during the path of life. Dialogue creates a sense of belonging to the whole: it means self-knowledge, a way to be authentic and capable of creating well-being in people and in the surrounding environment.

Parole chiave

Io-tu, Io-esso, dialogo, relazione, educazione, religione, Dio.

Keywords

I-you, I-it, dialogue, relationship, education, religion, God.



PAROLA E ICONA. L'ERMENEUTICA DEL "CONFINI" IN PAVEL FLORENSKIJ

Francesca Petetta*

Introduzione

La vita dell'uomo nel mondo, dimensione in cui egli è immerso e da cui contemporaneamente tende ad emergere, si svolge al modo di un'esistenza orientata, "sbilanciata" verso un orizzonte di ulteriorità rispetto all'identità personale che ognuno riconosce come propria. Un contributo esemplare per riflettere su tale condizione umana paradossale e conferirle un significato profondo, ci è offerto da uno dei più grandi pensatori del Novecento: Pavel A. Florenskij, sacerdote ortodosso vissuto in Russia tra il 1882 e il 1937, ucciso per fucilazione dal regime sovietico, dopo un periodo di prigionia nel gulag delle isole Solovki. La produzione florenskijana è resa particolarmente ricca e complessa dalla varietà degli interessi dell'Autore, affermandosi, al contempo, al modo di un corpo organico unitario: le sue opere, pur toccando ambiti molto diversi tra loro - matematica, fisica, arte, linguistica, filosofia, teologia -, si collocano nel contesto di una visione olistica della realtà, senza disperdersi in modo frammentario.

Florenskij, come si sa - scrive Donatella Ferrari-Bravo -, era competente in vari campi, dalla teologia, alla matematica, alla linguistica, alla filosofia, all'arte; ma l'interesse della sua figura scientifica consiste nel fatto che egli considerava i vari campi del sapere come un unico sapere, come facce diverse di uno stesso prisma. Il che è cosa diversa dalla interdisciplinarietà che pur egli utilizzava. Quest'ultima, infatti, vede le interrelazioni tra un ambito e un altro; la visione totalizzante di Florenskij, invece, considera ognuna delle realtà fisiche e metafisiche come momenti, epifanie, realizzazioni di un'unica realtà. Ogni realtà, materiale o intellettuale, è focalizzata e indagata da un preciso punto di vista, ora teologico, ora linguistico, ora matematico e così via, ma questo è solo il presupposto per arrivare a una visione unitaria¹.

* Collaboratrice dell'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ D. FERRARI-BRAVO, *I confini del pensiero linguistico di Florenskij: nella forma e oltre la forma*, in «Divus Thomas» 3 (2016), p. 16.

In Florenskij, afferma Nikolaj K. Gej, ogni singola e personale elaborazione del pensiero «sussiste all'interno di un contesto globale, quello dell'universo oggetto di studio, e acquisisce un suo specifico senso all'interno del contesto della visione generale del mondo del pensatore stesso»². Tale visione unitaria scaturisce da quella dell'ambiente culturale in cui la speculazione di Florenskij è inserita, cioè la cultura russa, in particolare quella del XX secolo. Essa, come fa notare Natalino Valentini, è perfettamente in linea con quella medievale:

La vita ecclesiale dell'Ortodossia si fonda infatti sulla spiritualità biblica, liturgica, patristica e ascetica; ma tutto questo (Sacra Scrittura e Tradizione viva della Chiesa) si traduce in una concreta esperienza di fede e di orientamento ontologico ed etico ("retta impostazione della vita"), in vista della perfetta conoscenza della verità (la "piena contemplazione della verità")³.

Alla luce dell'impostazione florenskijana - che tenteremo di delineare nel corso della nostra riflessione, cogliendone l'ispirazione di fondo -, dunque, intendiamo intercettare e approfondire la tematica del linguaggio e quella dell'ermeneutica, a partire da due elementi fondamentali che Florenskij riconosce come condizioni orientative della ricerca gnoseologica umana e, quindi, dell'esistenza stessa dell'uomo: la parola e l'icona.

1. Parola e icona

La *parola*, scrive l'Autore, «è energia umana [...], è l'energia dell'umanità che si rivela attraverso la persona»⁴; nello stesso tempo, l'*icona* è definita come «manifestazione, energia, luce di una qualche essenza spirituale, e più precisamente grazia Divina»⁵. Soffermandoci su

² N. K. GEJ, *La parola e l'immagine nella concezione di P. A. Florenskij*, in D. FERRARI-BRAVO - E. TREU, *La parola nella cultura russa tra '800 e '900. Materiali per una ricognizione dello slovo*, Tipografia Editrice Pisana, Pisa 2010, p. 305.

³ N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012, pp. 47-48.

⁴ P. FLORENSKIJ, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, in ID., *Il valore magico della parola*, Edizioni Medusa, Milano 2003, p. 21.

⁵ ID., *Iconostasi. Saggio sull'icona*, Edizioni Medusa, Milano 2008, p. 53.

tali definizioni, notiamo subito quali sono i punti in comune tra i due elementi: entrambi sono descritti dall'Autore come "energie" e, in particolare, come energie che portano con sé e trasmettono una certa rivelazione. Nello specifico, la rivelazione che la parola trasmette riguarda l'umanità, laddove, invece, quella trasmessa dall'icona riguarda "una qualche essenza spirituale".

Per approfondire tali concetti, analizziamo parallelamente i due elementi, attraverso un percorso costruito su diversi livelli di indagine. Procediamo a partire dal livello di indagine più basilare, cioè da quello "fisico", materiale, poiché entrambi gli elementi assolvono alla loro funzione sulla base del fatto che sono fruibili concretamente e materialmente dagli uomini. «Non si dà astrazione concettuale - sottolinea, infatti, la Ferrari-Bravo - senza la concretezza del suono»⁶. La parte fisica della parola, che potremmo definire con Florenskij la sua "struttura ossea", è il *fonema*, con il quale «si intende sia l'oscillazione dell'aria, sia quelle sensazioni interne dell'organismo che abbiamo producendo i suoni della parola; sia, infine, gli impulsi psicologici che emergono pronunciando la parola»⁷; per fonema dunque «intendiamo tutti i fenomeni fisici e fisiologici che intervengono nella pronuncia della parola stessa»⁸. Lubomir Žák spiega il concetto di fonema nel modo seguente:

La parola è innanzitutto *suono* (*phoné*) o per lo meno un suono che si predispone a diventare tale. Questo suono insorge non solo sul piano meramente fisico, ma anche fisiologico e psico-fisiologico e in quanto tale non è distinto dagli sforzi articolatori di chi lo produce, né dagli sforzi uditivo-ricettivi di chi lo percepisce. Florenskij chiama questa prima sfera il *fonema*⁹.

⁶ D. FERRARI-BRAVO, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, Edizioni ETS, Pisa 2000, p. 119.

⁷ P. FLORENSKIJ, *Il nome di Dio*, in ID., *Realtà e mistero*, a cura di N. Valentini, tr. it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2013, p. 74.

⁸ Ivi. Cf. D. COGONI, *Considerazioni intorno alla parola/linguaggio a partire dalle posizioni filosofico-teologiche di P. A. Florenskij*, in «Firman» 59 (2014), pp. 121-145.

⁹ L. ŽÁK, *Tra occultamento e rivelazione. La parola in P. A. Florenskij*, reperibile in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 5 (2003) [inserito il 30 ottobre 2003], disponibile su World Wide Web: <<https://mondodomani.org/dialegethai/>>, [53 KB], ISSN 1128-5478.

La funzione più autentica della parola, dunque, è radicata su un sostrato fisico concreto che nulla autorizza a omettere o sottovalutare, come invece, spesso, fa notare l'Autore, accade in correnti di pensiero basate su un impianto dualistico in senso cartesiano.

Per quanto riguarda l'icona, essa è dotata di una dimensione materiale ancora più evidente di quella della parola, dal momento che si presenta, a un primo sguardo, semplicemente come una tavola dipinta. Lo stesso Florenskij, che si sofferma a descrivere il processo di creazione di un'icona proprio a partire dalla scelta del piano figurativo, nota come l'arte religiosa sia alla ricerca di «una superficie estremamente stabile, non più “come se fosse” ma effettivamente resistente e immobile»¹⁰. Questa base, in un certo senso come il fonema, è rigida, solida e immobile, tanto da essere accomunabile a un muro, «simbolo di ontologica stabilità»¹¹. I passaggi che servono a *preparare la tavola*, infatti, sono finalizzati proprio a farle acquisire le stesse proprietà ideali di un muro - biancore, sottigliezza della struttura, omogeneità etc. A partire da una tavola “trasformata in muro”, dunque, si dà vita a un'icona, scegliendo con cura i materiali da utilizzare anche a seconda di ciò che si deve rappresentare.

Dal punto di vista materiale, dunque, parola e icona sono supportate da una struttura stabile e salda che le sorregge, quasi come se esse fossero degli “organismi” dotati, a un primo livello, di un corpo con una propria organizzazione funzionale.

La *forma esterna* - scrive Florenskij - è quell'insieme costitutivo immutabile [...]; lo si può equiparare al *corpo [telo]* di un organismo. [...]; ma l'energia vitale di questo solo corpo, delimitata da confini angusti, emana una luce fioca fioca, incapace di riscaldare e illuminare lo spazio circostante¹².

Il secondo livello che intendiamo analizzare, dunque, è quello metafisico: dal momento che parola e icona sono, come abbiamo osservato, forme diverse di energia spirituale, ci chiediamo in che cosa esse consistano. Per comprendere meglio il significato metafisico della parola, con Florenskij, prendiamo in considerazione il *nome*, che potremmo definire una “parola condensata”. «Indubbiamente - nota la

¹⁰ FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 114.

¹¹ Ivi.

¹² P. FLORENSKIJ, *La struttura della parola*, in D. FERRARI-BRAVO, *Slovo*, cit., p. 132.

Ferrari-Bravo - sul piano puramente linguistico le due realtà si collocano su piani diversi dal punto di vista delle categorie: la parola è un costituente della frase, il nome è una classe di parole con specifici ruoli sintattici, i nomi propri, i nomi comuni. Nel caso di Florenskij però il nome e la parola sono accomunati da un unico destino, quello simbolico»¹³, come poi si cercherà di esplicitare.

Il nome, "centro di parole", «punto di appoggio di atti linguistici e punto di incrocio di una serie di attività verbali»¹⁴, soprattutto per gli antichi, fa notare l'Autore, è essenza della cosa che viene nominata attraverso di esso; nel caso specifico del nome proprio, esso è essenza di chi lo porta, tanto che non è possibile tradurre un nome in un'altra lingua poiché, così facendo, lo si priverebbe della sua portata sostanziale. «Il nome - in quanto forma, in quanto campo di forze - avvolge, trapassa la sostanza spirituale dell'uomo: la vita di un individuo è condizionata dall'influenza del nome. Soggettivamente il nome è il centro del nostro essere»¹⁵, spiega Natal'ja K. Boneckaja.

Concepito in questa maniera, il nome è molto simile all'*idea* platonica, in quanto entrambi presentano una duplice natura: le idee

sono strumento di conoscenza di ciò che veramente esiste, ma sono anche - esse stesse - la realtà conoscibile. Le idee sono quanto di più soggettivo esista, ma sono anche altrettanto oggettive; esse sono ideali, ma sono anche reali. Nella visione *magica* del mondo [...] sono proprio i *nomi* a possedere tale duplicità. Essi sono *strumento* per il contatto magico con la realtà: se si conosce il nome si può conoscere la cosa; eppure essi sono anche la *realtà* mistica conoscibile¹⁶.

L'intesa intellettuale che Florenskij ha con Platone è evidente e, per questo motivo, proprio un riferimento alla concezione idealistica del filosofo greco ci è utile per comprendere la portata metafisica che il pensatore russo attribuisce alla parola: il nome - inteso come "parola condensata" - è di fatto ciò che viene nominato. Il nome di Dio, ad

¹³ D. FERRARI-BRAVO, "Il nome" nella concezione linguistica di Pavel Aleksandrovič Florenskij, in «Il Nome nel testo» 8 (2006), p. 39.

¹⁴ FLORENSKIJ, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, cit., p. 35.

¹⁵ N. K. BONECKAJA, *Un salto di qualità nella filosofia del linguaggio russa. Pensiero e linguaggio di A. A. Potebnja e Pensiero e linguaggio di P. A. Florenskij*, in D. FERRARI-BRAVO - E. TREU, *La parola nella cultura russa tra '800 e '900*, cit., p. 287.

¹⁶ P. FLORENSKIJ, *Le radici universali dell'idealismo. Filosofia dei popoli*, in ID., *Realtà e mistero*, cit., p. 58.

esempio, è Dio e, sebbene non sia vero il contrario - cioè che Dio è un nome -, tuttavia pronunciando il nome di Dio, entriamo pienamente in contatto con Dio stesso.

La profondità metafisica della parola, dunque, si trova proprio in ciò a cui quella parola si riferisce, cioè nel referente. C'è di più. La parola, infatti, può essere considerata da due punti di vista diversi e, per questo motivo, la rivelazione che essa rende possibile è duplice: se consideriamo la parola dal punto di vista della sponda del non-Io, cioè del cosmo, essa appare come l'attività del soggetto, all'interno della quale noi siamo in grado di riconoscere il soggetto stesso, il parlante che pronuncia le parole e, ascoltando tali parole, possiamo penetrare nell'energia della sua essenza. Dal punto di vista del non-Io, dunque, la parola è percepita come energia che porta con sé la rivelazione di colui che la pronuncia e, a causa di ciò, con l'Autore, «siamo convinti che la parola è il parlante stesso»¹⁷. Se, invece, la consideriamo dal punto di vista dell'Io, cioè dal punto di vista psicologico e gnoseologico, la parola appare come l'oggetto da conoscere, come ciò che viene pronunciato attraverso la parola stessa, come quella realtà nella sua autenticità e non come qualcosa di doppio, non come una copia giustapposta.

Nel caso dell'icona, il livello metafisico si staglia al di là della tavola che i sensi possono percepire distintamente ed è rappresentato da quella realtà stessa che la tavola ha il compito di portare a manifestazione attraverso i colori e le linee¹⁸. Lungi dal ridursi a una semplice tavola, l'icona viene descritta da Florenskij come una “finestra” che, garantendo la nostra percezione della luce, è quella stessa luce:

non “somiglia” alla luce, non si lega in un'associazione soggettiva alla rappresentazione soggettivamente concepibile della luce, ma è la luce stessa, nella sua auto-identità ontologica, è quella luce stessa indivisibile in sé e inseparabile dal sole che brilla nello spazio esterno¹⁹.

L'icona, così concepita, è «il Nome di Dio scritto con i colori, perché cosa è l'immagine di Dio, la Luce spirituale dal sacro sembiante, se non il Nome di Dio tracciato su un santo?»²⁰. Le opere d'arte iconografiche sono, per noi, già di per se stesse la rivelazione

¹⁷ FLORENSKIJ, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, cit., p. 34.

¹⁸ Cf. R. SALIZZONI, *Icone e atmosfere*, in «Lebenswelt» 1 (2014), pp. 264-281.

¹⁹ FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 48.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

dell'immagine di Dio attraverso quella dei Suoi santi e, di conseguenza, l'immagine di Dio stesso. Come nel caso del nome - quindi della parola -, tuttavia, l'icona è identificabile con la realtà in essa rappresentata, ma tale realtà non è riducibile all'icona.

Dal punto di vista metafisico, dunque, parola e icona sono identificabili con le realtà oggettive e trascendenti che esse, attraverso il loro apparato fisico, hanno il compito di rivelare e portare a manifestazione. Per connettere meglio i due livelli che abbiamo preso in considerazione - quello fisico e quello metafisico -, dobbiamo aprirci a questo punto a un terzo, quello ontologico, al quale Florenskij non nega una connotazione teologica²¹. Secondo Florenskij, infatti, parola e icona si costituiscono ontologicamente come *simboli*. Il simbolo è una realtà che è più di se stessa, «che porta con sé fusa l'energia di un'altra realtà attraverso cui gli è dato anche questo altro essere»²². Proprio come simboli, i due elementi di cui ci stiamo occupando, condensano in un sostrato fisico l'energia di una realtà che li trascende e a cui rimandano, rivelandola a chi li utilizza. Essi hanno dunque la funzione ontologica di rendere possibile, per l'uomo, un contatto conoscitivo, di tipo esperienziale, con realtà oggettive che, altrimenti, non potrebbero essere raggiunte da nessuno sforzo umano. Tali realtà oggettive, "ideali" in senso platonico, sono considerate da Florenskij come il fine stesso della conoscenza, intesa come cammino gnoseologico verso la Verità. Un cammino conoscitivo che possa dirsi autentico, quindi, deve essere vissuto come un cammino simbolicamente costituito. In esso, la parola permette di dire l'Ineffabile, l'icona di manifestare l'Invisibile.

2. Linguaggio verbale e linguaggio iconografico

Il valore simbolico della parola e dell'icona consente di includere entrambe all'interno dell'ambito linguistico. Per comprendere appieno tale contestualizzazione, è necessario tener presente la differenza sostanziale tra la concezione contemporanea del linguaggio, soprattutto in ambito occidentale, e quella orientale: nel primo caso, in particolare

²¹ «La lingua, in certa misura, è collocata accanto alla scienza, a metà tra una dimensione spirituale e una materiale, le quali trovano la loro sublimazione in quella teologica; pensiamo soprattutto al rapporto tra visibile e invisibile» (D. FERRARI-BRAVO, *I confini del pensiero linguistico di Florenskij*, cit., p. 18).

²² FLORENSKIJ, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, cit., p. 34.

secondo Ferdinand De Saussure, il linguaggio è un insieme di segni fondamentalmente articolabile secondo la differenza di *langue* e *parole*; nel secondo caso, invece, la sua natura è eminentemente simbolica e, quindi, ontologica. Su questa base, è possibile intendere il linguaggio come «luogo esistenziale del visibile, che apre l'uomo al mondo invisibile, destinandolo all'esperienza inesauribile dell'interpretare, oltre i limiti del soggettivismo»²³. L'uomo, dunque, è da sempre immerso nel linguaggio e da esso trae l'energia necessaria per orientarsi oltre la propria individualità, verso un'alterità. In virtù di tale orizzonte linguistico ontologico, l'uomo riceve la capacità di entrare in relazione con gli altri e con la verità attraverso varie modalità espressive, cioè vari "linguaggi". Le due modalità che analizziamo in questa sede si servono dei due strumenti simbolici che hanno interessato finora la nostra indagine: sulla parola si fonda il linguaggio verbale; sull'icona quello iconografico. Entrambi - e quindi anche ogni altro linguaggio - sono costituiti da "lingue", cioè da particolari mezzi di espressione attraverso i quali uno specifico linguaggio si concretizza in modo da favorire le diversità individuali umane. La concezione saussuriana, che comprende la distinzione tra i concetti di "linguaggio" e "lingua" nell'ambito della linguistica, intende la "lingua" come «la parte sociale del linguaggio, esterna all'individuo»²⁴, quindi «un sistema di cui tutte le parti possono e debbono essere considerate nella loro solidarietà sincronica»²⁵. Il contesto filosofico che l'Autore propone, invece, non accetta di mantenere tale definizione di "lingua" nell'ambito linguistico, bensì richiede la si inserisca in un orizzonte ontologico più ampio: ogni "lingua" è «una delle possibili interpretazioni del mondo, legata a un ben determinato modo di sentire e di comprendere la vita»²⁶.

Ogni particolare linguaggio e, in esso, ogni particolare lingua, dunque, costituiscono il risvolto ontico di quella modalità ontologica che guida l'uomo nel corso della sua ricerca e, dunque, della sua vita. Così, il linguaggio verbale è composto dalle varie lingue attraverso le quali i popoli si esprimono; il linguaggio artistico è composto dai diversi modi di rappresentare la realtà che derivano da una certa epoca o una certa

²³ N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012, p. 283.

²⁴ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 24.

²⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁶ P. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata*, in ID., *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Gangemi Editore, Roma 2003, p. 79.

corrente artistica - è una lingua, ad esempio, la prospettiva - e così via. Affermare la frammentazione della modalità ontologica linguistica in varie direzioni ontiche, tuttavia, non significa, per Florenskij, affermare la frammentazione dell'essere umano: egli, anzi, fa notare la Boneckaja, «ravvisa nell'integrità la caratteristica fondamentale dell'individuo, intendendo il termine non in senso morale, ma come qualità ordinaria di integrità, di non dispersione dell'intelletto [...]. Solo a un siffatto intelletto, integro e puro, si rivela la verità»²⁷. Ogni ontica manifestazione espressiva deriva dalla stessa ontologica dimensione linguistica che l'uomo, in un certo senso heideggerianamente, abita: «Se la produzione di "cose" [vešč'i] e la produzione di "significati" [smysly] non fosse un identico atto, l'attività creativa dello spirito si scomporrebbe in ambiti reciprocamente escludentisi e per giunta l'intelletto stesso si scinderebbe nei suoi principi e verrebbe a cadere l'autoidentità IO = IO quale unità dell'autocoscienza e ciò non significherebbe altro che "follia ontologica", "geenna", "inferi" e, in ultima analisi, porterebbe alle antinomie kantiane»²⁸. A partire da tali precisazioni, possiamo analizzare alcuni aspetti del linguaggio verbale, «strumento di oggettivazione del nostro mondo soggettivo»²⁹, cioè di quella modalità espressiva umana che si serve della parola e che si caratterizza come condizione di possibilità per un parlante di farsi comprendere dal suo interlocutore.

L'analisi che l'Autore compie inizia, com'è tipico del metodo florenskijano, da un'antinomia che, per prima, fu riconosciuta da Wilhelm von Humboldt: la lingua - e, quindi, il linguaggio verbale - è sia *attività* - in russo *dežatel'nost'* - sia *prodotto finito* - in russo *veščnost'*; tale contrapposizione si traduce nell'antinomia tra *enérgeia* ed *érgon*. In quanto *enérgeia*, la lingua è qualcosa di vivo, che scorre, si muove e offre all'uomo la possibilità di costituirsi come suo creatore, «divinamente libero nella sua creazione linguistica, completamente definito dalla sua vita spirituale *dal di dentro*»³⁰; allo stesso tempo, tuttavia, in quanto *érgon*, la lingua è qualcosa di monumentale, per cui le parole sono fornite all'individuo, il quale può usufruirne come qualcosa di pronto e assoluto, senza potersi costituire come creatore di esse ma,

²⁷ BONECKAJA, *Un salto di qualità nella filosofia del linguaggio russa*, cit., p. 279.

²⁸ GEJ, *La parola e l'immagine nella concezione di P. A. Florenskij*, cit., p. 310.

²⁹ P. FLORENSKIJ, *Le antinomie del linguaggio*, in ID., *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a cura di E. Treu, tr. it. di M. C. Pesenti - E. Treu, Guerini e Associati, Milano 2013, p. 71.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

anzi, dovendo sottostare necessariamente ai dettami che la lingua gli impone. Tesi - lingua intesa come *enérgeia* - e antitesi - lingua intesa come *érgon* - vanno mantenute se si vuole comprendere appieno il valore e il significato della lingua che, a causa di ciò, dev'essere considerata non come qualcosa da "inventare" ma come un elemento già costituito entro un orizzonte ontologico, di cui l'uomo può servirsi. Sulla base, dunque, dell'antinomia proposta da Humboldt, possiamo concludere, con le parole di Florenskij, che «la lingua si pone di fronte allo spirito come un tutt'uno già pronto, che si può immediatamente abbracciare con lo sguardo, benché, nello stesso tempo, solo di attimo in attimo essa sia creata dallo spirito ed esista solo in quanto e allorquando viene creata»³¹.

Il linguaggio verbale, dunque, presentandosi da una parte come l'ambiente in cui noi ci muoviamo, dall'altra come la nostra stessa intimità, ci mette in comunione con gli altri e con la verità che, per Florenskij, è oggettiva e ulteriore. Grazie alla concatenazione dialogica di dire e ascoltare la parola, infatti, nel mondo accade uno dei possibili contatti esperienziali con la verità, la quale si presenta al modo di un'*intuizione-discorso*, esperibile immediatamente nell'esistenza in quanto intuizione e conoscibile in quanto discorso:

La Verità è un'intuizione dimostrabile, ovvero è discorsiva. Per essere dimostrabile (discorsiva), l'intuizione non deve essere cieca, ottusamente limitata, ma deve aprirsi sull'infinito, deve, per così dire, essere parlante, ragionevole. D'altra parte la *discursio* non deve andare nell'indefinito, deve essere non solo possibile ma reale, attuale³².

Realmente e attualmente, dunque, la verità può essere sperimentata attraverso il linguaggio. Se finora la nostra indagine si è occupata di uno specifico linguaggio, quello verbale, intendiamo ora volgere l'attenzione a quello dell'iconografia, la quale si serve simbolicamente dell'icona. Anche la modalità espressiva iconografica si fonda sull'orizzonte ontologico-linguistico nel quale l'essere umano è immerso. Per questo motivo, così come il linguaggio verbale non può essere costituito arbitrariamente, anche la creazione artistica che dà vita a un'icona non può essere assegnata al caso e all'arbitrio: nessuno può improvvisarsi

³¹ *Ibid.*, p. 73.

³² P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, p. 51.

autentico pittore di icone e nessuna icona può dirsi autenticamente tale se anche solo un passaggio tra quelli che l'hanno creata avviene in modo casuale.

Affinché l'icona raggiunga il proprio scopo evocativo, infatti, essa dev'essere realizzata da un artista che abbia vissuto un'esperienza spirituale con la realtà viva che nell'icona è rappresentata. Ogni icona, dunque, è rivelata; compito del pittore è proprio quello di rendere la tavola che ha di fronte un efficace strumento di evocazione. A tale scopo, il pittore di icone è chiamato, durante il processo creativo, a sottostare a un canone dettato dalla Tradizione. La forma canonica non è una limitazione per l'artista, ma rappresenta, per quest'ultimo, il dono della liberazione della sua energia creativa:

L'artista che immagina per ignoranza di poter creare qualcosa di grande senza la forma canonica è simile a un viandante che, pensando di essere ostacolato dalla durezza del terreno, presume di poter fare più strada stando sospeso in aria piuttosto che camminando sulla terra [...] Il vero artista, invece, non vuole a qualunque costo qualcosa di *suo particolare*, ma il bello, l'oggettivamente bello, cioè la *verità delle cose* incarnata artisticamente, e non si occupa affatto del problema meschino, che tocca il suo amor proprio, di essere il primo o il centesimo a parlare della verità³³.

Rispettare il canone significa creare un legame con l'umanità che, attraverso il vaglio di un concilio di popoli e generazioni, ha fissato in quelle norme il proprio raggiungimento della verità³⁴. Valentini, a questo proposito, fa notare che nella concezione florenskijana

non può esservi autentico simbolismo senza un'obbedienza a un canone, elemento che esercita sull'arte e sull'artista una funzione purificatrice, creativa e liberante. Non si tratta tanto di adeguamento a un canone esteriore, dogmaticamente chiuso entro schemi formali, diventando in tal senso un rischio effettivo della creatività dell'artista; né si deve vedere in queste norme della coscienza ecclesiastica una sorta di sottomissione conservatrice della Chiesa, come a volte superficialmente è stato visto da storici profani e teologi positivisti. Qui è in gioco nientemeno che la

³³ FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., pp. 62-63.

³⁴ Cf. A. OPPO, *La verità contro l'arte. Per una comprensione filosofica dell'icona russa*, in «Theologica & Historica», Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna 23 (2014), pp. 131-160.

comprensione profonda del rapporto che unisce inscindibilmente verità, vita individuale e storia universale dell'umanità³⁵.

Non solo, dunque, la Chiesa impone agli artisti il canone per la pittura delle icone, ma si può osservare come, spesso, essi sentano il bisogno di basare la propria arte su delle norme tutt'altro che limitanti, ma che, anzi, permettono al pittore di liberare la vera essenza della realtà che viene rappresentata: osservando due icone con lo stesso tema e lo stesso calco, si noterà che esse non sono affatto identiche tra loro e le somiglianze mettono in evidenza ancora meglio il fatto che ognuna di loro derivi da un adattamento individuale della norma generale. Le icone realizzate in conformità al canone che la tradizione ha dettato sono gli elementi simbolici che permettono un certo tipo di contatto ontologico con la verità, cioè un contatto visivo o, meglio, contemplativo.

Poiché coloro che pregano - scrive Florenskij - hanno vista spirituale debole, la Chiesa, prendendosene cura, deve sopperire alla loro fiacchezza spirituale, evidenziare queste visioni celesti, chiare, nitide e luminose, fissarle materialmente e unirne i contorni col colore. [...] l'iconostasi indica ai fedeli semi-ciechi i misteri dell'altare, apre loro, zoppi e storpi, le porte di quel mondo reso inaccessibile dalla loro tipica inerzia, e grida del Regno Celeste nelle loro orecchie sorde, perché non sentono i discorsi sui misteri pronunciati con voce normale³⁶.

Il linguaggio iconografico, quindi, permette alla Chiesa di comunicare efficacemente ai fedeli la verità con cui Essa entra in comunione e con cui entra in comunione anche lo stesso artista di icone.

Così come il linguaggio verbale conduce una rivelazione per chi parla e per chi ascolta, anche quello iconografico rivela una realtà oggettiva e ulteriore sia a chi si serve di esso per comunicare, sia a chi vi entra in rapporto in qualità di interlocutore. La rivelazione che rende possibile è di tipo simbolico, evocativo ed escatologico³⁷. L'icona è infatti un simbolo evocativo e, in quanto tale, condensa in un unico elemento realtà fenomenica e realtà noumenica, «custodisce la pienezza della realtà, contiene in sé la base spirituale e la materia concreta-

³⁵ VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore*, cit., p. 246.

³⁶ FLORENSKIJ, *Iconostasi*, cit., p. 46.

³⁷ Cf. M. GUERRISI, *Caleidoscopi e conchiglie. Introduzione alla simbolica di Pavel A. Florenskij*, Franco Angeli, Milano 2017.

corporale»³⁸. Il senso della rivelazione che si dischiude grazie all'icona è da concepirsi in una dimensione escatologica: il momento in cui l'uomo potrà partecipare della gloria e della luce di Dio coincide con quello della distruzione automatica di tutta l'iconostasi materiale e, insieme a questa, anche della soppressione del mondo visibile e persino della fede e della speranza stesse. In quel momento, sarà dato spazio esclusivamente alla contemplazione, alla carità e alla gloria di Dio nella loro purezza.

Nel tempo terreno che anticipa quello eterno, linguaggio verbale e linguaggio iconografico sono due della modalità attraverso le quali l'uomo, essere costitutivamente comunicativo, può esprimersi. Entrambi, com'è emerso dall'analisi che abbiamo condotto, non possono che presentarsi, nel finito, in maniera antinomica: da una parte, si conformano a un orizzonte ontologico che delinea un canone di utilizzo degli strumenti di cui si servono, per evitare un approccio "eretico" alla verità e alla conoscenza; dall'altra, si manifestano attraverso varie modalità ontiche, grazie alle quali vengono garantite e favorite le differenze individuali.

3. L'ermeneutica della "soglia"

Il contatto simbolico tra il mondo finito e quello infinito è in senso forte un contatto di tipo ermeneutico, in quanto proprio grazie ai simboli, l'uomo trova la possibilità di orientarsi verso il senso e di evitare che il processo gnoseologico rimanga nell'insignificanza.

Esiste un "luogo" nel quale avviene tale incontro ermeneutico, secondo l'Autore: esso non è materialmente definito da limiti spaziotemporali, ma concepito a livello ontologico come la "soglia" tra i due mondi, il confine tra ciò che è esperibile sensibilmente e ciò che non è sperimentabile se non simbolicamente. Il mondo ulteriore che si spalanca al di là di quello finito, infatti, è invisibile e inconoscibile per la ragione umana se quest'ultima non apre il proprio sguardo attraverso un "rinnovamento". La "ragione rinnovata" che Florenskij riconosce come requisito per una sana ermeneutica nasce dal rifiuto della legge d'identità intesa come regola che governa un raziocinio represso. Se si legge il

³⁸ P. FLORENSKIJ, *Empiria ed empirismo*, in ID., *Il Cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, a cura di N. Valentini - L. Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, nota 44, p. 108.

mondo finito con gli schemi di un giudizio raziocinante, trascurando il fatto che la ragione umana è capace di uno sguardo ben più profondo, per l'Autore non si coglie la *coincidentia oppositorum* che trascende ogni antinomia del finito. Se si sottostà alla legge d'identità, infatti, si scorgono *opposita* inconciliabili tra loro e l'unico modello filosofico che si possa istituire è una "ermeneutica della finitudine", sanamente umile all'apparenza ma che, di fatto, umilia in modo malvagio la realtà all'interno di uno spazio conoscitivo claustrofobico. La ragione florenskijanamente intesa, invece, non è mai svincolata da una concezione integrale dell'essere umano: ogni atto conoscitivo è esperienza concreta che coinvolge la persona nella sua interezza, è contatto sinestetico tra il soggetto e il senso autentico che egli scopre incarnato nell'oggetto, è relazione tra un Io e un Tu che, amandosi, si conoscono e conoscono.

La vita - scrive a tal proposito Vincenzo Rizzo - non può essere anestetizzata o ridotta secondo uno schema logico, poiché si afferma nonostante i tentativi di censura. Essendo tutta, in ogni momento, sconvolge le difese fatte attraverso barriere intellettuali e domanda, con la sua totalità e la sua forza misteriosa, una ragione diversa, non impigliata in definizioni razionalistiche. La ragione che richiede deve essere della stessa natura, della stessa pienezza; deve essere insomma una ragione vivente, in grado di accogliere tutta la vita³⁹.

La filosofia di Florenskij, così, come egli stesso afferma, si costituisce quindi come una "metafisica concreta", unico orizzonte entro il quale gli elementi che abbiamo analizzato - parola e icona - acquistano significato in quanto simboli. A tal proposito, Valentini riscontra nella valorizzazione florenskijana - e, più in generale, ortodossa - del simbolo, il riconoscimento di quel

tipo *incarnato* di realtà fisico-spirituale in cui è espressa distintamente l'antinomicità dell'essere, l'unità e la distinzione tra fenomeno e noumeno, tra visibile e invisibile, tra conscio e inconscio, razionale e mistico. L'approccio scientifico-filosofico al problema del simbolo, la sua interpretazione sempre saldamente ancorata alla realtà, conferisce al simbolismo ortodosso russo un particolare carattere "realistico"⁴⁰.

³⁹ V. RIZZO, *Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij*, Jaca Book, Milano 2012, p. 219.

⁴⁰ VALENTINI, *Volti dell'anima russa*, cit., p. 105.

Il simbolo, dunque, ha la capacità di unire, mettere in contatto le due sfere che costituiscono la differenza ontologica, pur mantenendo e, anzi, garantendo tale differenza. Esso è unione concreta, in una stessa realtà, di ciò che, di quella realtà, rappresenta da una parte la materia, dall'altra il significato. «Per questo - scrive Tagliagambe - è il "luogo" del rivelarsi di ciò che viene simboleggiato, è in qualche modo parte dell'alterità e dell'ulteriorità alle quali rinvia»⁴¹.

Alla soglia tra fenomenico e noumenico, tra finito e infinito, quindi, avviene, tramite il simbolo, un contatto ontologico. Tale soglia è ciò che Florenskij, nell'opera *La filosofia del culto*, definisce il "culto". «Celebrare un culto - scrive Valentini - significa abitare un confine, partecipando con timore e tremore alla rivelazione del mondo "superiore" mediante quello "inferiore"»⁴². La celebrazione del culto avviene attraverso i riti e i sacramenti, con i quali la vita viene santificata «così che tale sua santificazione abbia i propri gradi, le proprie stratificazioni, i propri anelli concentrici, i propri livelli di trasfigurabilità di ciò che è in ciò che è celeste»⁴³. Nel contesto di una vita santificata si realizza una dimensione ermeneutica che orienta l'uomo in un cammino di vita concreto, etico in radice e gnoseologico in senso autentico. L'uomo florenskijano, dunque, è "homo liturgicus" e, in quanto tale, è capace di cogliere nella realtà che lo circonda gli elementi simbolici nei quali si incarna il senso di quella ulteriore. Il riconoscimento, da parte dell'uomo, della propria essenza liturgica e la santificazione della realtà che egli opera in virtù di tale essenza, aprono l'uomo stesso all'orizzonte ermeneutico, coinvolgendo tutto il suo organismo che, ricettivamente, sperimenta il contatto col senso e, attivamente, può scegliere di intraprendere, a partire da quel contatto, il cammino gnoseologico verso la Verità⁴⁴.

In opposizione all'ermeneutica della "finitudine", che trova in Kant il massimo sostenitore, Florenskij elabora quella che potremmo definire un'ermeneutica della "soglia", per la quale oltre ai limiti finiti del raziocinio non c'è l'impossibilità della scienza e, quindi, della conoscenza, bensì, al contrario, c'è proprio il "luogo" dove la conoscenza può dirsi autentica. Abbattere i limiti entro i quali Kant aveva sacrificato

⁴¹ S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, Bompiani, Milano 2006, p. 116.

⁴² N. VALENTINI, *Introduzione*, in P. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2016, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁴ Cf. GUERRISI, *Caleidoscopi e conchiglie*, cit.

la capacità conoscitiva umana è ciò che Florenskij, prendendo come modello anti-kantiano il sistema platonico, auspica per un pensiero filosofico che intenda rispettare le piene potenzialità della ragione umana. Riconoscere che la conoscenza autentica abita la “soglia” tra mondo terreno e mondo celeste significa, per l’Autore, rispettare il culto, santificare la realtà senza retrocedere di fronte alla sfida del mistero che spalanca, pur celandolo, l’infinito.

All’idealismo trascendentale di Kant, Florenskij oppone un idealismo concreto, una *filosofia del culto* che dal culto non può prescindere, neanche se il suo scopo fosse quello di negarlo. Come fa notare la Boneckaja, per l’Autore

il mondo è infinitamente profondo, tanto profondo che le radici dell’essere sfiorano la sfera del trascendente, dell’increato (la dottrina della Sofia). [...] La conoscenza appartiene per eccellenza alla filosofia e, più precisamente, alla filosofia di “stampo platonico” definita da Florenskij dialettica⁴⁵.

Polemicamente, infatti, Florenskij scrive che «il disegno filosofico di Kant», ovvero la negazione di quello di Platone, non è altro che la *negazione del culto*»⁴⁶ e, a partire da tale consapevolezza, mostra come sia la filosofia stessa

*a definirsi in generale nel suo rapporto con il culto, a derivare da esso e a fare di esso l’oggetto del suo sforzo di comprensione [...]. Per sua natura la filosofia altro non è che la comprensione e la presa di coscienza di un mondo spirituale, alto, celeste, trascendente. Noi però conosciamo questo mondo solo come culto, come incarnazione del mondo di lassù nei nostri simboli concreti. Ecco perché la filosofia è IDEALISMO, inteso però non come un occuparsi di idee, ma come contemplazione concreta ed esperienza delle realtà spirituali, ovverosia del culto*⁴⁷.

Conclusioni: accogliere oggi l’invito di Florenskij

Declinare la metafisica in senso concreto, elaborando una filosofia che sia prima di tutto chiamata a un’esperienza responsabile e condivisa,

⁴⁵ BONECKAJA, *Un salto di qualità nella filosofia del linguaggio russa*, cit., p. 276.

⁴⁶ FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit., pp. 173-174.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 177-178.

verso la conoscenza autentica, è la sfida che Florenskij propone alla ragione. In tale contesto, la parola e l'icona vanno riconosciuti come strumenti che guidano la ricerca gnoseologica: essi sono punti nei quali l'atto ascetico di innalzamento della ragione verso il mondo invisibile e quello kenotico di discesa della Verità verso il mondo sensibile si incontrano, alla soglia tra i due mondi, dove l'uomo, essere liturgico, può sperimentare ermeneuticamente il contatto ontologico con le realtà oggettive. È così che, per l'Autore, sotto la luce della Grazia e dell'Amore divini che donano all'uomo gli strumenti simbolici, l'Ineffabile diventa esprimibile, l'invisibile diventa visibile e la conoscenza diventa un cammino mistico dell'Io verso la Verità.

Affermare che la dimensione linguistica umana poggi su un fondamento teologico e che comprendere ermeneuticamente la realtà equivalga a santificare quest'ultima celebrando un culto, sembrerebbe voler negare alla riflessione filosofica la sua naturale vocazione all'universalità e alla razionalità. Tuttavia, siamo convinti che l'invito di Florenskij a cogliere nel fenomeno il punto di accesso privilegiato per raggiungere esperienzialmente il noumeno potrebbe offrire al contesto scientifico e a quello culturale spunti originali e interessanti per approcciarsi alla ricerca con una rinnovata autenticità e per scongiurare cadute nel nichilismo⁴⁸. La scienza stessa, infatti, secondo l'Autore - il quale, è importante ricordarlo, ha una formazione scientifica e proprio per i suoi studi da scienziato venne sfruttato, fino al momento della sua morte, durante il periodo di prigionia nel gulag -, può rispondere alla

necessità di uscire dal piano dei concetti per entrare nella sfera *dell'esperienza viva*. L'intuizione intellettuale - continua, poi - è quell'ultimo anello che conclude tutta la catena delle deduzioni. *Senza* di essa ci aggiriamo nella cerchia dei *postulati* e dei *presupposti* del sapere attendibile, i quali sono ineluttabili ma inaccettabili, e tutta la catena gettata verso il cielo resta sospesa per aria se non si aggancia "lassù", e quindi dovrà, con un sinistro tonfo, ricadere sulle nostre teste⁴⁹.

⁴⁸ C. ESPOSITO, *La questione aperta del nichilismo. Da Nietzsche a Heidegger (e oltre)*, in AA.VV., *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea. Cinque lezioni*, a cura di M. Ferrari e G. P. Terravecchia, Itaca, Roma 2014, pp. 9-37.

⁴⁹ FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 72.

Oltre a quello della ricerca scientifica, un secondo ambito che potrebbe trarre giovamento dallo studio di un autore così completo e profondo come Florenskij è quello della comunicazione.

Nel nostro tempo, che vede le relazioni crescere sempre più in uno spazio intersoggettivo virtuale⁵⁰, la riflessione florenskijana è quanto mai un punto di vista originale per evitare che dell'essere umano si trascuri la natura comunicativa e linguistica. Trascurando quest'ultima, infatti, si giunge a negare che anche nel contesto comunicativo virtuale valga la stessa chiamata etica che vale in quello "attuale", contestualizzato entro dei limiti spazio-temporali in cui i soggetti si fanno materialmente presenti gli uni per gli altri e si comprendono vicendevolmente.

Attraverso l'invito di Florenskij, possiamo riconoscere nel linguaggio l'originaria dimensione ontologica che ospita l'uomo, offrendogli occasioni di apertura all'alterità e, di conseguenza, di avvicinamento alla verità. «Insomma - scrive la Ferrari-Bravo -, la lingua è la vera e unica possibilità di vivere, di esistere»⁵¹.

Proprio per questo, sia che ci si muova in un contesto etico attuale, sia che si interagisca con gli altri in modo virtuale, non si è mai autorizzati a trascurare il fatto che l'essere umano, per propria natura, è un essere il cui destino etico-gnoseologico è costitutivamente ancorato a una radice linguistica. Tale consapevolezza deve condurre ogni individuo, che linguisticamente - attualmente o virtualmente - si ponga in relazione con gli altri, a riconoscere in ogni parola pronunciata o scritta un atto moralmente determinato e gnoseologicamente orientato.

FRANCESCA PETETTA
via Padre Matteo Ricci, 23
62100 - Macerata
petetta.francesca@gmail.com

Abstract

Nella riflessione filosofica di Pavel Florenskij, parola e icona sono due strumenti simbolici attraverso i quali l'uomo può sperimentare il

⁵⁰ Come riconosce Pierre Lévy (cf. P. LEVY, *Il virtuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997), nella filosofia scolastica, "virtualis" significa "potenziale". Tale dimensione non si oppone a quella del "reale", ma ne è, appunto, un potenziamento.

⁵¹ D. FERRARI-BRAVO, *Nota introduttiva*, in ID., *La parola nella cultura russa tra '800 e '900*, cit., p. XXIV.

contatto con la verità che in essi si incarna. In quanto simboli, sono dotati, al pari di un organismo, di un sostrato fisico che rimanda ed evoca un'energia spirituale portatrice di rivelazione. Della parola si serve il linguaggio verbale; dell'icona quello iconografico. Entrambi aiutano l'uomo a compiere il suo cammino gnoseologico verso la verità, offrendogli il modo di uscire dal proprio isolamento egoistico e di accogliere l'alterità. La capacità umana di aprirsi simbolicamente all'altro e alla conoscenza deriva dal fatto che egli è immerso, ontologicamente, in una dimensione linguistica originaria, dalla quale, seguendo l'insegnamento di Florenskij, nessuna riflessione - scientifica, gnoseologica, etica - può prescindere.

In Pavel Florenskij's philosophical reflection, word and icon are symbolic instruments through which man can experience the contact with the truth incarnated in them. As symbols, they feature a physical substratum - similarly to organisms - which refers to a spiritual energy that carries a revelation. Word is used by verbal language; icon is used by iconographic language. Both of them help man take his gnoseological path towards truth, giving him the possibility to come out of his egoistic isolation and embrace otherness. Human capacity of symbolically opening up to others and knowledge derives from the fact that man is ontologically immersed in an original linguistic dimension. Following Florenskij's teaching, no scientific, gnoseological or ethical consideration can prescind from this original linguistic horizon.

Parole chiave

Parola, icona, simbolo, linguaggio, verità, contatto ontologico, cammino gnoseologico, ermeneutica.

Keywords

Word, icon, symbol, language, truth, ontological contact, gnosiological path, hermeneutics.



READER-RESPONSE CRITICISM: UNA RISPOSTA A MC 14,51-52

Christian Sabbatini*

Introduzione

Il XX secolo è stato lo scenario di una profonda evoluzione delle metodologie esegetiche e il Vangelo di Marco può essere considerato una vera e propria cartina al tornasole di questo processo¹. Il primo stadio fu quello dell'indagine storico-critica: dalla metà del XIX secolo, l'ipotesi della priorità marciana iniziò a diffondersi fra gli studiosi del problema sinottico e l'interesse per il secondo Vangelo crebbe a dismisura². Questa generosa attenzione non corrispose però ad un'eguale valutazione: la Form Criticism, enfatizzando la ricerca dello stadio orale della tradizione, aveva finito per considerare Mc come un'accozzaglia eterogenea di fonti mal disposte³. In quest'ottica, gli Evangelisti furono considerati dei meri compositori di materiale preesistente che al massimo si limitavano a connettere⁴.

In reazione a questa concezione riduttiva, comparve attorno al 1950 la Redaction Criticism che, separando la redazione degli Autori dalle

* Ricercatore e collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano, licenziando al Pontificio Istituto Biblico di Roma.

¹ Cf. C. W. SKINNER., *The Study of Character(s) in the Gospel of Mark: A Survey of Research from Wrede to the Performance Critics (1901 to 2014)*, in AA.VV., *Character studies and the Gospel of Mark* (a cura di C. W. Skinner - M. R. Hauge), Bloomsbury, New York 2014 (Library of New Testament Studies 483), pp. 3-22. La panoramica che segue ha un valore esemplificativo: è finalizzata alla contestualizzazione della Reader-Response Criticism (da qui in avanti abbreviata come R-RC) e perciò non intende essere esaustiva.

² Cf. *ibid.*, p. 3; cf. M.-É. BOISMARD, *Two-Source Hypothesis in Anchor Bible Dictionary*, VI, New York 1992, pp. 679-682; cf. B. H. STREETER, *The Four Gospel. A study of origins treating the manuscript tradition, sources, authorship, & dates*, Macmillan, London 1924, pp.157-169; cf. R. M. FOWLER., *Let the reader understand: reader-response criticism and the Gospel of Mark*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2001 seconda edizione, pp. 55s. Riguardo alle motivazioni che hanno condotto ad un oblio di Mc cf. sotto nota 65.

³ Cf. SKINNER., *The Study of Character(s)*, cit., p. 8.

⁴ Cf. STREETER., *The Four Gospel*, cit., pp. 155-157; cf. R. H. STEIN., *What is Redaktionsgeschichte?*, in «Journal of Biblical Literature» 88 (1969), pp. 45-48.

fonti che avevano a disposizione, mirava ad individuare il loro contributo specifico in termini di progetto letterario e teologico⁵. Tuttavia, se poté facilmente emergere la fisionomia lucana e matteana dall'analisi del loro utilizzo del materiale marciano, la stessa cosa non fu possibile per il secondo Vangelo: la distinzione in Mc tra redazione e tradizione, ovvero tra il contributo dell'Evangelista e le fonti utilizzate, è relegata alla sfera dell'ipotetico⁶. Il malcontento sorto fra gli studiosi a causa dell'impossibilità di giungere ad un consenso sulla composizione di Mc, condusse ad accantonare la prospettiva diacronica in favore di quella sincronica. Iniziò così ad affermarsi, a partire dalla metà degli anni '70, la Narrative Criticism, un nuovo metodo che ebbe un'enorme fortuna negli studi biblici⁷. L'interesse si spostò sul testo in sé stesso, concepito come unità letteraria e teologica, evitando ogni sorta di speculazione sulla sua incerta formazione.

1. Il Vangelo di Mc alla luce della R-RC

Nel contesto delineato sopra, si collocano la R-RC e la Performance Criticism, due approcci sorti recentemente a partire dagli sviluppi degli studi narrativi e retorici⁸. La R-RC cerca di superare il limite intrinseco alla Narrative Criticism: quest'ultima rischia di assolutizzare il testo in sé stesso e di non tener adeguatamente conto del fatto che esso è indirizzato ad un lettore/uditore che nell'esperienza dinamica della lettura o dell'ascolto ne determina il significato⁹. La Performance Criticism è connessa alla R-RC e in un certo senso ne rappresenta il presupposto. Se è l'uditore a determinare attivamente il significato di un testo, senza limitarsi a riceverlo passivamente, diventano rilevanti delle dinamiche spesso sottovalutate dall'odierna cultura

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 53-56.

⁶ Cf. SKINNER, *The Study of Character(s)*, cit., pp. 18 e 21s.

⁷ Cf. E. S. MALBON, *Narrative Criticism. How Does the Story Mean?*, in AA.VV., *Mark & method: new approaches in biblical studies* (a cura di J. C. ANDERSON - S. D. MOORE), Fortress Press, Minneapolis (MN) 2008 seconda edizione, pp. 29-32.

⁸ Cf. SKINNER, *The Study of Character(s)*, cit., pp. 30-32; cf. R. M. FOWLER, *Reader-Response Criticism. Figuring Mark's Reader*, in AA.VV., *Mark & method: new approaches in biblical studies* (a cura di J. C. Anderson - S. D. Moore), Fortress Press, Minneapolis (MN) 2008 seconda edizione, pp. 60-65.

⁹ Cf. MALBON, *Narrative Criticism*, cit., pp. 41s.

occidentale profondamente legata allo scritto: la mimica, la postura, l'espressività ed il tono utilizzati da colui che proclama¹⁰. La R-RC e la Performance Criticism possono facilmente svincolarsi dall'accusa di non essere degli approcci rilevanti in quanto sorti nel post-moderno: è un anacronismo pensare che gli scritti biblici fossero rivolti a dei lettori individuali, la cultura antica era profondamente legata all'oralità e alle sue dinamiche. Il Vangelo di Mc è quello che appare più profondamente connesso all'oralità e diventa perciò discriminante notare la retorica della sua composizione¹¹. La Form Criticism paradossalmente, pur essendo finalizzata a rintracciare lo stadio orale della tradizione nei testi evangelici, non considerò le dinamiche orali che ruotano attorno al testo finale e le sue finalità retoriche. Mc non è stato scritto in primo luogo con l'intento di trasmettere delle informazioni sul Gesù storico o sul Cristianesimo delle origini, ma è stato scritto con la finalità di plasmare un uditorio, un lettore implicito che l'Evangelista pensava come destinatario. Il secondo Vangelo non ha perciò in prima istanza una funzione informativo-referenziale, ma retorico-pragmatica, non contiene cioè dei contenuti da assimilare, ma è stato composto per forgiare il suo lettore/uditore, per trasformarlo durante l'esperienza del testo¹². Un esempio eloquente di quanto affermato viene dall'espedito dei racconti in due tempi, tipici della retorica narrativa di Mc¹³. Ove l'analisi storico-critica si limita a registrare la presenza di racconti doppi e ad ipotizzare una duplice tradizione a monte dell'episodio, la R-RC cerca invece di cogliere la finalità performativa della retorica del testo, parlando di progressione in due tempi¹⁴. Notiamo questa strategia retorica in Mc

¹⁰ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 48-52; cf. D. M. RHOADS - J. DEWEY - D. MICHIE, *Mark as story: an introduction to the narrative of a Gospel*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2012 terza edizione riveduta, pp. XI-XII.

¹¹ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 57s.

¹² Cf. M. A. TOLBERT, *How the Gospel of Mark Builds Characters*, in «Interpretation» 47 (1993), pp. 348s.

¹³ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 140-147; cf. MALBON, *Narrative Criticism*, cit., pp. 39-42; RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as story*, cit., pp. 49-51.

¹⁴ Lungi dal ritenere la prospettiva sincronica migliore di quella diacronica, è necessario evitare riduzionismi ed indebite semplificazioni: esse rappresentano i due polmoni dell'esegesi che progredisce attraverso entrambe. È vero che la R-RC nasce in un contesto di contrapposizione, se non di polemica, ai metodi diacronici, ma assolutizzare una prospettiva a discapito di tutte le altre sarebbe certamente riduttivo. La comparsa di nuovi approcci al testo biblico è senza dubbio un motivo di arricchimento: è bene

nella coppia dei racconti di azioni prodigiose sulle acque (4,35-41; 6,45-52) e in quella del nutrimento della folla (6,30-44; 8,1-10)¹⁵. In 4,35-41, in cui Gesù placa la tempesta, il lettore/uditore potrebbe già rimanere perplesso per la reazione dei discepoli. Nonostante la grandezza del prodigio a cui hanno assistito, la radicalità delle loro domande tradisce una completa ignoranza dell'identità di Gesù: eppure nei primi quattro capitoli il narratore aveva già fornito del materiale sufficiente per consentire un riconoscimento più adeguato di Colui che stavano seguendo¹⁶. L'espedito retorico che il narratore impiega in questo brano è quello del «punto di vista¹⁷»: già in questo primo racconto di prodigio sull'acqua, il narratore ha iniziato a separare il punto di vista dei discepoli da quello dell'uditore/lettore. Nel secondo racconto, Mc 6,45-52, la retorica narrativa si amplifica: fin dall'inizio, l'uditore/lettore viene reso partecipe del punto di vista di Gesù ed assiste in prima persona alle sue azioni, a differenza dei discepoli che sono stati costretti ad allontanarsi. Bisogna notare a questo riguardo, che non è solamente Gesù a costringere i discepoli ad allontanarsi, al di là della distinzione fra tradizione e redazione, se del materiale risalga cioè al Gesù storico o sia una creazione dell'Evangelista, di fatto è il narratore a scegliere questa espressione, che altrimenti avrebbe potuto omettere¹⁸. L'effetto retorico ottenuto in 6,45-52 è notevole: in primo luogo, l'uditore/lettore non riesce ad identificarsi con il terrore dei discepoli perché stava condividendo la prospettiva di Gesù, e in secondo luogo, si compie la strategia della progressione in due tempi che conduce ad accrescere esponenzialmente la distanza tra l'uditore/lettore ed i discepoli. Essendo

ricordare la sapienza dell'esegesi medievale che ammetteva una legittima pluralità dei sensi della Scrittura. Cf. SKINNER., *The Study of Character(s)*, cit., p. 18.

¹⁵ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 66-73 e 172.

¹⁶ L'esperienza di Mc a cui la R-RC fa riferimento è sempre quella della proclamazione/lettura unitaria del Vangelo, dall'inizio alla fine. È evidente che Mc sia stato scritto e pensato per questo utilizzo: la fruizione liturgica del Vangelo, essendo frammentaria, non permette di cogliere le dinamiche retoriche che l'Autore ha inserito nel testo. Cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE., *Mark as story*, cit., pp. 3s e 60s.

¹⁷ FOWLER., *Let the reader understand*, cit., p. 66.

¹⁸ Assumendo la priorità marciana, non potrà mai essere raggiunta una certezza apodittica sulla natura del materiale del secondo Vangelo (salvo la scoperta di nuovi documenti), ma è ragionevole pensare che Mc abbia agito come successivamente operarono Mt e Lc avendo a disposizione il suo scritto: ovvero scegliendo del materiale ed omettendone altro. Cf. *ibid.*, pp. 64-66; cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as story*, cit., pp. 39-44.

già avvenuto nel capitolo quarto un primo prodigio ambientato nell'acqua, i discepoli avrebbero potuto e dovuto reagire diversamente, mentre invece la loro incomprendione continua a rimanere tale: al contrario, l'uditore/lettore non può non ricordare l'episodio del capitolo quarto e quindi distaccarsi sempre più dall'indurimento dei discepoli. Inoltre, è interessante notare che in 6,52 il narratore apporta un commento esplicito all'episodio: oltre a legare il racconto alla vicenda dei pani, introducendo la connessione con un'altra coppia, rafforza la sua autorevolezza nei confronti dell'uditore/lettore spiegando l'accaduto e sottolineando ancora l'incapacità dei discepoli¹⁹.

La coppia di racconti sull'acqua appena esaminata è solo un esempio della retorica narrativa onnipresente in Mc: la progressione in due tempi è anche più evidente ed efficace nelle coppie più simili. Non a caso il narratore ha collocato il primo racconto dei pani immediatamente prima del secondo racconto sull'acqua che al suo termine lo richiama. Se i prodigi avvenuti nell'acqua erano diversi, prima la tempesta sedata e poi l'attraversamento a piedi delle acque, i racconti delle folle saziare con pani e pesci, nel capitolo sesto e nell'ottavo, sono molto più simili. In questo modo, il contrasto tra la prima e discutibile incomprendione dei discepoli e l'inverosimile ostinazione della seconda, diventa ancora più acuto.

Due concetti importanti da introdurre per comprendere ancora più in profondità quanto detto finora sono quelli di racconto e discorso²⁰. Il racconto è la narrazione degli avvenimenti, la storia, mentre il discorso è la costruzione retorica che soggiace alla composizione del racconto, esso tradisce l'intenzione, esplicita o meno, dell'Autore²¹. Il discorso e il racconto sono inscindibilmente connessi, ma la vera anima della narrazione è il discorso poiché guida ed orienta la narrazione degli avvenimenti. Il Vangelo di Marco è un esempio magistrale di come l'incomprendione del discorso retorico abbia condotto al fraintendimento

¹⁹Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 68s. e 94; riguardo invece alle risonanze veterotestamentarie del brano cf. MALBON., *Narrative Criticism*, cit., p. 48.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 32.

²¹ Il termine italiano 'storia' come sinonimo di racconto è legittimo, ma ambiguo: è importante chiarire la differenza tra storia come racconto, come in questo caso, e storia come cronaca storica. I termini inglesi "Story" e "Discourse" sono inequivocabili perché la lingua inglese distingue tra "story" ed "history", in italiano è opportuno ricordare che l'analisi narrativa fa di solito riferimento alla 'story', la storia come racconto e non ad "history", la storia come avvenimenti storici.

dell'unità letteraria del racconto²². Colpisce leggere che Bultmann nel 1921 scriveva: «Marco non riesce a padroneggiare sufficientemente il suo materiale da essere capace di avventurarsi in una costruzione sistematica»²³. L'Esegeta tedesco applica rigorosamente la Form Criticism, alla cui lente le ripetizioni di Mc sono dei segni inequivocabili di tradizioni duplici e delle scarse capacità letterarie dell'Evangelista. In realtà, alla luce dei concetti di racconto e discorso, è evidente come i racconti doppi di Mc assolvano a delle precise finalità retoriche²⁴. Le ripetizioni in Mc sono tutt'altro che disposte casualmente: se i racconti sulle acque erano connessi con quelli sui pani, la stessa cosa si verifica per le guarigioni. In 7,31-37 il sordomuto viene sanato con due tocchi, proprio come il cieco in 8, 22-26, che a sua volta è un racconto in diade con l'altra guarigione del cieco in 10,46-52²⁵. La ripetizione in Mc è sempre al servizio del discorso retorico e genera un'altra importante caratteristica della sua retorica narrativa, ovvero l'ironia²⁶. Quando quest'ultima è espressa direttamente da un personaggio del racconto si parla di ironia verbale, mentre, quando l'ironia è dovuta ad una tensione generata dalla narrazione ma non espressa direttamente da un personaggio, si definisce drammatica²⁷. Considerando le ripetizioni e i racconti doppi prima esaminati alla luce del discorso, emergono nitidamente le strategie retoriche utilizzate dal narratore. Gesù ha potuto guarire un sordomuto e un cieco attraverso due tocchi, ma non è riuscito a guarire l'incomprensione dei discepoli con due prodigi sull'acqua, due moltiplicazioni dei pani e due ciechi sanati²⁸. Coloro che non lo conoscono e lo incontrano riescono a recuperare la vista e l'udito mediante la fede, mentre proprio i discepoli che gli sono più vicini non

²² Gli esempi sono innumerevoli e verranno sviluppati in seguito più esaurientemente. Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 47-58.

²³ R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, Blackwell, Oxford 1972, p. 350. Opera citata in SKINNER., *The Study of Character(s)*, cit., p. 8.

²⁴ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., p. 171.

²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 144s.

²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 167-175; cf. D. M. RHOADS - J. DEWEY - D. MICHI., *Mark as story*, cit., pp. 59s; cf. FOWLER, *Reader-Response Criticism*, cit., p. 76.

²⁷ Cf. *ivi*.

²⁸ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 146s; cf. E. S. MALBON, *The Major Importance of the Minor Characters in Mark*, in AA.VV., *The New Literary Criticism and the New Testament* (a cura di E. V. MCKNIGHT - E. S. MALBON) Sheffield, Academic Press 1994 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 9), pp. 66 e 73-75.

riescono a comprenderlo: «*Avete occhi e non vedete, avete orecchi e non udite? E non vi ricordate, quando ho spezzato i cinque pani per i cinquemila*» (Mc 8,18-19a)²⁹. L'ironia drammatica utilizzata dal narratore diventa evidente in tutto il suo contrasto e in tutta la sua tensione: al contrario, fermandosi alla lettura delle singole pericopi, la retorica del discorso non sarebbe mai stata così evidente.

Una valutazione conclusiva della prima metà del Vangelo di Mc alla luce delle strategie retoriche individuate mediante la R-RC permette di constatare che l'intenzione del narratore è quella di «sacrificare i discepoli³⁰» per ottenere una vicinanza sempre maggiore dell'uditore/lettore a Gesù³¹. L'utilizzo di espedienti come il punto di vista, che permetteva l'accesso a delle conoscenze degli eventi narrati superiori a quelle dei discepoli, o le ripetizioni, erano finalizzati a distaccare chi fa esperienza del testo rispetto ai personaggi più vicini a Gesù. La parabola del seminatore del capitolo quarto è esemplificativa a riguardo. In essa, ogni tipo di terreno rappresenta una categoria di attori nella narrazione, i dodici discepoli sono il terreno sassoso³².

Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; e subito(εὐθύς) germogliò perché il terreno non era profondo, ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò [...]. Quelli seminati sul terreno sassoso sono coloro che, quando ascoltano la Parola, subito(εὐθύς) l'accolgono con gioia, ma non hanno radice in se stessi, sono incostanti e quindi, al sopraggiungere di qualche tribolazione o persecuzione a causa della Parola, subito (εὐθύς) vengono meno (Mc 4,5-6.16-17).

L'utilizzo frequente dell'avverbio εὐθύς (subito, immediatamente) in relazione ai dodici permette di identificarli con questo tipo di terreno. L'immediatezza della loro risposta alla chiamata è pari alla velocità nel fraintendere Gesù e nell'abbandonarlo: come lasciano il padre nel capitolo primo per seguirlo (ἀφέντες), così tutti i discepoli abbandonano Gesù in 14,50 (ἀφέντες) per darsi alla fuga³³. Sostenere quindi che l'entusiasmo iniziale dei discepoli e la loro incostanza siano elementi

²⁹ Salvo diverse indicazioni, la traduzione utilizzata è la CEI 2008.

³⁰ FOWLER, *Let the reader understand*, cit., p. 80.

³¹ Cf. *ibid.*, pp.70-73 e 77-80.

³² Cf. TOLBERT, *How the Gospel of Mark Builds Characters*, cit., pp. 352-354.

³³ Cf. *ivi*.

della storia finalizzati a facilitare la dinamica dell'identificazione dell'uditore/lettore con loro, è vero solo in parte: è valido solo ad una lettura parziale o frammentaria del testo³⁴. Se invece si considera Mc dall'inizio alla fine, nella sua interezza, come veniva proclamato, le cose cambiano. Già dall'inizio del Vangelo 1,1-3, si nota come il lettore/uditore parta avvantaggiato nella comprensione della figura di Gesù rispetto a qualsiasi personaggio del testo: nessuno assiste all'annuncio della profezia se non il lettore/ascoltatore, lo stesso che è chiamato all'azione e a dare una risposta positiva ove i discepoli falliranno.

2. R-RC e i personaggi minori di Marco

Prima di esaminare la funzione retorica dei personaggi del Vangelo di Marco e il ruolo fondamentale svolto dalle figure minori, è necessario comprendere le differenze tra la caratterizzazione odierna dei personaggi e quella antica³⁵. Se l'interesse della narrativa post-romantica è quello di favorire una identificazione del lettore con i personaggi del racconto, nell'antichità mancava questa sensibilità. I personaggi della narrativa antica non godono di una sussistenza autonoma e sono privi di quella profonda introspezione psicologica introdotta nelle figure della modernità. Anche la distinzione contemporanea fra personaggi piatti e a tutto tondo si rivela inefficace perché anacronistica³⁶. La caratterizzazione antica dei personaggi non mirava a contrapporre figure complesse a mere comparse stereotipe, ma procedeva per «particolarizzazione dell'universale o individuazione del generale³⁷». Le figure venivano generalmente tipizzate, perciò prevalevano quelle

³⁴ Cf. MALBON., *Narrative Criticism*, cit., p. 36; cf. TOLBERT., *How the Gospel of Mark Builds Characters*, cit., p. 349.

³⁵ Cf. M. R. HAUGE., *The Creation of Person in Ancient Narrative and the Gospel of Mark*, in AA.VV., *Character studies and the Gospel of Mark* (a cura di C. W. SKINNER - M. R. HAUGE), Bloomsbury, New York 2014 (Library of New Testament Studies 483), pp. 61s; cf. TOLBERT., *How the Gospel of Mark Builds Characters*, cit., pp. 347-349; cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE., *Mark as story*, cit., pp. 100-102.

³⁶ Cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., pp. 59. 81s; cf. MALBON, *Narrative Criticism*, cit., p. 35; cf. TOLBERT, *How the Gospel of Mark Builds Characters*, cit., p. 357.

³⁷ *Ibid.*, p. 348.

statiche, coerenti nello sviluppo della narrazione³⁸. Bisogna però precisare che i personaggi delineati da Mc sono tendenzialmente più imprevedibili rispetto alla media della letteratura greco-romana coeva: l'Evangelista è stato influenzato dalla letteratura ebraica del primo testamento, ove le caratterizzazioni sono in genere più vivide e i personaggi più dinamici³⁹. In ogni caso, se si considera la tessitura retorica di Mc, il vero dinamismo è sempre rivolto all'uditore/lettore affinché compia la sua scelta. Ogni scritto dell'antichità infatti, e Mc non fa eccezione, aveva una forte connotazione retorica: la letteratura era cioè finalizzata a determinare un cambiamento nell'uditore/lettore. La finalità del linguaggio era pragmatica: la retorica cercava di persuadere a compiere un'azione piuttosto che un'altra, non aveva l'accezione negativa odierna che la assimila al sofisma. Quindi, piuttosto che entità autonome, bisogna comprendere i personaggi di Mc come totalmente subordinati all'intreccio del racconto⁴⁰. Il Vangelo di Marco si rivela colmo di conflitti, per cui, fare un'analisi dei personaggi di Mc, equivale ad approfondire i conflitti che si sviluppano nel corso della narrazione. Gli attori della storia sono integralmente elaborati in funzione dello sviluppo dell'intreccio, che è segnato dal susseguirsi dei contrasti⁴¹. I conflitti in Mc scaturiscono dall'opposizione di due concezioni antitetiche del reale, quella secondo Dio e quella secondo gli uomini⁴². In primo piano si colloca la signoria di Dio annunciata da Gesù agli inizi del Vangelo: essa comporta la fede, il servizio e il farsi ultimi. Voler dominare sugli altri, diventare grandi e salvare la propria vita, è invece il programma dell'esistenza secondo gli uomini, il cui compendio è la paura, in opposizione alla fede. Lo scenario dipinto da Mc ed abitato dai suoi personaggi è tutt'altro che positivo: i disvalori del mondo imperversano ed anche la natura appare corrotta⁴³. La signoria di Dio, proposta ed esemplificata da Gesù, si propone come alternativa radicale e liberante ad una condizione chiusa ed opprimente. I personaggi di Mc

³⁸ I discepoli, ad esempio, solo apparentemente sono dinamici: essi vengono già stigmatizzati nella parabola del capitolo quarto, il loro fallimento è preannunciato.

³⁹ Cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE., *Mark as story*, cit., pp. 101s.

⁴⁰ Cf. MALBON., *The Major Importance*, cit., p. 61.

⁴¹ Cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE., *Mark as story*, cit., p. 99.

⁴² Sarebbe erroneo dedurre un dualismo ontologico da questa contrapposizione: l'unico tipo di dualismo possibile sarebbe al massimo quello morale-assiologico. Cf. *ibid.*, p. 102.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 136.

incarnano l'uno o l'altro sistema di valori: Le autorità cercano di salvare la propria esistenza servendo sé stesse; Gesù, insieme ai personaggi minori, vive secondo la signoria di Dio⁴⁴; mentre i discepoli, oscillano fra le due realtà, fra la paura e la fede, ma si rivelano fallimentari: la prima e l'ultima parola per loro sarà quella dell'incomprensione e della paura (4,10; 16,8)⁴⁵. L'orientamento esistenziale e valoriale conduce quindi a discernere in Mc, accanto a Gesù, tre gruppi di personaggi in cui possono essere collocate tutte le figure che compaiono nel racconto: le autorità (romane o giudee), i discepoli, e i personaggi minori⁴⁶.

La R-RC permette di comprendere la grande importanza dei cosiddetti personaggi minori: è emblematico il titolo dello studio di E. S. Malbon, *The Major Importance of the Minor Characters in Mark*. Se in passato la Redaction Criticism tendeva a non occuparsi dei personaggi minori perché li considerava parte della tradizione e non della redazione, l'attenzione sorta per il discorso retorico del racconto ha favorito la loro analisi⁴⁷. La studiosa coglie il segno sottolineando che l'unica ragione valida per identificare i personaggi minori di Mc come tali è in riferimento alla frequenza della loro comparsa nella narrazione⁴⁸. Certamente non possono essere definiti inferiori per il loro apporto allo

⁴⁴ Non tutti i personaggi minori rivestono un ruolo positivo, il discorso di Mc è più complesso: le donne apparentemente sembrano supplire alla defezione dei dodici, ma anche loro infine (16,8) saranno sopraffatte dalla paura. In ogni caso, Erodiade rappresenta un'eccezione per i personaggi minori femminili, così come l'uomo ricco del capitolo dieci rappresenta un'eccezione per i maschili. Cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., p. 59.

⁴⁵ Per comprendere la struttura narrativa e retorica di Mc è necessario fermarsi alla finale breve, originaria, di 16,8: la finale lunga nasce da un'incomprensione del discorso retorico ed è incentrata al solo livello del racconto. Successivamente trattando di 14,51s sarà affrontato questo tema in modo più analitico, intanto è importante sottolineare che concordano nel sancire la precedenza e l'originalità della finale breve sia ragioni storico-critiche (critica testuale) che narrative; cf. *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28th Revised Edition*, (a cura di. H. STRUTWOLF), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012, pp. 174-176.

⁴⁶ Non si tratta di una distinzione arbitraria perché, seppur diversa, ogni figura appartenente ad un gruppo condivide con le altre figure dell'insieme le stesse caratteristiche fondamentali. I personaggi minori vengono considerati come gruppo solamente per le caratteristiche simili che condividono, mentre individualmente non sono connessi nel racconto. Cf. DRHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as story*, cit., pp. 99 e 130; cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., p. 70.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 59.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 60.

sviluppo del racconto. Essi rivestono un ruolo fondamentale che viene già delineato nel capitolo quarto del Vangelo: «*Altre parti caddero sul terreno buono e diedero frutto: spuntarono, crebbero e resero il trenta, il sessanta, il cento per uno [...]. Sono coloro che ascoltano la Parola, l'accolgono e portano frutto*» (4,8.20b).

I personaggi minori riescono ove i discepoli falliscono: sono disponibili ad accogliere la signoria di Dio. La retorica del discorso quindi, utilizza i personaggi minori per enfatizzare il contrasto con i discepoli, generando dell'ironia drammatica. Coloro che Gesù chiama «*affinché fossero con lui*»⁴⁹ (Mc 3,14) e che il narratore elenca per nome, tradiscono il mandato, mentre i non chiamati, e a volte anonimi, si comportano da discepoli fedeli⁵⁰. Generalizzando, è possibile schematizzare la funzione dei personaggi minori nelle tre sezioni di Mc⁵¹. Nella prima, da 1,1 a 8,21, le figure minori invocano la guarigione e questo espediente permette di presentare l'autorità e la potenza di Gesù. Nella seconda, da 8,22 a 10,52, tre esempi positivi (i due ciechi e il padre dell'epilettico) ed uno negativo (l'uomo ricco), chiariscono la natura della sequela. Infine, nella sezione finale da 11,1 a 16,8, quasi tutti i personaggi minori vengono nominati e quasi tutti sono figure positive che, a differenza dei discepoli, incarnano il servizio e l'offerta della vita⁵².

In conclusione, la R-RC individua due ragioni principali per le quali il ruolo dei personaggi minori in Mc non deve essere sottovalutato⁵³.

In primo luogo, i personaggi minori completano l'arco retorico che serve all'uditore/lettore per orientarsi e rispondere all'appello del racconto. Le figure minori non sono un mero contrappunto a quelle maggiori: senza di esse la melodia di Mc sarebbe completamente diversa. Se generalmente le autorità nel Vangelo si oppongono alla novità della signoria di Dio, e i discepoli si rivelano inaffidabili e fallimentari, i veri modelli da emulare sono i personaggi minori⁵⁴. La R-RC sottolinea come la retorica narrativa di Mc si rivolge sempre all'uditore/lettore, colui che

⁴⁹ «ἵνα ὄσιν μετ' αὐτοῦ». Traduzione mia.

⁵⁰ Cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as story*, cit., p. 103; cf. sotto Giuseppe di Arimatea.

⁵¹ Cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., p. 69.

⁵² Cf. *ivi*.

⁵³ Cf. *ibid.*, pp. 61-84.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 71.

dopo aver fatto esperienza del racconto, dovrà decidere quale orientamento dare alla propria esistenza. La risposta favorevole data dai personaggi minori alla persona di Gesù, permette all'uditore/lettore di avere un modello positivo e di identificarsi con queste figure esemplari. Per questo motivo i personaggi minori sono inseriti ad hoc nella narrazione: la generosità della povera vedova in contrasto con l'avidità degli scribi; la fede limpida dei ciechi in opposizione alla cecità dei discepoli; l'intelligenza e l'accoglienza della siro-fenicia pagana in antitesi all'ottusità e al rifiuto di Israele; la confessione finale del centurione davanti alla croce, contrapposta a quella di Pietro rimasta a metà Vangelo, lontana dal Golgota. Oltre a fungere da modelli esemplari, i personaggi minori rappresentano anche le eccezioni che, senza stravolgere l'andamento regolare della narrazione, rendono il racconto più dinamico, evitando il fissismo stereotipo che condurrebbe a stigmatizzare delle categorie di persone⁵⁵: Giàiro, lo scriba saggio e Giuseppe di Arimatea dimostrano che non tutte le autorità religiose di Israele sono lontane da Dio; Giuda evidenzia che i nemici di Gesù sono anche fra i dodici, e non solo all'esterno; l'uomo ricco, il giovane che corre via nudo e le donne che tradiscono il mandato finale di 16,8, spezzano la banale identificazione del personaggio minore con la figura esemplare.

In secondo luogo, i personaggi minori possono essere considerati la «punteggiatura narrativa⁵⁶» del Vangelo di Marco. Significa che alla luce di un ascolto orale, la funzione delle brevi apparizioni delle figure minori, è anche quella di orientare la lettura, e quindi la comprensione, del testo⁵⁷. Alcuni personaggi minori racchiudono a mo' di parentesi delle unità narrative, altri servono da due punti per canalizzare l'uditore/lettore verso ciò che segue, altri ancora, sembrano essere dei punti esclamativi nel momento in cui conducono la narrazione ad un *climax*⁵⁸.

⁵⁵ Cf. *ivi*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 72.

⁵⁷ L'idea della funzione di punteggiatura narrativa per i personaggi minori, è un'ottima intuizione, non solo perché, come sottolineato dalla R-RC, il Vangelo era principalmente destinato alla proclamazione e non alla lettura individuale, ma anche perché l'espedito editoriale della punteggiatura grafica è un'innovazione molto più recente della redazione dei Vangeli: anche per il lettore antico il testo sarebbe stato privo di segni di interpunzione.

⁵⁸ Cf. *ivi*.

Risulta chiaro che, se l'approfondimento svolto ha messo in luce l'importanza dei personaggi minori, è l'uditore/lettore ad essere però «il più importante personaggio di tutti»⁵⁹ perché la retorica del discorso è pensata proprio per favorire il suo assenso e i personaggi minori sono plasmati in vista di lui.

3. R-RC e Mc 14,51-52

Dopo aver presentato la caratterizzazione dei personaggi e le peculiarità di quelli minori, diventa possibile attraverso la R-RC comprendere una delle più oscure figure di Mc: il giovane che corre via nudo dopo l'arresto di Gesù al Getsèmani, in 14,51-52. Questa misteriosa apparizione è stata da sempre un rompicapo per gli studiosi e ha condotto alle interpretazioni più disparate e fantasiose⁶⁰. Il giovane è stato identificato con molti personaggi: un discepolo; un semplice curioso destato dal sonno per via del rumore e vestitosi in fretta; l'Evangelista stesso; il discepolo amato di Gv; Gesù stesso; Lazzaro; un omosessuale che aveva un appuntamento con Gesù; Giacomo il fratello di Gesù; una figura simbolica; il catecumeno che si prepara al battesimo. Bisogna innanzitutto constatare che, se sono comparse interpretazioni così numerose e divergenti, è a causa dell'ambiguità del testo stesso⁶¹. Il contesto è quello del tradimento e dell'arresto, tutti abbandonano Gesù e fuggono: la narrazione è carica di tensione drammatica. Senza che l'uditore/lettore possa aspettarselo, viene subito introdotta una figura enigmatica lasciata nel vago, «un certo giovane»⁶², che non può essere certo ignorata, perché il testo, prima in modo prolettico, poi esplicitamente, fa riferimento alla sua nudità⁶³. I personaggi minori di Mc sono molteplici, molti di loro sono anonimi ma, se Mc 14,51-52 non

⁵⁹ Ivi, p. 84.

⁶⁰ Cf. R. E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, I, Doubleday, New York 1994, pp. 294-304; cf. R. BAUCKHAM., *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006, pp. 183-201.

⁶¹ Cf. FOWLER, *Reader-Response Criticism*, cit., pp. 70-74.

⁶² «νεανίσκος τις». Traduzione mia.

⁶³ «καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ (prolessi) καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλῶν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν»; «Un ragazzo, però, lo seguiva, avvolto solo di un panno di lino sul corpo nudo (prolessi). Tentarono di afferrarlo; ma egli, lasciato cadere il panno di lino, se ne fuggì via nudo» (IEP 1995).

fosse stato così bizzarro, non sarebbero sorte tutte le interpretazioni elencate prima: la vedova povera, o l'uomo ricco non hanno destato lo stesso interesse. In realtà, i tentativi di identificazione riportati sopra, rappresentano una reazione normalissima all'esperienza che l'uditore/lettore fa di Mc. Il Vangelo si presenta pieno di vuoti narrativi da colmare, di lacune da riempire: questa ambiguità è intrinseca al testo stesso e sarebbe molto riduttivo ascriverla all'incapacità editoriale dell'Autore. La R-RC sottolinea che questa oscurità del testo è intenzionale e corrisponde ad una precisa strategia retorica: l'intero Vangelo rappresenta una vera e propria sfida per l'uditore/lettore che è chiamato a colmare le lacune per ottenere il significato⁶⁴. Mc, a differenza degli altri sinottici, non teme di essere frainteso, il suo stile e la sua grammatica sono sicuramente inferiori a quelli di Mt e Lc, ma è notevole in quanto alla retorica e alla tensione narrativa. Non è un caso se il secondo Vangelo cadde praticamente in oblio per lungo tempo prima di essere rivalutato dall'indagine storico-critica come più antico e quindi più vicino al Gesù storico⁶⁵. Se si mette tra parentesi lo scritto di Vittorino di Antiochia del tardo V secolo, che è solo una mera catena di citazioni, il primo commentario a Marco risale al VII secolo, in quanto è discutibile la sua attribuzione a Girolamo⁶⁶. La prima reazione ed opposizione a Mc venne dagli altri due sinottici che raccolsero la sfida lanciata dal testo: in Mt e Lc le oscurità di Mc sono illuminate, i vuoti narrativi riempiti, i passi ambigui omessi⁶⁷. L'operazione degli Evangelisti è stata così efficace che il rischio ad oggi è quello di non riuscire a percepire il carattere dirompente di Mc, il suo discorso retorico, proprio perché si è abituati a leggerlo attraverso la lente chiarificante di Mt e Lc⁶⁸. Gli esempi di questi interventi sono molti, alcuni si limitano ad essere delle esplicitazioni come: Mc 1,14 / Mt 4,12 in cui viene stabilita una connessione causale fra l'arresto del Battista e l'arrivo di Gesù in Galilea,

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 71.

⁶⁵ Cf. SKINNER, *The Study of Character(s)*, cit., p. 3s.

⁶⁶ Cf. *ivi*.

⁶⁷ Cf. FOWLER, "Reader-Response Criticism", cit., pp. 70-74 e 83-91; cf. ID., *Let the reader understand*, cit., p. 46. Mt 26,68 / Mc 14,65 è una delle pochissime eccezioni ove avviene il contrario: in questo caso è Mt a complicare Mc perché omette che il volto di Gesù era stato bendato, ma riporta l'invito a profetizzare producendo un controsenso, ma questo passo è evidentemente un errore editoriale, una svista isolata, e non è paragonabile alla strategia retorica diffusa di Mc.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, pp. 62 e 243-254; cf. FOWLER, *Reader-Response Criticism*, cit., pp. 83-91. Oppure si colmano le lacune di Mc con Gv.

assente in Mc; Mc 3,35-4,1 / Mt 13,1 in cui è reso esplicito il passaggio di Gesù dall'abitazione al mare⁶⁹. In altri casi notiamo delle vere e proprie omissioni o aggiunte: la dura incomprendimento di Gesù da parte dei suoi familiari è omessa (3,20-21), mentre la parte mancante sull'infanzia è aggiunta⁷⁰; il giovane che corre via nudo è eliminato e l'altro giovane di 16,5 è presentato come angelo per evitare fraintendimenti; il vangelo di Mc termina con le donne ammutolite dal terrore, in Mt la gioia supera la paura ed esse corrono ad annunciare⁷¹; Mc 16,1 / Mt 28,1 in Mc tre donne si recano al sepolcro, una di queste è Maria madre di Giacomo, in Mt è omessa: leggendo Mc 6,3; 15,40.47 sembrerebbe essere la stessa Maria madre di Gesù che il narratore non identifica più come tale per indicare che i rapporti di Gesù con la sua famiglia erano ancora spezzati⁷²; Mc è vulnerabile a qualsiasi accusa di mistificazione o di trafugamento del cadavere di Gesù, Mt corre ai ripari con l'inserimento delle guardie e della corruzione dei soldati; in Mc, a differenza di Mt e Lc, non c'è nessun incontro con il Risorto, la sua resurrezione è annunciata dal giovane, ma nessuno ne fa esperienza all'interno del racconto.

Questi esempi sono da inquadrare nel contesto della lettura unitaria del Vangelo di Marco, considerandoli isolatamente si mistificherebbe l'intenzione dell'Autore. Come già anticipato a più riprese, per comprendere Mc bisogna entrare nella logica del suo discorso retorico. Il secondo Vangelo, ad esempio, non riporta la testimonianza dell'incontro

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 71.

⁷⁰ Cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., p. 79. L'autrice riduce notevolmente la portata delle affermazioni del testo: è un chiaro esempio di come la lettura di Mc viene compresa a partire dagli altri sinottici e da Gv. Cf. Nota seguente.

⁷¹ Cf. FOWLER, *Reader-Response Criticism*, cit., p. 87. Cf. E. S. MALBON., *Disciples/Crowds/Whatever: Markan Characters and Readers*, in «Novum Testamentum» 28 (1986), p. 118. L'Autrice mostra di non cogliere la portata della finale di Mc alla luce della retorica narrativa dell'intero Vangelo. È chiaro che storicamente l'annuncio sia in qualche modo stato dato e che le donne non rimasero per sempre in silenzio, ma è importante notare che la finale di Mc è intenzionalmente oscura ed incerta: se l'Autore fosse stato preoccupato di un eventuale fraintendimento, avrebbe scelto un altro finale. Ancora una volta, Mc si rivolge all'uditore/lettore, sacrifica la completezza della storia per la retorica del discorso. L'effetto ottenuto è notevole, l'uditore/lettore è sfidato e messo alla prova, dovrà decidere se comportarsi come i discepoli e le donne, rimanendo schiacciato dalla paura, oppure se aprirsi alla fede, seguendo il coraggio e l'intraprendenza dei personaggi minori. Cf. R. M. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 249s.

⁷² Cf. *ibid.*, pp. 244s. Cf. FOWLER, *Reader-Response Criticism*, cit., p. 85s.

con il Risorto perché questo incontro spetta alla decisione dell'uditore/lettore: il finale è drammatico e ricco di tensione perché la decisione che prenderà l'uditore/lettore sarà di fondamentale importanza. Al contrario, Mt e Lc-At saranno mossi da altre esigenze teologiche ed ecclesiali, il loro Vangelo è senza dubbio molto più informativo-referenziale che retorico-pragmatico come Mc.

Per afferrare il senso del giovane che corre via nudo in 14,51-52 bisogna quindi procedere ad una lettura integrale di Mc, senza limitarsi ad isolare i versetti in questione e a speculare astrattamente. Il termine *νεανίσκος* ricorre sola un'altra volta in Mc, precisamente in 16,5. Al di là del singolo vocabolo, è il contesto che fa la differenza: in 14,51-52 per due volte si fa riferimento alla nudità del personaggio, mentre in 16,5 il giovane è vestito di bianco, non un colore qualsiasi visto che l'unico altro bianco in Mc è riservato alle vesti di Gesù nella trasfigurazione, nello stesso contesto di ierofania e con la stessa identica forma per indicare lo stupore di coloro che assistono (*ἐξεθαμβήθησαν*) che non ricorre altrove in Mc. Inoltre, la scena di 14,51-52 colpisce per la sua dinamicità: la fuga di tutti, il verbo di movimento che qualifica il rapporto tra Gesù e il giovane, la scena di lotta in cui cercano di afferrarlo, il vestito che cade, la fuga finale. Al contrario, in 16,5 il giovane è profondamente statico, il movimento e la concitazione appartengono alle donne che lo vedono, lui rimane seduto per tutta la durata dell'episodio. Il suo discorso è dinamico, ma si riferisce alle donne o a Gesù, non a sé stesso. I legami tessuti dal narratore tra i due giovani sono troppo stringenti per essere ignorati, ma allo stesso tempo sarebbe un controsenso affermare che si tratti della stessa persona⁷³. Il testo indica evidentemente un legame, ma non va oltre il contrasto tra le due figure, volerli identificare sarebbe una forzatura. Naturalmente, il personaggio minore del giovane, come d'altronde tutti gli altri, è stato inserito da Mc per uno scopo preciso che il testo nella sua unità permette di cogliere.

In 14,49, Gesù fa riferimento al compimento delle Scritture ed immediatamente viene abbandonato da tutti e poi anche dal giovane: riecheggia il passo di Am 2,16 *«Il più coraggioso fra i prodi fuggirà nudo in quel giorno!»*. Sembrerebbe che le Scritture evocate da Gesù abbiano subito iniziato a compiersi, in fondo i termini nudo e la fuga

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 87; cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., p. 60; cf. BROWN, *The Death of the Messiah*, cit., pp. 303s; cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 245s.

ricorrono insieme solo in Am 2,16 sia nel TM che nella LXX, quindi è probabile che l'uditore/lettore implicito che l'Autore aveva in mente, avrebbe pensato alla profezia di Amos. Al livello della retorica del discorso, l'adempimento delle Scritture non fa che aumentare la credibilità di Gesù e quindi del narratore di fronte a chi fa esperienza del testo. Inoltre, in 14,51-52 è possibile scorgere una profonda ironia drammatica che riveste la scena a più livelli. I discepoli all'inizio del Vangelo avevano abbandonato tutto per seguire Gesù, ora invece sono loro ad averlo abbandonato⁷⁴. Inoltre, Pietro stesso aveva affermato con soddisfazione: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito» (10,28). Il giovane di 14, 51-52 invece, «ha letteralmente lasciato tutte le cose per fuggire da Gesù⁷⁵».

Per cogliere il livello ulteriore di ironia drammatica bisogna concentrarsi su un altro personaggio minore di Mc, Giuseppe di Arimatea⁷⁶. Mt neutralizzerà le affermazioni di Mc sostenendo che Giuseppe di Arimatea era un discepolo di Gesù (27,57), ma in Mc, Giuseppe di Arimatea è descritto in modo simile allo scriba saggio (12,34): uno «che aspettava anch'egli il regno di Dio» (15,43), definizione che sarebbe stata ottima per un pio fariseo⁷⁷. L'ironia generata dal testo è notevole: il lenzuolo di lino lasciato cadere dal giovane in 14,52 (σινδών) ricorre solo un'altra volta all'interno di Mc e cioè quando è acquistato da Giuseppe di Arimatea per Gesù. Trattandosi di un lenzuolo di lino era ovviamente un indumento costoso⁷⁸. La deposizione/sepoltura del cadavere era considerata per gli ebrei un dovere così sacro, da dover essere eseguita anche per gli stessi nemici: Mc stesso sottolinea che i discepoli del Battista si preoccuparono di compiere questo gesto (6,29)⁷⁹. Al contrario, è degno di nota che né i discepoli, né i familiari di Gesù compiono questo atto doveroso: in Mc 16,3 (altro passo omissso da Mt) le donne si chiedono angosciate: «Chi ci farà rotolare via la pietra dall'ingresso del sepolcro?», nonostante il

⁷⁴ Cf. nota 33.

⁷⁵ BROWN, *The Death of the Messiah*, cit., p. 303.

⁷⁶ Cf. MALBON, *The Major Importance*, cit., pp. 62, 64, 68 e 71; cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., p. 245; cf. S. E. PORTER, *Joseph of Arimathea*, in *Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, pp. 971s.

⁷⁷ Cf. *ivi*.

⁷⁸ Cf. BROWN, *The Death of the Messiah*, cit., p. 303.

⁷⁹ Cf. PORTER, *Joseph of Arimathea*, cit., pp. 971s; cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., p. 245.

testo stesso avesse detto che Gesù aveva quattro fratelli (6,3) e dodici discepoli uomini⁸⁰. Quindi, il giovane di 14,51-52, che rappresenta l'ultimo dei discepoli, pur di abbandonare in fretta Gesù corre via nudo lasciando a terra un indumento costoso, mentre un estraneo è disposto ad acquistarlo pur di ottemperare ai doveri della sepoltura.

Una posizione invece molto problematica riguardo all'interpretazione di Mc 14,51-52 è quella di R. Bauckham: l'Autore, fraintendendo il genere letterario di Mc, non riesce a cogliere le dinamiche suggerite dall'Evangelista⁸¹. Per Bauckham il racconto di Mc è una cronaca storica dettagliata e verosimile in ogni sua parte: il giovane di 14,51-52 è un testimone oculare degli eventi del Getsèmani che l'Evangelista non nomina per proteggerlo dall'accusa di essersi sottratto all'arresto. La posizione dello studioso è molto improbabile: esemplifica un approccio al testo che ignora completamente l'unità letteraria di Mc e la finalità del suo discorso retorico: per Bauckham o l'episodio è un reale evento storico, oppure è «solo un abbellimento romanzesco del racconto della passione⁸²»; il suo argomento è circolare: il giovane deve essere un testimone oculare perché essendo l'ultimo rimasto dei discepoli, senza di lui non ci sarebbero testimoni oculari per la sua fuga⁸³. Il guadagno della R-RC è di avvicinarsi all'intenzione dell'Evangelista analizzando le strategie retoriche che venivano utilizzate per rendere più persuasiva la proclamazione orale del testo. Senza questa sensibilità, il rischio è di inoltrarsi in riduzionismi, finendo per essere influenzati dall'illusione positivista dei *bruta facta* o scadendo nel mero simbolismo⁸⁴. L'indagine di Bauckham si fonda su dei presupposti anacronistici poiché proietta nel testo la precomprensione moderna che riduce la verità delle Scritture alla veridicità storica, ignorando il genere letterario dei Vangeli in generale e di Mc in particolare⁸⁵. Il Vangelo di Mc non è quello di Mt

⁸⁰ Cf. FOWLER, *Reader-Response Criticism*, cit., p. 86.

⁸¹ Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, cit., pp. 183-201.

⁸² Ivi, p. 197.

⁸³ Cf. *ibid.*, pp. 197-201.

⁸⁴ L'interpretazione del giovane di 14,51-52 come di un catecumeno che sta per essere battezzato o addirittura come una prefigurazione del Risorto che si divincola dalla stretta della morte, non ha assolutamente senso nel contesto di Mc: cf. *ibid.*, p. 197; cf. BROWN, *The Death of the Messiah*, cit., pp. 299-304.

⁸⁵ Lo studio del Vangelo di Gv ha mostrato, ad esempio, che le tre salite di Gesù a Gerusalemme sono più aderenti alla verità storica rispetto che l'unica narrata da Mc: il secondo Evangelista persegue i suoi interessi narrativi e teologici, ignora la riduzione

che, come è stato mostrato sopra, ha preoccupazioni più apologetiche, probabilmente scaturite dal voler limitare le possibilità interpretative del testo ambiguo di Mc.

Conclusione

L'analisi svolta ha mostrato che il giovane che corre nudo è in piena coerenza con il disegno letterario e retorico del secondo Vangelo. Le parole di Gesù in 8,35, «*Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà*» si adattano perfettamente a 14,51-52.

Al di là del fondamento storico o meno dell'episodio, dopo aver descritto la fuga di tutti i discepoli, Mc li esemplifica nel modello dell'anti-discepolo per eccellenza che pur di salvare la propria vita si allontana nudo abbandonando un vestito costoso. Pietro e le donne continueranno a seguire la sorte di Gesù, ma «da lontano» (14,54; 15,40): hanno fallito come discepoli. Il testo di Mc, come già mostrato, presenta l'altro giovane di 16,5 enfatizzando il contrasto fra le due figure. La grande differenza fra i due giovani rappresenta un ulteriore appello alle donne - e ovviamente all'uditore/lettore - affinché abbandonino la paura ed annuncino.

Nonostante le parole del giovane di 16,5 le donne, come i discepoli, fuggono «*piene di spavento e di stupore. E non dissero niente a nessuno, perché erano impaurite*» (16,8). Il finale di Mc rimane aperto ed incompiuto intenzionalmente perché tutto il Vangelo è rivolto all'uditore/lettore: egli ora dovrà scegliere quale esempio seguire se quello della fede, dell'annuncio, o quello della paura⁸⁶.

CHRISTIAN SABBATINI
Via Santa Maria, 87
60013 - Corinaldo (AN)
christiansabbatini89@gmail.com

storica positivista. Cf. Y. SIMOENS, *La réévaluation historique du quatrième évangile*, in «Nouvelle Revue Théologique» 136 (2014), pp. 177-195.

⁸⁶ Cf. FOWLER, *Let the reader understand*, cit., pp. 152-154.

Abstract

In questo articolo viene analizzata la figura del giovane che corre via nudo dal Getsèmani, in Mc 14,51-52, attraverso l'approccio della Reader-Response Criticism. Quest'ultima rappresenta uno sviluppo recente dell'esegesi narrativa del testo biblico. La Reader-Response Criticism evidenzia come il Vangelo di Mc sia interamente permeato da una retorica narrativa rivolta a persuadere l'uditore/lettore. Questo approccio rivela che il testo di Mc ha una finalità retorico-pragmatica piuttosto che informativo-referenziale: la fisionomia del giovane di 14,51-52, come quella degli altri personaggi, è plasmata alla luce delle dinamiche letterarie che strutturano il testo.

This article analyses a character in Mark's Gospel (Mk 14,51-52) through the Reader-Response Criticism approach. The figure taken into consideration is the young man who runs away naked from Gethsemane. The approach used here represents a recent development of the narrative exegesis of biblical texts. Reader-Response Criticism highlights the narrative rhetoric permeating Mark's Gospel built to persuade its hearer/reader. Mark's narrative does not function referentially but in a rhetorical-pragmatical way. The naked man in Mk 14,51-52 must be understood in the light of Mark's rhetorical characterisation and literary dynamics.

Parole chiave

Reader-Response Criticism, Mc 14,51-52, analisi narrativa, personaggi minori, uditore/lettore, retorica.

Keywords

Reader-Response Criticism, Mk 14,51-52 narrative criticism, minor characters, hearer/reader, rhetoric.

SEZIONE “EVENTI”



LA TEOLOGIA: RISORSA PER LA MISSIONE DELLA CHIESA IN ITALIA

✠ Nunzio Galantino*

1. Teologia per una Chiesa chiamata a rinnovarsi

Al n. 15 della Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Papa Francesco, citando la *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II, scrive:

L'attività missionaria "rappresenta, ancor oggi, la massima sfida per la Chiesa". Che cosa succederebbe - si chiede papa Francesco - se prendessimo realmente sul serio queste parole? Semplicemente riconosceremmo che l'azione missionaria è il paradigma di ogni opera della Chiesa.

Un paradigma - quello dell'azione missionaria - che non può rimanere estraneo a una delle opere della Chiesa: la riflessione critica sulla fede, l'esercizio della Teologia. Convinto di questo, introduco la mia riflessione con una domanda: "Quali caratteristiche deve avere la Chiesa se vuol che al suo interno maturi una teologia che ne accompagni seriamente l'azione missionaria?". La riflessione teologica infatti non prescinde dalla Chiesa, dalla sua vita e dalla sua natura. Il luogo della teologia è la Chiesa: da essa nasce il "pensiero della e sulla fede". La Chiesa nella quale ci invita a vivere, e la Chiesa che Papa Francesco ci invita ad essere sempre di più, è una Chiesa chiamata - come da sempre ci è stato insegnato - a rinnovarsi continuamente.

Spero che tutte le comunità - si legge nella Evangelii gaudium al n. 25 - facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno. Ora non ci serve una "semplice amministrazione". Costituiamoci in tutte le regioni della terra in un "stato permanente di missione".

A dispetto di quanto si possa pensare, un'*Ecclesia semper reformanda*, o una Chiesa in "stato permanente di missione" ha bisogno

* Segretario generale della CEI, Vescovo emerito di Cassano all'Jonio.

estremo di riflessione critica sui contenuti della propria fede - questo è la teologia - per evitare che l'invocato rinnovamento si riduca a *maquillage* occasionale e non invece a una seria e continua prassi di avvicinamento all'immagine di Chiesa che Cristo ha voluto.

Il rinnovamento richiesto dall'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* tocca tutti gli aspetti della vita della Chiesa. È un rinnovamento profondo, che non mira a rivedere una singola struttura ecclesiale, ma lo stile con cui si fanno tutte le cose. Quella che ha in mente Francesco, e che descrive nella *Evangelii gaudium*, è una Chiesa missionaria, mai paga nel suo impegno evangelizzatore e sempre capace di uscire da se stessa per andare verso il mondo e le sue periferie, geografiche ed esistenziali. È una Chiesa che vive "in uscita" e che, a partire dall'intento di andare verso tutti gli uomini, e soprattutto verso i più poveri, è impegnata a portare loro il messaggio evangelico. Una Chiesa che ripensa se stessa e gli strumenti che le sono necessari per un compito - quello missionario - che ne definisce l'identità.

Potremmo osservare che la Chiesa è in se stessa missionaria ed è di fatto costituita in modo da essere aperta a tutti e impegnata a portare la parola del Vangelo. Perché dunque questo richiamo di Francesco? Il Papa esorta la Chiesa, che è di per sé e nativamente missionaria e aperta a tutti, a divenirlo realmente e sempre di più. Tante modalità di annuncio, infatti, sono poco efficaci, perché provengono da persone, quali noi siamo talvolta, nelle quali l'impulso missionario si è col tempo affievolito. Viviamo in una società di tradizione cristiana più che millenaria, e potremmo ritenere che, in fondo, il messaggio evangelico già sia stato lanciato e chi lo voleva accogliere già lo abbia fatto. Ci potrebbe sembrare che tutti abbiano, di fatto, l'occasione di far parte della comunità cristiana, se solo volessero, e che il nostro compito sia soprattutto quello di guidarla nel miglior modo e accogliere chi voglia entrarvi.

La prospettiva del Papa è differente! Egli vede la Chiesa non semplicemente come una struttura che deve mantenersi aperta ai nuovi arrivi, ma come un nucleo vivo di persone continuamente rinnovate dallo Spirito di Dio e mandate a predicare, consolare, guarire. Non esiste una Chiesa statica; infatti, nel momento in cui si bloccasse perché soddisfatta dei risultati raggiunti o sfiduciata dall'esito deludente del proprio annuncio, non sarebbe più se stessa. Non sarebbe più la comunità abitata dal Risorto e impegnata con Lui nel salvare tutti gli uomini. Sarebbe piuttosto un'aggregazione umana simile a tante, che si sforza di gestire al meglio la posizione e i risultati che ha conseguito.

Detto questo, è facile capire che solo una riflessione critica - e quindi una teologia - sulla identità della Chiesa, sulla sua vita e sul modo di vivere la sua missione può aiutarla a provare disagio vero per stili di vita poco o addirittura anti evangelici. La mia insistenza sull'importanza della teologia per una Chiesa in uscita e per una riflessione critica sui contenuti della fede non è in contrasto con quanto papa Francesco affermò durante l'omelia pronunciata a Santa Marta il 2 Settembre 2014. «Tante vecchiette - disse - parlano di Dio meglio di tanti teologi».

La teologia della quale parlo e che ritengo necessaria per accompagnare la vitalità apostolica e il rinnovamento che Papa Francesco domanda alla Chiesa è una teologia consapevole che la sua attività nasce e si sviluppa nella Chiesa, chiamata a generare ed educare a una fede adulta e pensata. Una teologia della quale, oggi più che mai, si ha bisogno è quella che si esprime come pensiero sulla fede, sostenuta dalla "vita spirituale". A questo proposito, le istituzioni accademiche o sono in funzione della vita della Chiesa e della società oppure diventano autoreferenziali e incorrono nei rischi di intellettualismo e di razionalismo che il Papa cerca di evitare e dai quali cerca di metterci in guardia. L'elogio della vecchietta capace di parlare di Dio meglio del teologo non è quindi elogio dell'ignoranza. Non è un liquidare ogni forma di pensiero rigoroso sulla fede. Quell'elogio - che d'altra parte riprende un'espressione usata da Tommaso d'Aquino in un Quaresimale napoletano del 1273 - intende mettere in guardia da una teologia e quindi da una scienza che non diventa "sapiente". Della stessa sapienza che aveva fatto scrivere a Seneca: «*Maximum hoc est officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique par sibi idem quesit*»¹.

La «sapienza non solo cerca la verità, ma la rende operativa», aveva scritto, da parte sua Antonio Rosmini. Nella teologia del prete di Rovereto, l'alternativa non si pone tra una teologia scientifica e una teologia sapienziale. Se un'alternativa esiste, essa va ricercata tra una "pura scienza speculativa ed astratta" e "una scienza vitale e pratica".

Preoccupato della scarsa considerazione in cui era tenuta ai suoi tempi la scienza teologica, in una lettera a Mons. Luigi Moreno, vescovo a Ivrea, il 27.01.1851, Rosmini auspica

¹ «Questo è il compito principale della saggezza, e anche l'indizio più certo: che le azioni concordino con i discorsi, così che l'uomo sia sempre uguale e identico a se stesso» (L. A. SENECA, *Lettera a Lucilio*).

che gli studi teologici riprendano l'antico vigore per tutto, e non solo l'antico vigore, ma quel nuovo [vigore] che è domandato dai tempi; in modo che la teologia torni così rispettabile agli occhi della presente società da poter influire su di essa [...]. Penso che per riuscire a un così utile e necessario intento - continua Rosmini -, il mezzo principale e immediato sarebbe quello di procurarsi degli uomini dotti e saggi dovunque si trovino.

2. La Teologia: dal modello “vitruviano” all’ “Uomo della Sindone”

Sulla base di queste prime considerazioni, teniamo per fermo che l'oggetto della Teologia è Dio; il Dio che con la sua vicinanza, in Cristo, «ricompone - come afferma Francesco - la nostra umanità, anche quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato».

Oggetto della Teologia è il Dio di Gesù che ci chiama a definire continuamente e a vivere un nuovo umanesimo - l'umanesimo cristiano - invitandoci a fare nostre le sue logiche e il suo stile. Un nuovo umanesimo che - per dirla col titolo di un bel testo di Christoph Theobald (*Il cristianesimo come stile*) - è nello stile di Dio, che è “un Dio per l'uomo”. In nome di questo Dio, il Dio di Gesù il Cristo, laddove la contemporaneità sembra sfuggire a un impegno di sintesi, la fede cristiana si getta nella mischia, spendendosi per una globalità non livellante, superando barriere e cercando di incontrare quelle “periferie” dell'umano che proprio una certa modernità ha messo al bando.

La riflessione critica sulla fede, e quindi la teologia, in questo campo ha un compito importante: aiuta a non investire tempo e risorse alla cieca. Aiuta a farlo piuttosto con il preciso intento di ricomporre in armonia, senza schiacciarle, tutte le differenze. Se c'è una sfida coraggiosa, alternativa, di segno diverso e quasi eversivo sul piano della proposta di un nuovo umanesimo, è proprio quella raccolta - per giunta programmaticamente - dal cristianesimo. Una sfida che la Teologia non può ignorare. Per questo, credo che la Teologia debba intervenire facendo tesoro di quanto si legge nella *Gaudium et spes*; al n. 22, infatti, si dice chiaramente che «solo nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo».

La Teologia cioè è chiamata in quella delicata operazione che è la legittimazione di un umanesimo in cui vi sia spazio per ricomporre i molti tratti di un'umanità dispersa nell'unico mosaico del volto di Cristo.

La Teologia è chiamata a dire perché la Chiesa dei credenti in Cristo è una Chiesa che, in Lui, unisce e non divide (quanta “apologia divisiva” nella Chiesa!); una Chiesa che, in Cristo, accoglie, incontra, promuove e fa vivere piuttosto che emarginare, mortificare e lasciare che alcuni muoiano nell’indifferenza di altri. Mi ha colpito rileggere quanto ha affermato in maniera provocatoria, sul rifiuto di accogliere lo straniero, il regista Ermanno Olmi: «Vorrei che i cattolici si ricordassero più spesso di essere anche cristiani. Il vero tempio è la comunità umana». Ecco dunque dischiuso lo spazio di lavoro per la Teologia e comunque della riflessione critica sulla fede in Cristo. Starà ad essa, in questo orizzonte, mostrare tutti i limiti di un certo modello umanistico “vitruviano” per contrapporvi la sfigurata bellezza dell’uomo della Sindone.

Il modello “vitruviano”, nella celebre riproduzione di Leonardo, raffigura l’uomo *bene figuratus*, la cui armonia di proporzioni è infallibilmente inscritta nelle figure più perfette della geometria. Nell’uomo della Sindone, invece, non vi è alcuna vera arte, ma solo la possibilità di raccontare una testimonianza. Vi è il corpo di un uomo che non è tra la vita e la morte, ma tra la morte e la vita. Non vi è una ricerca tra proporzioni geometriche, né ricerca di una perfezione che si nutre di apparenze e di formalismi. L’uomo della Sindone non ha forme perfette, eppure riflette la pienezza dell’amore.

3. La Teologia e le cinque vie riconsegnate alla Chiesa italiana nel Convegno ecclesiale di Firenze

Questa pienezza è chiamata a proporre la ricerca teologica: la pienezza della *Theologia crucis*. Da questa pienezza attinge l’umanesimo cristiano e dalla stessa pienezza deve far scaturire la proposta di un nuovo umanesimo, da vivere, secondo quelle cinque vie - altrettante esigenze - che Papa Francesco ha indicato nell’*Evangelii gaudium* e che l’ultimo Convegno ecclesiale della Chiesa italiana (Firenze, 9-13 Novembre 2015) ha riproposto.

3.1. Uscire: la missione come mandato della Chiesa, del credente e della teologia

L’esigenza di *uscire*, senza paura di perdere la propria identità, ma facendone anzi dono agli altri. Senza che questo voglia dire rincorrere

mode esotiche o correre verso il mondo senza una direzione e senza senso (cfr. *EG* n. 46). «Mi piace una Chiesa italiana inquieta - ci ha detto Francesco a Firenze - sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti. Desidero una Chiesa lieta col volto di mamma, che comprende, accompagna, accarezza». Qual è il ruolo specifico della teologia in questo progetto?

Essa non può muoversi su binari indipendenti rispetto a questo progetto di riforma e nuova vitalità per tutto il Popolo di Dio; deve invece motivarlo con la ricerca e supportarlo con i suoi approfondimenti. Non sto chiaramente suggerendo che la ricerca teologica si limiti a supportare o confermare gli orientamenti pastorali della Chiesa; essa gode infatti di una sua autonomia ed è chiamata, oltre che a un compito critico, anche a un ruolo di anticipazione sulle tematiche e sulle scelte pastorali ed ecclesiali.

Tuttavia, la teologia non può estraniarsi dalla progettualità ecclesiale, che in questo momento è protesa a recepire il mandato del Papa a una nuova stagione missionaria. Anche la teologia, dunque, è chiamata a collaborare alla missione della Chiesa, al cui servizio è posta; senza di essa, infatti, ogni azione dei suoi membri e tutte le iniziative sarebbero fatalmente impoverite e come svuotate di prospettiva.

3.2. *Annunciare: l'annuncio e la lettura della Parola nella storia*

L'esigenza di *annunciare*, senza timore, senza arroganza né timidezza. L'ancoramento alla storia e la fedeltà alle vicende concrete della vita delle persone e della società rappresentano un fattore imprescindibile per il cammino della teologia, soprattutto nel nostro tempo, nel quale più acuto è il rischio che essa non sia compresa e rimanga ai margini del sentire e del vissuto delle persone. Infatti, la maggior parte delle categorie con le quali la teologia si è espressa per secoli risultano oggi difficili da decifrare, o sono fraintendibili, a causa del mutato ambito culturale e filosofico, oltre che del contesto a-razionale e a-filosofico nel quale siamo immersi.

Il contatto con la storia implica per la teologia un crescente impegno di interdisciplinarietà, poiché non vi è disciplina che possa astrarsi dal confronto con le altre, in una pretesa indipendenza o superiorità. È certamente più fruttuoso, oltre che più ecclesiale, approfondire meno tematiche, ma in modo più coordinato e condiviso.

3.3. *Abitare: il radicamento nella Chiesa locale*

L'esigenza di *abitare* i molteplici luoghi dell'umano: dal creato, «nostra casa comune» (FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 13), alla città, dalla famiglia agli spazi virtuali dischiusi dalle nuove comunicazioni.

«La Chiesa - ha detto Francesco a Firenze rivolgendosi alla Chiesa italiana - sappia dare una risposta chiara davanti alle minacce che emergono all'interno del dibattito pubblico: è questa una delle forme del contributo specifico dei credenti alla costruzione della società comune». Ecco quindi uno dei compiti specifici della teologia: aiutare i credenti ad abitare la società nella quale vivono, supportati da chiavi di lettura adeguate a scoprirne e denunciarne le incoerenze.

Tale presenza nel tessuto vivo della società, suggerisce un più deciso inserimento della teologia nella realtà locale, in particolare nella Chiesa particolare, che meglio conosce le ansie e le speranze delle donne e degli uomini che vivono nel suo territorio. Il legame con il vescovo diocesano rappresenta, in questo senso, una delle chiavi per sviluppare una teologia che, rimanendo collegata ai grandi temi, alle tradizioni e agli autori di riferimento, sappia anche calarli nella realtà concreta e in un contesto determinato.

In questo senso, la ricerca teologica deve fare sue le tre tappe del metodo assunto dal Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, illustrato nella Relazione finale: l'*ascolto* della realtà di oggi, lo *sguardo* su Cristo e il *confronto* nello Spirito Santo, in modo che la Parola del Signore realmente e ancora si incarni nella vita degli uomini. Tale opera, poi, richiede una particolare attenzione alle situazioni di debolezza, che maggiormente attendono una risposta e una luce. «La verità si incarna nella fragilità umana non per condannarla, ma per salvarla», per incontrarla e sollevarla. Questa deve essere la missione della teologia in una Chiesa missionaria: incontrare le persone nelle loro fragilità e speranze, orientando il loro cammino, in modo che divenga sempre più autentico ed evangelico.

3.4. *Educare: la nuova proposta di un'antropologia cristiana*

L'esigenza di *educare* evangelizzando, con rispetto e gradualità. Il compito della teologia, in questo ambito, è immenso. Essa deve contribuire a far pensare bene, a presentare la persona umana nella prospettiva del Vangelo e non in quella del mondo, elaborando un

umanesimo integrale e sano. La prima delle sfide del nostro tempo, ci insegna a questo proposito il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, è la verità stessa dell'essere-uomo, poiché da questo dipende la sorte del vivere associato, insieme al cammino individuale di ognuno. Tutte le discipline, allora, si concentrino sull'uomo, quale vertice e centro della creazione e della storia della salvezza. Lavorino insieme al progetto di un nuovo umanesimo, fondato su Cristo, del quale la nostra cultura, sempre più spesso dimentica delle sue radici cristiane, ha così urgente bisogno.

3.5. Trasfigurare: la via della misericordia e la meta della santificazione

L'esigenza di *trasfigurare*, promuovendo la bellezza, plasmando il mondo con mani sapienti e responsabili. Il nostro mondo, dominato dalla tecnologia, che si presenta ormai come l'unica verità assoluta, anela a riscoprire lo splendore della carità, che sola sa riempire l'uomo, consolarlo, rialzarlo, motivarlo. La teologia deve offrire, in questo, il suo indispensabile contributo, facendo della carità il perno del nuovo umanesimo, fondato su Cristo e il suo volto di misericordia.

Deve mostrare che l'essenza di Dio è l'amore, che il vivere morale ha come madre la virtù della carità, che essa è la chiave di ogni esistenza realizzata e di ogni società giusta e umana.

In un tempo nel quale c'è chi diffonde l'odio e, purtroppo, raccoglie consensi attorno a progetti di guerra, la Chiesa, con i suoi gesti e le sue parole, con le sue tante opere caritative e con il contributo fondamentale della ricerca teologica, è chiamata a presentare la bellezza della misericordia, vera chiave di volta della storia della salvezza e di ogni esistenza umana.

Conclusione

Nessuna di queste cinque vie è estranea alla Teologia, chiamata anch'essa, a vario titolo, a uscire dall'autoreferenzialità; ad annunciare la credibilità della fede che la informa; ad abitare spazi civili e sociali dai quali spesso si trova marginalizzata; a educare a uno sguardo attento e critico sul "Dio per l'uomo", sull'uomo stesso e sul mondo; a trasfigurare la speculazione e il pensiero stesso per farne voce di una bellezza quasi sacramentale: quella della Parola che risuona, incessantemente, nelle parole umane.

SEZIONE RECENSIONI



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

G. SILVESTRE, *Approccio alla teologia dei sacramenti*, con saggio introduttivo di G. Pasquale OFM Cap., Ed. Cittadella, Assisi (PG) 2017, pp. 260, (Teologia Strumenti), ISBN 978-88-308-1571-1, € 17,90.

L'Autore, docente di dogmatica all'Istituto Teologico Calabro "S. Pio X" di Catanzaro, in una breve nota introduttiva ci informa che i destinatari del suo saggio sono «soprattutto gli studenti di Teologia e di Scienze Religiose, per aiutarli ad approfondire le tematiche inerenti i Sacramenti alla luce delle attuali sfide culturali e delle Scienze umane» (p. 6). Ci troviamo di fronte ad una proposta di teologia sacramentaria fondamentale (cf. pp. 15-16) che prelude la trattazione sistematica del settenario. Dopo un breve saggio introduttivo a cura del Prof. Gianluigi Pasquale, docente di dogmatica alla PUL, il testo si sviluppa lungo un percorso che parte da un *excursus* in chiave storica e teologica (Sezione prima in otto capitoli) per passare poi ai seguenti punti: la "dimensione" del termine sacramento (Sezione seconda in sei capitoli), le prospettive di lettura della sacramentalità (Sezione terza in quattro capitoli), le dimensioni della sacramentalità secondo diverse chiavi di lettura antropologiche e teologiche (Sezione quarta in cinque capitoli). Il testo si chiude con un'Appendice dove vengono riprese alcune tematiche proposte per l'approfondimento in chiave pastorale e interreligiosa. Seguono la bibliografia e gli indici (dei nomi, delle abbreviazioni e generale della trattazione). Veniamo a quelli che possiamo considerare alcuni punti di forza della proposta elaborata.

Un primo di questi è dato dalla ripresa in chiave sacramentale della presenza e realtà dei poveri. Un tema caldo al tempo del Vaticano II e del primo periodo post-conciliare, segnato poi dai complessi sviluppi delle teologie della liberazione. Si veda ad es. il richiamo al *Documento di Puebla* e il rinvio in nota agli scritti di L. Boff e di I. Ellacuria (cf. Indice onomastico, pp. 249-250). L'Autore coglie svariate implicazioni di questo nodo teologico, riproponendolo da diverse prospettive di lettura. La questione meriterebbe di essere sviluppata in modo più articolato e compiuto per divenire così una struttura portante e originale di tutto il testo.

Un secondo elemento significativo consiste nell'inserimento e messa a fuoco del magistero dell'attuale Papa Francesco nel contesto di più di una tematica teologico-sacramentale. Credo si tratti di una

indicazione di ricerca molto valida e bisognosa di ulteriori approfondimenti. Non mi sembra che finora ci sia molto di pubblicato sulle implicazioni teologico-sacramentali di questo magistero.

Un terzo punto di forza mi sembra essere costituito dalla valorizzazione della prospettiva simbolica come codice di accesso ed elaborazione del dato sacramentale colto nella sua realtà cosmica, antropologica e storico-salvifica. In questo senso il richiamo ad alcuni Autori (L. M. Chauvet, C. Rocchetta, G. Mazzanti, per citarne alcuni menzionati nel testo) può essere un indice della consapevolezza di dover sviluppare una nuova comprensione ed esposizione dell'intera materia.

Su questo ultimo punto si deve però rimarcare un'indecisione che percorre tutto lo svolgimento del volume. Il tema del simbolo, con le sue ricadute sul piano epistemologico e contenutistico per il "mondo" del sacramento, si rivela più una suggestione, un invito, che una convinta attuazione sistematica. Quando si tratta di argomentare prevale nuovamente il linguaggio concettuale della scolastica, magari rivisitato da alcuni Autori contemporanei, ma in sostanza si rimane legati a quella linea, specialmente sul piano linguistico. Il segno più eloquente di questo stato di cose è evidenziato dalla quasi totale assenza della prospettiva liturgica come luogo teologico primario per una sacramentaria fondamentale. La stessa teoria caseliana con le sue criticità meriterebbe una più accurata esposizione con il supporto di una letteratura critica, che invece non risulta essere presa in dovuta considerazione (cf. pp. 70-72).

Alcune sorprese pongono poi il lettore attento davanti a qualche perplessità. Ad un certo momento trattando del numero dei sacramenti e della definizione del settenario si introduce una interessante divagazione, sul piano simbolico, a proposito del numero sette e della sua ricorrenza (cf. pp. 136-138). Che dire di questo interludio numerologico rubricato sotto il titolo "Altre ragioni di convenienza"!?.

Trattando della reviviscenza della grazia (cf. pp. 173-175) si afferma che due sacramenti la escludono: la penitenza e l'eucaristia. Per la penitenza la dottrina comune mi sembra essere invece proprio a favore della reviviscenza. La ricezione valida si dice non fruttuosa per la presenza di un ostacolo che impedisce nel ricevente l'effettiva comunicazione del dono della grazia sacramentale. Ma, rimosso l'ostacolo, allora anche nella penitenza la grazia sacramentale perviene al suo effetto ultimo. La stessa cosa si potrebbe dire anche dell'eucaristia, in assenza dello stato di grazia richiesto per una ricezione fruttuosa della comunione sacramentale. Questo mi sembra il quadro corretto della

questione, rimanendo nel contesto lessicale e concettuale della sacramentaria scolastica. In ultimo nel capitolo quinto dell'ultima sezione del libro si imposta la complessa questione della efficacia salvifica o meno dei riti nelle altre religioni sotto la dicitura "sacramenti anonimi" (cf. pp. 181-197). Nella rilettura del recente magistero (cf. pp. 191-196) non si menziona la prospettiva delle "mediazioni partecipate" che invece emerge negli insegnamenti di Giovanni Paolo II al quale peraltro si accenna (cf. p. 192) e ormai può essere considerata un punto acquisito e di vera svolta, almeno sul piano magisteriale.

Nell'insieme rimane difficile cogliere l'unitarietà del percorso proposto: tanti sono i temi presentanti, spesso solo accennati nella forma di brevi schede o di sommari. Una certa essenzialità accompagna tutto lo svolgimento. Si potrebbe ascrivere il testo al genere "appunti o dispensa ad uso degli studenti", un servizio importante per una materia che, come segnala l'Autore, ha conosciuto nel dibattito post-conciliare così fecondi e molteplici sviluppi sia in senso tematico come metodologico.

Una maggiore cura andava inoltre riservata all'impostazione grafica, alla revisione del testo per emendare refusi e/o colmare omissioni presenti nel testo e nelle note: si veda ad es. la nota 4 a p. 17, la menzione non precisa del celebre adagio tertulliano (cf. p. 19), il ricorso al termine *exodus* al posto del corretto *exitus* in relazione con il *reditus ad Deum* (cf. p. 19). Anche la bibliografia andrebbe arricchita di tutta una letteratura che va oltre i grandi maestri del rinnovamento teologico-sacramentale del secolo scorso. Con questo ci auguriamo che i lettori possano trovare in questo "approccio" alla teologia dei sacramenti quel buon nutrimento in grado di suscitare il desiderio per quell'approfondimento che l'Autore vuole propiziare e promuovere.

MARIO FLORIO

M. BOTTA - A. LONARDO, *Le domande grandi dei bambini. Catechismo per la prima comunione*, vol. 1, *La storia della salvezza: il cuore della fede*, Itaca, Castel Bolognese 2016, pp. 128, ISBN 978 88 526 04 997, € 10.

La riflessione offerta in questo primo volume, con cui si dà avvio ad una vera e propria trilogia che comprende altri due volumi, è dedicata a bambini e genitori; realizzata con cura attraverso la raccolta di

interrogativi posti dai piccoli, essa si rivolta agli educatori, supportandoli nelle ore trascorse in parrocchia.

Gli autori, padre Maurizio Botta e don Andrea Lonardo, da tempo sono dediti alla catechesi per bambini e ragazzi.

Padre Botta è prefetto dell'Oratorio Secolare di San Filippo Neri, da anni collabora con l'ufficio catechistico della Diocesi di Roma.

Don Andrea Lonardo, insegna presso l'Istituto di Scienze Religiose "Ecclesia Mater" di Roma, ed è direttore dell'ufficio catechistico e del servizio per il catecumenato della Chiesa di Roma.

Entrambi si rivolgono ai genitori, agli educandi e agli educatori parrocchiali: suggerendo spunti molto significativi e metodologie di insegnamento, soffermandosi sull'educazione della coscienza e invitando i genitori a parlare di Dio con i loro figli, nella consapevolezza che "Parlare della fede vuol dire parlare della nostra vita".

Un ulteriore appello è rivolto anche ai catechisti esortandoli ad evitare di minimizzare ed infantilizzare il cristianesimo, parlandone in modo riduttivo o semplificandone le realtà difficili da comprendere, dimenticando che esse sono sostanziali per la vita di fede. La catechesi deve infatti essere all'altezza del contenuto di fede, ma anche della scuola, per non deludere il bambino nelle sue aspettative di verità che non vanno eluse, anche perché spesso la mancanza di conoscenza comporta il rischio di tornare alle eresie: antiche nemiche del cattolicesimo.

Non a caso il titolo dell'opera è "Le domande grandi dei bambini", orizzonte con cui l'educatore si deve misurare non dimenticando che egli è colui che dà il giusto peso alla fede e con essa soprattutto ai gesti liturgici, all'importanza dell'Eucarestia domenicale, al valore della benedizione sacerdotale; l'educatore è la figura che conduce il bambino a fare esperienza di una comunità che crede, spera e ama in nome della SS. Trinità.

Tenendo conto di ciò gli autori sviluppano alcune tematiche per i genitori, altre per i figli, in modo tale da toccare i nuclei fondanti della religione cristiana.

Nella prima parte dell'opera sono stati raccolti gli interrogativi relativi al rapporto tra Fede e Scienza curando rispettivamente le ragioni di entrambe, senza disconoscere la vera natura della materia scientifica.

L'Amore è alla base della Creazione e Dio è l'Architetto, che ha progettato i meccanismi del Mondo e gli ha concesso la possibilità di

svilupparsi ed andare avanti senza il Suo continuo intervento nei processi biologici e naturali.

La Scienza da sola può occuparsi soltanto dei fenomeni riguardanti il mondo e gli esseri viventi, tra tesi, antitesi e teorie, mentre la Fede può spiegarci la bellezza, la perfezione della Terra e la “trascendenza” dell’uomo rispetto alle altre creature.

Il cuore del testo tratta i quesiti inerenti alla storia della Salvezza: la “pedagogia divina”, a partire dalla scelta del popolo ebraico, la chiamata e la libera adesione al progetto divino da parte dell’umanità. Si insiste sul dono della libertà, donataci da Dio, ci ha permesso di crescere, imparare ed esprimerci nelle varie arti e religioni.

L’ultima parte affronta il Mistero centrale della Trinità, basandosi sulle fonti bibliche e i dogmi della fede, fino a giungere alla Chiesa come popolo di battezzati nel nome del Padre (Colui che ama), del Figlio (l’Amato) e dello Spirito Santo (l’Amore tra il Padre e il Figlio).

Il volume, in particolare, non manca di riferimenti di carattere storico che permettono di avere una visione chiara in merito alla Chiesa delle Origini e alla peculiarità del Battesimo quale fulcro della fede cristiana in quanto primo sacramento dell’iniziazione che ci rende Figli di Dio, dono irrinunciabile e precedente ad ogni altro dono, per questo precede l’educazione stessa: “Si battezzano i bambini perché la vita divina è necessaria più del pane. Non si chiede ad un figlio di farlo nascere e di nutrirlo con del buon latte”. Insomma, emerge la gratuità del dono squisitamente evidenziata dagli autori, che nell’itinerario proposto mostrano un metodo efficace per avvicinarsi all’essenza della fede.

Interessanti risultano i collegamenti pluridisciplinari come le opere d’arte e le immagini estrapolate dai film, correlate agli argomenti trattati, che rendono la catechesi viva, in un’ottica di dialogo interdisciplinare.

FIORELLA BRUGNOLA

M. BOTTA - A. LONARDO,, *Le domande grandi dei bambini. Itinerario di prima Comunione per genitori e figli*, vol. 2, *Dal segno della croce alla Confessione*, Itaca, Castel Bolognese 2016, pp. 128, ISBN 978 88 526 0530 7, € 10.

L’opera in forma di trilogia, di Maurizio Botta e Andrea Lonardo, prosegue con questo secondo volume molto indicato per i bambini che

riceveranno la Prima Comunione; essa è consigliata anche ai genitori che li accompagneranno in questo momento particolarmente importante della loro esistenza.

Questa seconda “fatica” degli autori si presenta con uno sfondo profondamente spirituale; rispondendo a cinque domande raccolte durante gli incontri di catechismo, le cui risposte sono modulate in rapporto ai ragazzi e ai genitori.

Inizialmente gli autori analizzano un primo interrogativo insito nell’animo di ogni uomo: “Come fa Dio a sentirmi quando gli parlo se il cielo è lontanissimo?” Un quesito a cui si può rispondere con gli strumenti della fede, anzitutto attraverso una preghiera “piccola”, ma molto efficace: il *Segno della Croce*.

Il movimento della mano e le parole scandite, fanno memoria dell’Amore che Dio prova per noi; Egli soltanto è in grado di amarci tanto da donarci suo Figlio. Il dialogo con Dio è necessario per vivere e, come dice Gesù, il Padre che vede nel segreto, ci ascolta. Se pensiamo che Egli ha creato dei meccanismi complessi come il sole o il corpo umano, allora capiamo perfettamente che Dio può ascoltare anche le nostre preghiere.

Cosa chiedere è un ulteriore interrogativo che i bambini hanno a cuore, per questo, padre Maurizio e Don Andrea, conducono il lettore ad una riflessione sulle preghiere più importanti della tradizione cattolica.

Anzitutto il *Padre Nostro*. Esso racchiude, all’interno della preghiera che esprime, gli insegnamenti di Gesù presenti nel Vangelo. Poi l’*Ave Maria*, come riflessione teologica della Maternità divina di Maria, scelta e benedetta tra tutte le donne, raffigurata e onorata dai pittori più illustri di ogni tempo. Il *Gloria al Padre* emerge invece come adorazione, lode e ringraziamento alla Santissima Trinità. Ancora l’*Angelo di Dio*, dedicato ad una creatura vera, intelligente e libera, da trattare con onore, sempre vigile sulle nostre azioni evidenzia la relazione con la sfera celeste. Infine l’*Eterno riposo* come pace e riposo dell’anima dopo la morte, delinea il tema dell’escatologia cristiana.

La rubrica dedicata ai genitori, relativa alla prima domanda, si sofferma invece sul *Segno della Croce*: la porta del dialogo con Dio.

Gli autori non celano anche i pregiudizi, le incomprensioni e le difficoltà della religione cristiana a crescere nell’Impero Romano, utilizzando come esempio il graffito di Alessameno oggi conservato al Museo Palatino: tale raffigurazione blasfema, racconta lo scandalo dei

pagani nel vedere un Dio che si fa uomo per amore dell'umano, cosa che suscita il disprezzo verso i cristiani.

Il testo non manca di ammonimenti per coloro che, da adulti, utilizzano dei termini ridicolizzanti, come l'identificazione del "Padre Nostro" in "preghierina", soffermando per contro l'attenzione sui profondi significati impliciti della preghiera.

La seconda domanda che scandisce il procedere della riflessione è: "Ma Adamo è esistito veramente?". Tale interrogativo conduce il bambino ad un discernimento tra ciò che può risultare fiabesco o di poco valore, a ciò che invece può essere davvero profondo e significativo, tanto da affascinare scienziati e grandi studiosi. La veridicità del tempo della Creazione non va "pesata" e scandita sulle nostre ventiquattro ore, ma ragionata alla luce dei tempi pazienti di Dio, che pone l'uomo nell'esistenza come "signore" della creazione, elevandolo ad un grado superiore rispetto alle altre creature. L'umanità è costituita dall'uomo e dalla donna aperti alla vita, che riflettono in se stessi il mistero di Dio Trinità; essi, reciprocamente complementari, sono di pari importanza e dignità, chiamati a vivere vicini e a soccorrersi mutuamente.

Per i genitori si introduce, inerentemente alla stessa domanda, il tema dell'anima come caratteristica essenziale che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi; in essa è radicata la capacità di dialogare con Dio. Da qui l'invito ad imparare a memoria il *Cantico delle Creature* e di recitarlo in famiglia per riflettere sullo stupore del creato e sulla grandezza dell'uomo che ne fa parte.

La terza domanda giunge in questi termini: "Perché leggiamo le storie della Bibbia?". La risposta è che solo attraverso la sua lettura è dato al comunicando di comprendere la Bibbia, di capirne i generi letterari e allo stesso tempo di conoscere Dio, i suoi sentimenti e gli uomini e le donne che hanno contribuito al patto d'amicizia con Lui.

Le pagine corrispondenti dedicate ai genitori sono incentrate sulla Storia della Salvezza, a partire dalla lotta contro il male e le sue conseguenze, aspetti che siamo soliti leggere nei grandi capolavori letterari come "Le Cronache di Narnia", ma che di fatto solo nella vicenda del popolo ebraico risultano essere veri, tangibili, e in grado di dare significato alla storia umana.

La quarta domanda si concentra su aspetti cristologici: "Perché Gesù è dovuto nascere per forza?". In rapporto ad essa il testo definisce alcune dimensioni tipiche e fondamentali del Cristianesimo, soprattutto quella dell'incarnazione di Gesù, che scaturisce dal desiderio di Dio di

mostrarsi di persona, manifestarsi in mezzo a noi, come non è mai accaduto in nessun'altra confessione religiosa. Inoltre, conduce l'educando ad una visione globale del mistero dell'incarnazione, evidenziando la libera adesione alla volontà di Dio, attraverso il "Fiat" di Maria.

L'inserto dedicato ai genitori specifica le peculiarità del Natale e guida la figura genitoriale a prendere coscienza del senso di appartenenza al Cristianesimo, non solo per la fede nell'Incarnazione e nella Natività di Gesù Cristo, ma anche per i risvolti ecclesiali che ne conseguono.

L'ultima domanda, ma non di minore importanza: "Perché esiste il male e non solo il bene?". La risposta dataci dagli autori inizia con il trionfo di Gesù sul peccato e sulla morte, partendo dalla Resurrezione, ma giungendo a delineare la forza della Misericordia che si palesa per noi nel sacramento della Riconciliazione, incoraggiando i fanciulli a non aver timore del perdono sacramentale, nonostante le proprie fragilità, a volte difficili da accettare.

La sezione dedicata ai genitori, ancorata a quest'ultima domanda, verte sul significato del "Bene", inscindibile dall'esercizio della "Coscienza" che si rapporta e si misura con l'Etica e la Legge. Il testo sorprende il lettore con spunti di carattere artistico, cinematografico e filosofico, abbracciando la bellezza dell'arte, frutto dei doni che Dio ci ha donato.

Il percorso delineato dagli autori educa infine i lettori al Mistero dell'Eucarestia intesa come Presenza, come dono e come sacrificio; educa all'incontro con il Dio vivo, presente in mezzo a noi.

FIGURELLA BRUGNOLA

M. BOTTA - A. LONARDO, *Le domande grandi dei bambini. Itinerario di prima Comunione per genitori e figli*, vol. 3, *Da Gesù all'Eucarestia*, Itaca, Castel Bolognese 2016, pp. 128, ISBN 978 88 526 0531 4, € 10.

Questo terzo volume è la conclusione della trilogia e dell'itinerario in preparazione all'Eucarestia; proseguendo nello stile dei precedenti volumi, consta di quattro domande, fondamentali per la nostra fede. Inizia con il quesito: "Ma siamo sicuri che la nostra religione è quella

vera?”, puntualizzando a riguardo le diversità della religione cristiana e confrontandola con le diverse confessioni e tradizioni religiose.

Si sottolinea come Gesù con sicurezza si presenta come Figlio di Dio Padre. Egli ci dona la “buona notizia” svelando il Regno di Dio; Egli non solo è una Luce, ma anche un Volto, che si fa vicino a noi, in modo comprensibile. Ricca di significato risulta la metafora degli autori: “Il Regno di Dio è come un meraviglioso diamante con tante facce lucenti ed è il perdono stesso di Dio, un perdono che nessun peccato può fermare, in quanto Dio perdona tutte le nostre debolezze”. Don Andrea, rivolgendosi ai genitori, spiega la rivelazione del volto di Dio in Gesù Cristo, ricordando soprattutto le falsità che vengono attribuite al Vangelo, in particolare a riguardo della sua redazione.

La seconda domanda è : “Perché hanno *crocefissato* Gesù in Croce? Se Gesù è resuscitato, come e quando è morto per la seconda volta?”.

Padre Maurizio utilizza le parole dette dai fanciulli per dimostrare l'autenticità dei loro interrogativi, riproponendole volutamente con la presenza di qualche errore. Nella risposta relativa alla crocifissione, intesa come morire per amore, egli ci mostra un approfondimento sulla Sacra Sindone e la veridicità del supplizio, spiegando in modo dettagliato il mistero dell'Uomo avvolto nella Sindone.

La rubrica corrispondente dedicata ai genitori pone l'attenzione sull'umanità di Gesù, che si allontana dal nostro modo di pensare e di sentirci realizzati nella nostra esistenza. Ponendo l'accento specialmente nella sfera sentimentale e sfatando le leggende dell'innamoramento della Maddalena, mette in guardia da falsi pregiudizi poco edificanti, riconducendo sapientemente all'oggettività delle verità di fede.

La terza domanda tematizza la bellezza della comunione eucaristica: “Perché Gesù vuole che lo mangiamo?”.

Nel rispondere si afferma che Gesù ci dona un comando d'amore nella frase presente nel Vangelo: “Prendete, mangiate: questo è il mio corpo. Fate questo in memoria di me.” Attraverso una riflessione molto accurata sul significato sacramentale dell'Eucarestia, gli autori conducono il lettore al miracolo della “transustanziazione”, voluto da Dio per sfamare il nostro desiderio di essere vicino a Lui. Nella parte dedicata ai genitori, si accentua l'importanza della Domenica, vissuta in famiglia e partecipando alla Santa Messa come invitati alla mensa di Gesù.

L'ultima domanda, non di inferiore importanza rispetto alle altre, ma decisamente commovente, si dispiega nel tentativo di dare una

spiegazione a tutto ciò che riguarda la grandezza e la complessità della nostra Anima: “Perché anche quando sono felice, sono triste?”.

Il nostro cuore, creato da Dio è infinito e può essere riempito soltanto da Lui. Per questo gli unici veramente felici sono i Santi, che hanno chiesto per tutta la vita lo Spirito Santo di Dio. Cecilia, Agnese, Tarcisio, ci ricordano come si possa amare la preghiera, la lettura della Sacra Scrittura, le buone opere, fin da quando si è piccoli. Amare Gesù e far proprio il suo insegnamento, è dunque possibile anche nelle difficoltà, come possiamo notare nella bella testimonianza di Antonietta Meo e Bernadette Soubirous, anche loro giovani ma non per questo meno capaci di amare dei grandi. D'altra parte anche le difficoltà che sopportò la giovane Giovanna d'Arco, derisa dai suoi compagni, in modo brutale, conferma che tutto è possibile a coloro che credono e ricevono la forza dall'alto. Interessante è il ruolo che hanno i bambini specialmente nelle apparizioni mariane. In ogni caso la riflessione conduce a comprendere come tutti i Santi sono importanti allo stesso modo, pur non essendocene uno uguale all'altro, e vanno apprezzati, come accade analogamente in rapporto alla natura, dove la bellezza della rosa non può far dimenticare la bellezza della margherita. Prima di concludere il meraviglioso percorso dell'intera trilogia, gli autori salutano i piccoli, donando consigli importanti per il loro cammino di Fede.

Il testo corrispondente della sezione dedicata ai genitori, mette al centro il Bene, esortando agli adulti a non farsi coinvolgere dal male, in tutte le sue sfaccettature, mettendo in guardia dalle influenze provenienti dai mass media. Il Bene è molto più impegnativo e attraente perché va costruito ed ha bisogno di gesti sempre nuovi. Anche qui l'opera termina con alcuni consigli per i genitori, soprattutto per affrontare al meglio l'adolescenza dei loro figli.

FIORELLA BRUGNOLA

M. DE SANCTIS, *Lo Spirito Santo, questo “grande sconosciuto”*, Edizioni Paoline, Milano 2017, pp. 128, ISBN 978-88-315-4911-0, € 11.

Colpisce la freschezza di questo testo, la sua forza comunicativa che ne rende avvincente la lettura. Una esposizione scorrevole, un linguaggio immediato, una particolare chiarezza nei contenuti che rendono adatto il testo ad ogni tipo di pubblico, con l'intento di rivolgersi

non solo ai ragazzi che si preparano a ricevere il sacramento della cresima, ma anche ai catechisti, agli operatori parrocchiali, agli insegnanti di religione, e a chiunque voglia ricevere una formazione teologica di base ed avvicinarsi alla divina Persona dello Spirito Santo non solo per una maggior conoscenza, ma soprattutto per riscoprire un rapporto diretto e quanto mai fecondo con questo “grande sconosciuto”.

È noto come nella Chiesa cattolica gli studi teologici sullo Spirito Santo siano fioriti soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, e come il magistero postconciliare abbia focalizzato l'attenzione sullo Spirito e sui suoi doni, auspicando, come Giovanni Paolo II, una nuova Pentecoste alle soglie del nuovo millennio. Tuttavia non si può non rilevare da parte di tanti cristiani una mancata consapevolezza ed una scarsa conoscenza della realtà dello Spirito.

In questa direzione risulta particolarmente efficace e coinvolgente il testo di Maurizio De Sanctis: una sintesi agile in cui confluiscono gli aspetti teologici, gli aspetti simbolici, gli aspetti ecclesiologici, i riferimenti all'Antico e al Nuovo Testamento, la riflessione sui doni dello Spirito. Non è difficile riconoscere le fonti, ma l'Autore riesce a recuperare i diversi aspetti della riflessione teologica contemporanea sullo Spirito insieme agli aspetti presenti nella Tradizione riuscendo ad esprimerne il senso con un linguaggio colloquiale più vicino alla contemporaneità. La consapevolezza fondamentale dell'Autore viene espressa nell'*incipit*: «All'inizio vi è l'amore! Soltanto l'amore [...] unicamente l'amore. Tre Persone si amano così profondamente da essere una cosa sola [...]. L'amore è il protagonista di questo racconto» (p. 11). Da qui scaturisce una sintesi caratterizzata dalla forma fluida, dall'esposizione per punti sintetici e dalla chiarezza dogmatica.

Degno di nota è il riferimento ai Padri greci e alla prospettiva pneumatologica della Chiesa d'Oriente, attraverso significative citazioni di teologi e monaci ortodossi. Particolarmente apprezzabile, (e degno del carisma dei Passionisti, di cui fa parte l'Autore) è l'aver evidenziato la centralità di Cristo crocifisso come fonte del dono dello Spirito. Ed è apprezzabile l'afflato esistenziale che percorre l'intero testo: è evidente che l'Autore non sta effettuando solo una riflessione teorica sullo Spirito, ma piuttosto una meditazione appassionata, frutto di un rapporto vivo con questa divina Persona. Un afflato esistenziale che emerge in primo piano, e che risulta fecondo nell'interpretare in chiave vicina alla contemporaneità i doni e gli effetti dello Spirito nella vita del cristiano e della Chiesa, e nel mettere in luce il rapporto tra lo Spirito e i sacramenti.

Questo ci sembra particolarmente prezioso in senso catechetico e pastorale, poiché si tratta di un aspetto che generalmente non sempre viene approfondito.

Ci permettiamo di notare anche una piccola svista: nella parte dedicata ai riferimenti al Nuovo Testamento, Paolo viene considerato come unico autore del *Corpus Paulinum*, per cui nel corso della riflessione non viene effettuata una distinzione tra testi paolini e deutero-paolini e quindi vengono messi sullo stesso piano testi molto diversi come Romani, 1 Corinzi, Efesini e Colossesi. I riferimenti ai passi biblici ed evangelici forse avrebbero meritato più spazio, per un maggior approfondimento e una più chiara comprensione da parte dei lettori. Ma si comprende che l'intento del testo non è di tipo esegetico, per cui qualche piccola imprecisione non disturba il fluire del discorso, che resta incisivo, coerente e calzante.

Certamente ci saremmo aspettati, riguardo al rapporto tra lo Spirito e la Chiesa, che dopo aver parlato della Chiesa fondata dallo Spirito come *una, sancta, catholica, apostolica*, e dopo aver evidenziato il ruolo dello Spirito nella liturgia e nell'azione sacramentale, si fosse focalizzata l'attenzione anche sui grandi carismi che lo Spirito ha suscitato nei secoli, come quello di Francesco, di Teresa d'Avila, di Ignazio o di Paolo della Croce, ed anche sui movimenti ecclesiali sorti nella stagione postconciliare e che sembrano esprimere una nuova primavera dello Spirito. In rapporto allo Spirito sarebbe stato anche interessante parlare dei ministeri nella Chiesa, il ruolo dei diaconi e dei sacerdoti, ma anche dei ministeri laicali, valorizzando quindi il prezioso lavoro di teologi, catechisti, insegnanti, educatori, operatori pastorali. Tutto questo avrebbe arricchito, a nostro avviso, la panoramica del testo volta a mettere in luce la vitalità dello Spirito. Resta comunque il fatto che tutto non si può dire in poche pagine, ed è già molto quello che l'autore riesce ad esprimere con rapide pennellate incisive.

Nella prefazione al testo, giustamente Bruno Forte mette in rilievo che l'Autore sta offrendo «un servizio utile e generoso alla conoscenza e all'esperienza del mistero del Dio tre volte santo» (p. 10).

Nella parte conclusiva dell'opera sono apprezzabili i riferimenti ai mistici e alle loro intuizioni sullo Spirito: poche rapide righe, ma molto significative nel mettere in luce il contributo della teologia spirituale e degli aspetti esperienziali.

Bello il capitolo finale su Maria, definita dalla Tradizione orientale come pneumatofora. Maria è un capolavoro dello Spirito ed è lo Spirito

che «supera in lei lo spazio e il tempo e le comunica il dono di salvezza offerto al Figlio crocifisso [...]. Soltanto lo Spirito poteva compiere questo prodigio, anticipando in lei l'evento della redenzione futura» (p. 109). Maria è stata plasmata dallo Spirito in tutta sua vita: «in lei i tratti dello Spirito sono così evidenti da farla scomparire, per far comparire colui dal quale è totalmente posseduta, lo Spirito Santo» (*ibid.*), al punto che il suo corpo «pneumatoforme, ricolmo dello Spirito, non poteva conoscere la corruzione del sepolcro» (p. 114). Alla luce dello Spirito si può meglio comprendere la realtà dell'Assunzione.

Bella ed efficace è la preghiera finale allo Spirito composta dall'Autore, nella consapevolezza che più che parlare dello Spirito si debba parlare con lo Spirito, chiedendo con umiltà «Vieni Santo Spirito, riempiami dell'amore del Padre e del Figlio [...] rimani e non ripartire, guarisci le ferite del mio corpo e del mio spirito, rimani in me quale ospite dolcissimo» (p. 118).

VIVIANA DE MARCO

C. CERAMI - F. CASAMENTO (edd.), *Ordinati al presbiterio per una Chiesa in uscita. A cinquant'anni dal decreto conciliare Presbyterorum ordinis*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, pp. 184, ISBN 978-88-6124-653-9, € 15.

Il volume, pubblicato nel dicembre 2016, raccoglie i contributi proposti al quarto convegno organizzato dalla "Commissione presbiterale siciliana" per i presbiteri ed i vescovi delle diciotto diocesi di Sicilia, svoltosi a Cefalù dal 23 al 26 novembre 2015 sul tema "ordinati al presbiterio per una Chiesa in uscita. A cinquant'anni dal decreto conciliare *Presbyterorum ordinis*". L'anniversario della promulgazione del documento conciliare, avvenuta il 7 dicembre 1965, è stata occasione per le Chiese della Sicilia per continuare a riflettere sul tema del presbiterio. Il centro di formazione permanente "Madre del Buon Pastore", voluto dai vescovi di questa regione fin dall'ottobre 1995, aveva già organizzato i tre convegni precedenti.

Questo volume, come il convegno ad esso collegato, si colloca all'interno di un percorso iniziato già nel 1982 sul tema "La spiritualità del presbitero nella Chiesa locale oggi". Erano gli anni in cui si iniziava a parlare di spiritualità del presbitero diocesano nella forma della carità

pastorale. Uno dei relatori fu Paolo Rabitti che con il suo saggio, *Il prete: l'uomo della carità pastorale*, EDB, Bologna 1980, aveva già offerto un importante contributo al tema.

Il secondo convegno (1988) dal titolo "Una presenza per servire. Il ministero presbiterale nella Sicilia verso il terzo millennio" ha affrontato il tema della santità del presbitero, una santità legata alla comunione del presbiterio. Nello stesso convegno si cominciò a parlare della relazione vescovo-presbiterio, relazione che trova la sua radice nel sacramento dell'ordine, anteriore a qualunque determinazione giuridica.

Il terzo convegno (1999) dal titolo "Il presbitero, ministro di speranza nelle attese dell'uomo oggi" offrì proposte e istanze per la formazione dei presbiteri e dei candidati agli ordini sacri.

Il volume è strutturato in tre parti: la prima riporta gli atti del convegno, la seconda, appendice, con una lettera dei vescovi della Sicilia ai presbiteri delle loro Chiese, tre schede per i laboratori di dialogo ed una sintesi degli stessi, poi le omelie tenute nelle diverse celebrazioni ed infine la presentazione del logo del convegno. La terza parte del volume propone alcune figure presbiterali, otto in tutto, ritenute significative all'interno del panorama delle Chiese siciliane.

Il volume si apre con l'introduzione del card. Paolo Romeo presidente della Conferenza episcopale siciliana, la premessa del vescovo mons. Carmelo Cuttitta, presidente della Commissione presbiterale siciliana, i contributi di Calogero Cerami e Salvatore Priola, rispettivamente direttore del Centro regionale per la formazione permanente del clero e segretario della Commissione presbiterale dell'isola. Essi ripercorrono la storia dei tre convegni che hanno preceduto il presente e li inquadrano come esercizio di collaborazione e di cooperazione con i soggetti e gli organismi preposti alla vita e al cammino di santità di ciascun presbitero (p. 30). Lo scopo viene dichiarato apertamente: «rilanciare, là dove è necessario, il dinamismo interno dei nostri Presbiteri e la consapevolezza dell'appartenenza ad essi, una più chiara coscienza della loro natura e dei loro fini» (p. 35).

Il primo contributo è di Bruna Costacurta, docente di esegesi presso l'Università Gregoriana, e porta il titolo: *Non è bene che il prete sia solo... Il carattere sponsale del ministero ordinato nella Scrittura*. Il testo fa riferimento al sacerdote come "figura di Cristo nella comunità" e in questo senso applica l'immagine sponsale attraverso il concetto di imitazione (p. 42) del rapporto Cristo-Chiesa, fino a sottolineare il sacerdozio come paternità che genera alla fede. Il testo scelto, Gv 21,15-

19, porta l'autrice a questa conclusione rivolta ai sacerdoti: «chiamati all'amore, come "pastori" e "sposi", siete chiamati a vivere di un amore indiviso sia verso il Signore che verso i fratelli, spendendo la vostra vita a testimoniare l'amore» (p. 48).

Il secondo contributo di Innocenzo Gargano, patrologo, porta il titolo: *Non è bene che il prete sia solo... La dimensione della sponsalità nel presbitero secondo i Padri*. Partendo da Giovanni Crisostomo con il suo Dialogo sul Sacerdozio l'autore evidenzia che egli, anche se nel contesto di un discorso apologetico per giustificare la fuga dall'ordinazione, parla di «assimilazione allo sposo, agnello sgozzato per la vita del mondo» (p. 52), da parte del presbitero. Gargano parla di un «colore di fondo» sponsale (*ibid.*) che caratterizza tutti gli aspetti del ministero. Un'ampia carrellata di autori da Agostino ad Ippolito, Origene, Gregorio di Nissa, fino al medioevo latino, ma anche testimonianze dalla tradizione mistica ebraica, completano il quadro. Emerge tra tutti il compito della predicazione che per Crisostomo è eloquenza che significa una «intimità di relazione tra il presbitero/vescovo e la Parola che, per spiegarla, si è obbligati a utilizzare inevitabilmente il simbolismo nuziale» (p. 54). L'autore si apre infine alla duplice esperienza dei presbiteri in monastero e nella diocesi: «Si tenterà per secoli di stabilire una convergenza tra questi due modi di essere e di manifestare la Chiesa [...] dando origine, tra l'altro, anche ad un nuovo modo di essere sposo/sposa di Cristo nel primo caso e nell'altro» (p. 63). Infine il riferimento alla divina liturgia di Giovanni Crisostomo come alta espressione di questa sponsalità che ci permette «di scoprire una sorta di colore di fondo che irradia l'intera divina liturgia e ciascuno dei celebranti, ma in particolare il presbitero, che presiede a quella che ormai viene riconosciuta da tutti fonte e culmine di ogni altra manifestazione della Chiesa» (p. 64).

A seguire l'intervento di don Roberto Repole, docente di Dogmatica presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, sul tema: *Il presbitero nella sua verità piena è un mysterium. L'identità reale della fraternità presbiterale*.

Repole suddivide il suo intervento in tre parti. Innanzitutto le ragioni dell'individualismo presbiterale, poi il presbitero nel Vaticano II per indagarne il senso teologico, ed infine il suo significato nel contesto attuale. Seguono in conclusione due brevissime considerazioni prospettiche. Sull'individualismo dei presbiteri Repole individua tre ragioni: una teologica, una giuridico-amministrativa ed infine culturale.

L'individualismo ha una radice teologica riconducibile ad una visione sacrale-culturale del ministero, sensibilità che ben corrispondeva a contesti culturali ed esistenziali diversi dal nostro. La nascita delle parrocchie rurali, dove la distanza fisica tra vescovo e preti era evidente, ed il forte legame tra presbitero-eucarestia, che trova il suo culmine nel medioevo, porterà il ministero presbiterale a legarsi sempre di più alla *potestas consecrandi* fino ad identificarlo in un *alter Christus*. Sarà sempre la lontananza fisica dal vescovo a costringere i presbiteri ad essere personalmente responsabili dell'amministrazione delle parrocchie favorendo così, ed è questo il motivo giuridico-amministrativo, un individualismo che riesce ad entrare in comunione con altri presbiteri solo a livello locale (vice parroci o coadiutori). Anche la cultura del nostro tempo, fortemente individualista ha favorito atteggiamenti solitari all'interno del presbiterio.

Il Vaticano II riscopre il presbiterio a partire dalla sacramentalità dell'episcopato trasformando decisamente lo sguardo sul ministero con la categoria dei *munera* ed abbandonando così una visione legata alle *potestas*. Anche se i testi non sono tutti in sintonia tra loro, dal quadro generale del Vaticano II emerge il presbiterio come comunione sacramentale tra presbiteri e con il vescovo, differenziando il presbiterio, legato alla Chiesa locale, da altre forme di comunione tra presbiteri. D'altra parte è evidente che «quel ministero che deve realizzare una fraternità non possa che darsi nella stessa forma fraterna» (p. 74). L'autore individua proprio nel presbiterio la possibilità di non ridurre il ministero ad un puro fatto sacrale ma di rendere possibile la realizzazione piena di tutti i *munera*. Nella conclusione si arriva ad accennare al tema del discernimento dei candidati al presbiterato e alla programmazione pastorale in forma sinodale.

Segue l'intervento di Franco Miano, già presidente nazionale dell'Azione Cattolica Italiana, professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Tor Vergata. Il tema dell'intervento ha aiutato i sacerdoti di Sicilia a riflettere e ripensare il rapporto presbiteri-laici, accomunati nella diversa e complementare missione della Chiesa e chiamati non solo alla collaborazione, ma anche alla corresponsabilità.

L'intervento di mons. Luciano Monari, vescovo di Brescia, ha riguardato la spiritualità presbiterale da coltivare nell'ambito del presbiterio, ovvero la *caritas pastoralis*: l'amore indiviso di Cristo e della Chiesa spazia in ogni ambito della vita e del ministero dei presbiteri per arrivare ad un ultimo punto che è la carità pastorale che proviene

dall'appartenenza a un presbiterio. Egli arriva ad affermare che esiste una «“opinione pubblica” e cioè un complesso di riflessioni, giudizi, valutazioni, sentimenti, risentimenti che noi ci scambiamo continuamente [...]. Bisogna però vigilare sul contenuto effettivo di questa “opinione pubblica”; bisogna cioè, che questo complesso di informazioni di interpretazioni che noi condividiamo sia tale da favorire la comunione del presbiterio e da non distruggerla» (p. 108).

Infine la relazione di chiusura di don Dario Vitali, ordinario di Ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana, che, avendo accompagnato con la sua riflessione il percorso di avvicinamento alla fase celebrativa del Convegno stesso, ha tirato le fila di tutto il lavoro svolto in questi due anni, con l'obiettivo di continuare il cammino intrapreso e provare a tracciare le linee di orientamento per il futuro prossimo. L'analisi che fa del Vaticano II è racchiusa in sette punti: partendo, innanzitutto, dal sacerdozio di Cristo egli recupera il sacerdozio comune del popolo di Dio. Nel terzo punto evidenzia la sacramentalità dell'episcopato con la conseguente riconfigurazione del ministero dei presbiteri a partire dal rapporto costitutivo con il vescovo. Qui gioca anche la riscoperta, fatta dal Concilio, della Chiesa particolare o *portio Populi Dei* con il «registro della triplice *communio-fidelium, Ecclesiarum, episcoporum*» (p. 132). Altro elemento di novità, e siamo al quinto punto, il ripristino del diaconato, infine il passaggio dalla lettura del ministero come *potestas* a quella del *munus*, ed infine la difficoltà ad inquadrare adeguatamente il sacerdozio dei religiosi. Vitali conclude il suo intervento con un appassionato richiamo all'insegnamento di Papa Francesco sulla Chiesa in uscita affermando che «sta nelle relazioni vere e feconde tra *portio Populi Dei*, vescovo e presbiterio il principio e la condizione di una “Chiesa in uscita”» (p. 135).

Il lavoro è di qualità ed offre stimoli interessanti per continuare il dialogo e l'approfondimento attraverso il contributo dell'esperienza della riflessione di tutti. Il limite che mi sembra di poter riconoscere è di non tener presente, in alcuni contributi, la relazione vescovo-presbiteri come costitutiva dell'identità dell'uno e dell'altro ministero. Ne è prova l'interpretazione che si dà del testo della genesi nei due titoli proposti dai primi relatori: *Non è bene che il prete sia solo*.

La *Lex orandi* in realtà, anche quando celebra l'ordinazione dei presbiteri, non parla tanto della necessità dei preti di non essere soli, cosa che è intrinseca nel fatto stesso di non possedere la pienezza del sacramento, ma fa dichiarare al vescovo che ordina, in termini

assolutamente inequivocabili, la propria fragilità, debolezza, il bisogno di collaboratori «*in apostolico sacerdotio fungendo*» «*Nunc etiam infirmitati nostrae, Domine, quaesumus, hos adiutores largire quibus in apostolico sacerdotio fungendo indigemus*» (Rito dell'ordinazione dei presbiteri). Una prospettiva che sembra sfuggire ad una lettura del rapporto vescovi-preti spesso declinata più in termini di obbedienza (difficile da realizzare nell'attuale situazione) che di cooperazione e corresponsabilità pur nella diversa collocazione all'interno del presbiterio.

Altra osservazione riguarda l'utilizzo della metafora sponsale forse accolta senza tutti gli accorgimenti necessari (si veda in proposito C. J. Brown, *The Development of the Concept of the Spousal Relationship between Bishop and Local Church in the West to the Ninth Century*, Excerpt of the Dissertation, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2008) per non dover constatare che tanti vescovi e, aggiungo, preti, sono divorziati due o tre volte... come disse il card. Suenens al Concilio.

GIOVANNI FRAUSINI

G. PICCOLO - N. STEEVES, *E io ti dico: immagina! L'arte difficile della predicazione*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 142, ISBN 978-88-311-6570-9, € 18.

La recente opera, dei due gesuiti e professori alla Pontificia Università Gregoriana, è un agile e fruibile volume dedicato all'arte della predicazione. Che oggi, soprattutto per effetto della larga diffusione dei cosiddetti *social*, sia diventato difficile comunicare e, in particolare, comunicare bene è un dato di fatto. Che, in questo contesto, sia diventato un compito di primaria importanza rinnovare la predicazione è una constatazione anch'essa ovvia. Ma come fare?

Se è vero che tra le cause della fuga dei fedeli dalle assemblee domenicali c'è sicuramente l'insofferenza, molto spesso taciuta, di fronte a omelie noiose, vuote, ripetitive, astratte e recitate senza convinzione, è altrettanto vero che occorre rimettere mano alla comunicazione. Certamente coloro che partecipano alla Messa domenicale sono abituati a forme comunicative rapide e superficiali e catturare l'attenzione non è cosa semplice, ma tra il rinunciare a migliorare le omelie e l'adeguarsi ad uno stile comunicativo da *talk show* esiste un'altra via.

L'opera di Gaetano Piccolo e Nicolas Steeves vuole, sotto questo profilo, rispondere all'appello che emerge dalle tante pagine che l'*Evangelii gaudium* di Papa Francesco dedica alla questione omiletica. Leggendo il libro, può sorgere la sensazione che esso sia dedicato esclusivamente a chi è deputato a pronunciare l'omelia, tuttavia una lettura è caldamente consigliabile anche a chi, in forza del battesimo, è deputato a comunicare la fede. Infatti, il volume oltre ad offrire degli spunti, anche pratici, a chi deve "fare" l'omelia, ponendosi in questo senso come utilissima guida, fa comprendere che la comunicazione della fede è un atto alquanto impegnativo. Per questo un primo capitolo è dedicato alle figure di predicatori presenti nella Sacra Scrittura. Infatti, essa mostra chiaramente che chi è stato da Dio chiamato ad annunciare la Parola ha pure pagato di persona, con la vita, il prezzo di tale annuncio. Predicare, infatti, viene dal latino *praedicare* che ha un significato sia spaziale che temporale: parlare davanti ad altre persone, proclamare, ma anche parlare prima che un evento accada. «Per vari motivi i predicatori devono aspettarsi di pagare un altissimo prezzo personale a causa della loro predicazione. Siamo ben lontani, nell'Antico Testamento, dall'idea di una predicazione "comoda" per il predicatore o per i suoi uditori» (p. 21). Questo discorso è identico anche per Gesù e gli apostoli: da non dimenticare che Pietro e Paolo sono stati incarcerati e uccisi. Se questa è la condizione del predicatore, che è chiamato da Dio ad annunciare un messaggio non facile, scomodo, è pur vero che la Chiesa nei primi secoli ha praticato la predicazione e solo con Agostino, con il suo *De doctrina cristiana*, ha riflettuto su come si predica. Il predicatore, nel vescovo d'Ippona, svolge una funzione mediatrice, media cioè tra la Sacra Scrittura e gli uditori e, quindi, ha un ruolo teologico ben preciso. Egli deve *docere, dilectare, flectere* sapendo che il "materiale" con cui ha a che fare è la Parola di Dio. Tuttavia per quale motivo si deve predicare? È questa una domanda che il secondo capitolo tenta di rispondere: non si predica tanto per sé, quanto per salvare chi ascolta. Questo, infatti, è lo scopo, l'obiettivo della predicazione, - fatto troppo spesso dato per scontato - che dovrebbe spingere ad evitare errori formali (mancanza di preparazione, assenza di un messaggio centrale, l'eccessiva lunghezza, l'intrattenimento spettacolare) ed errori materiali (autoreferenzialità del predicatore, moralismo, spiritualismo, intellettualismo, catechismo, il parafrasare pagine della Scrittura). «Il vero motivo per cui predichiamo è per salvare gli uditori (e noi stessi, cammin facendo). La ragione d'essere della Chiesa tutt'intera è di convocare, mediante la sua predicazione, un

popolo perché Dio lo salvi. Senz'altro, per usare un linguaggio giuridico, la Chiesa non ha l'obbligo dei risultati, ma solo dei mezzi» (p. 50). Lo scopo della predicazione - "muovere a salvezza" - impone ai predicatori di vedersi e di percepirsi come costruttori di fede e non come comunicatori di informazioni più o meno inerenti la fede. Se occorre generare alla fede - va da sé che non si può generare alla fede se non alimenta la propria fede -, va recuperato il senso dell'omelia come evento comunicativo (terzo capitolo) perché, come è noto, la fede nasce dall'ascolto della Parola annunciata. Per questo è necessario che l'omileta, prima di tutto, abbia una buona relazione con se stesso davanti a Dio (preghiera) e una giusta relazione con l'assemblea alla quale si rivolge (la realtà). L'omelia, senza questi due fondamenti, rischia di essere altro. Una buona dose di realismo e concretezza, poi, fa comprendere che ciò che si vuole comunicare non ha quasi mai i tratti dell'evidenza inattaccabile: «l'omelia ci costringe a trovare ragioni valide per sostenere le nostre idee e ci costringe altresì a organizzare in maniera chiara e stringente le nostre argomentazioni. A dire il vero, la costruzione di un'omelia ci mette implicitamente di fronte al nostro modo di intendere la fede, se pensiamo la fede come esperienza soggettiva e incomunicabile alla maniera di Kierkegaard di *Timore e tremore*, l'esito non può che essere il silenzio; se la fede come evidenza, faremo a meno di argomentare; se invece pensiamo la fede come intrinsecamente ragionevole, perché impastata nel *logos* della cultura greca, allora cercheremo ragioni convincenti per comunicare le nostre idee» (pp. 68-69). Tuttavia, più che proporre idee - ed è questo uno dei numerosi pregi dell'opera -, bisogna proporre immagini. L'uso delle immagini nella predicazione nasce dalla natura stessa della Rivelazione e non è dunque estraneo all'annuncio della Parola. «Molto più spesso [si] riuscirà a stimolare la loro immaginazione verso la fede mediante metafore, immagini poetiche o storielle, così come fa la Scrittura» (p. 71). Esse possono essere tratte dalla quotidianità e sono un modo efficacissimo per fare sintesi, evitando la dispersione. Inoltre, dato che comunicare è un processo di cooperazione tra chi parla e chi ascolta, quattro massime possono essere molto utili quando si comunica: quantità ("dai un contributo tanto informativo quanto richiesto"), qualità ("non dire ciò che ritieni falso o ciò per cui non hai prove adeguate"), relazione ("sii pertinente"), modalità ("sii perspicuo, evitando oscurità e ambiguità inutili"). Se questo è il modo corretto di comunicare, come costruire un'omelia? Il quarto capitolo si occupa più nello specifico di come si

possa comporre un discorso omiletico. Sotto questo profilo, oltre alla non evitabile esigenza di prestare attenzione alle regole della retorica (cf. pp. 76-100), perché l'omelia è un discorso persuasivo che cerca di convincere gli uditori che il messaggio cristiano è fondato e ha delle implicazioni concrete - Paolo *docet* in questo -, occorre riconoscere che il coinvolgimento personale del predicatore incide inevitabilmente sulla forma della predicazione. Per questo occorre scegliere il messaggio centrale che si vuole comunicare, dopo aver dedicato tempo allo studio della Parola e alla preghiera personale. Gli Autori, in modo felice, individuano sul finire del capitolo quattro coppie verbi che possono costituire una sorta di schema per impostare un'omelia, dopo aver dedicato tempo alla Scrittura: 1) catturare e scegliere; 2) ampliare e radicare; 3) portare ad agire; 4) concludere. Il quinto capitolo prende a modello la predicazione di Gesù per affermare il ruolo particolare che le immagini devono avere nella predicazione. Egli, infatti, nelle sue "prediche" (le parabole in particolar modo), ha fatto ampio uso di immagini tratte dalla quotidianità. Da questo punto di vista occorre riappropriarci di una buona capacità di immaginare. «Né vuoto immaginale, né immagini violente, né immagini ingenuie: l'immaginazione va nutrita con delle immagini sane e stimolanti, insomma nutrienti come solo la Parola di Dio può apportare. Contro la semplificazione a oltranza degli immaginari prefabbricati, le immagini della Scrittura e della Tradizione, nonché del Magistero, ci portano sempre verso la complessità della vita, dei sentimenti, dei rapporti interpersonali fra di noi e Dio» (p. 109). Per questo una buona indicazione viene dallo stesso Vangelo: come Gesù, il predicatore deve ricorrere a metafore prese dalla vita ordinaria dei fedeli, dalla banalità del quotidiano, lì dove, come nelle parabole, l'azione di Dio trova la sua paradossale espressione. L'opera termina con degli esercizi. I due autori hanno, infatti, redatto una scheda di autovalutazione, utile a verificarsi ogni volta che il predicatore pronuncia un'omelia. Inoltre sono state riportate alcune omelie degli stessi autori, seguite da domande alle quali il lettore può rispondere dopo averle lette. Il libro dei due gesuiti si pone, anche per lo stile chiaro e appassionato, come utile guida per i predicatori e per chiunque, nella Chiesa, è chiamato a comunicare la fede. I consigli, i suggerimenti, le indicazioni forniti nel volume sono, infatti, molto utili per chiunque e non solo per i pastori.

FABIO CITTADINI



RECENSIONI AREA TEOLOGICA,
RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

M. DI GIORGIO, *Il Mistero di «Babilonia la Grande» e della sua caduta nell'Apocalisse di Giovanni. Realtà profetico-sapientziale per il cristiano di oggi*, Cittadella, Assisi 2016, pp. 403, (Studi e Ricerche), ISBN 978-88-308-15488-3, € 21,50.

Questa pregevole monografia, frutto della tesi di dottorato in teologia biblica presso la Pontificia Università Gregoriana (Roma), è opera del Prof. Marco di Giorgio, presbitero della Archidiocesi di Pesaro, docente di NT presso l'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona, l'ISSR di Pesaro e il Corso di Teologia di Base (Coteb) della diocesi di Fano, parroco, guida competente e appassionata - non solo "marchigiana" - della Terra Santa. Come si evince dal titolo, il tema è quello di un simbolo centrale, affascinante quanto proteiforme, qual è il mistero di "Babilonia la grande" e della sua caduta nel libro dell'Apocalisse, definito in termini di *Wirkungsgeschichte* da Franco Cardini come "la madre di tutte le utopie". L'indagine dell'A., è ben compendiata in un suo asserto folgorante: «siamo di fronte a una lettura della storia contemporanea. Non è solo l'impero di Roma ad essere descritto, né unicamente il Giudaismo deviato: qui si va in profondità per scavare le radici di ogni costruzione umana che s'innalzi senza e contro Dio» (p. 292).

Qui ci limitiamo alle linee salienti del percorso, ovviamente rinviando i lettori ad una lettura personale. L'esposizione è chiara, profonda, pesata.

Il Cap. I, *La figura simbolica di Babilonia: stato della ricerca* (pp. 19-45), delinea la complessa storia dell'interpretazione del simbolo di Babilonia nel corso del tempo, condizionata dall'orizzonte ermeneutico delle varie epoche. L'A. si concentra sugli ultimi decenni. Le identificazioni possono ricondursi a due grandi filoni: una decrittazione di tipo storico, che tende a ravvisare in Babilonia una precisa realtà storico-fattuale, un'altra di tipo simbolico che la interpreta come simbolo universale - una "figura aperta" (U. Eco) a varie incarnazioni, presente in ogni epoca e proiettata al futuro. Il primo filone contempla tre identificazioni: a) Babilonia è la città storica di Babilonia/Babel in

Mesopotamia (K.W. Allen e K. Strand); *b*) Babilonia è la Roma imperiale intesa come città o impero (è l'equivalenza più antica a partire da Ireneo, sponsorizzata dall'esegesi protestante, e attualmente ancora la più diffusa tra gli esegeti); *c*) Babilonia è la città di Gerusalemme, pertanto dell'Israele che ha rifiutato e ucciso il Cristo (già Ruperto di Deutz, poi tra i recenti J. Massyngberde Ford, E. Corsini). Il secondo filone contempla altre tre orientamenti: *a*) Babilonia è il simbolo del male (la *civitas diaboli*), presente nella storia, che si oppone a Dio e alla chiesa (in particolare Agostino, poi Gioacchino da Fiore, J. Swete, U. Vanni con varie declinazioni politico-economiche); *b*) Babilonia simboleggia le forze dell'Anticristo nella battaglia escatologica (T. Zahn, E. Lohmeyer); *c*) Babilonia rappresenta la chiesa carnale e falsa, non solo come esterna alla Chiesa, ma come parte interna della Chiesa stessa, però corrotta (questa interpretazione si svilupperà specialmente nel Medioevo, in Pietro di Giovanni Olivi come suo corifeo ed influirà tra altri su Dante (*Inf.* xix, 106-117) e sui *Sonetti* di Petrarca). Con analisi giudiziosa, l'A. vaglia i pro e i contra di ogni identificazione. Coglie le difficoltà delle interpretazioni di tipo storico, che prese assolutamente, non risultano convincenti (p. 43). Più persuasiva appare la lettura simbolica, grazie anche al parallelismo antitetico con la Città-Sposa. Entrambe sono due schemi di lettura, che Giovanni costruisce attingendo alle immagini simboliche dell'AT ma riplasmandole con originalità, in una sorta di mix polifonico, al fine di interpellare la sapienza dei lettori di ogni tempo a rintracciare chi, o quale sistema, nella propria epoca incarna il simbolo aperto di Babilonia (come anticipa il sottotitolo della monografia).

Il Cap. II, *Le radici del simbolo di Babilonia nell'Antico Testamento* (pp. 47-97), esamina il background veterotestamentario dai cui Giovanni attinge l'immaginario simbolico per elaborare la "sua" Babilonia, evitando ogni pretesa di esaustività (p. 47). Dapprima rintraccia il simbolo della città come archetipo dell'arroganza e dell'orgoglio nei testi da Genesi ad Esodo, in particolare nel testo-chiave protostorico della *hybris* umana tradizionalmente noto come "La Torre di Babele" (Gen 11,1-9). Poi passa all'analisi dell'"ideale della grande città" dall'esodo alla monarchia, dove la città di Gerico subentra al mitema della Torre di Babele, per poi essere sostituita dalla capitale fortificata, emblema di centralizzazione, concentrazione di potere, ottenuta anche mediante oppressione, cui la Torah reagirà vigorosamente. Ma il progetto della capitale crollerà prima con lo scisma dei due regni poi con la distruzione di Gerusalemme. L'A. si sofferma sulla città nella

tradizione profetica, che costituisce la parte più corposa del capitolo. I testi privilegiati sono quelli dei grandi profeti scrittori (in primis Isaia, poi Geremia, Ezechiele e Daniele) e del loro arsenale immaginativo intercettabile a livello di intertestualità, ovvero citazioni, reminiscenze, allusioni con i capp. 17-18 di Apocalisse. Qui l'A. vaglia l'originalità della elaborazione del poeta-profeta dell'Apocalisse, come ad esempio, la modificazione del *City Lament* di Isaia, eliminando la battaglia e l'espugnazione distruttiva della città, mentre sposta significativamente l'attenzione sulla fastosa sfera socio-economica e sul fascino che essa esercita (pp.62-63). Testi decisivi tra tanti appaiono Is 47 e Ez 26-28. Si passa poi a individuare una radice sapienziale di Ap 17-18, tra i cui elementi segnaliamo il richiamo ad "avere sapienza", per decifrare il *mysterion* che è il piano di Dio, ma soprattutto il *topos* delle due donne (la saggia/virtuosa e la stolta/perversa che ritroviamo in Pro 9 ma anche nella letteratura ellenistica (cfr. Ercole al bivio, o la Tavola di Cebe). Forse si poteva adottare la definizione tecnica di *synkrisis*. L'A. inviene la libertà dell'Apocalisse nella sua predilezione ad evocare più che citare l'AT, approdando ad "un mosaico di piccole tessere che alla fine compongono un disegno sorprendentemente nuovo" (p. 91). Questa coraggiosa *Fortschreibung* permette di comprendere la tensione tra continuità e discontinuità rispetto all'AT. Rileggendolo con lenti cristiane, alla luce della situazione concreta delle sue comunità, propone un nuovo modo di scrutare le scritture e di interpellare i lettori di sempre, non solo i suoi contemporanei. In questa fusione di orizzonti (cf. Ap 4-5 dove appare più evidente, p. 97 n. 131) rivela il suo genio letterario.

Il cap. III "*Esegesi di Ap 17,1-18*" (pp. 99-196) espone il metodo esegetico adottato che è quello sincronico, cioè una lettura del testo *prout jacet*, contestualizzandolo nella sezione in cui si trova, al termine del settenario delle coppe, per poi analizzare la struttura e il dinamismo del quadro simbolico. L'analisi esegetica viene poi sussunta in una sintesi finale teologica. Sintetizziamo l'analisi condotta con magistrale acribia. La figura aperta di Babilonia in Ap 17-18 è preceduta da vari richiami tematici e simbolici, quali il sangue dei martiri, le molte acque, il giudizio, il vino della prostituzione, in particolare dai tre grandi simboli della bestia, della donna e della città. La sua introduzione, preparata da Ap 16,17-21, risulta incastonata nel settenario delle coppe in un montaggio raffinato che tende a preparare la sua fine ineluttabile, esasperando il parossismo della negatività (cf. p. 112). L'A. evidenzia poi lo stretto parallelismo tra la presentazione di Babilonia (17,1-3) e

quella di Gerusalemme (21,9-10) nelle loro corrispondenze letterali ed antitetiche. I lettori/ascoltatori possono così rendersi conto di un trittico: Babilonia prostituta e Gerusalemme sposa sono i pannelli laterali ed antitetici, mentre la vittoria dell'Agnello "Signore dei signori e re dei re", è al centro e fa progredire con incalzante dinamismo l'azione. L'A. poi si sofferma sulla struttura letteraria, che ha dato adito a molteplici proposte, proponendo la sua, abbastanza lineare ed armonica: Introduzione (17,1-a); A) visione e spiegazione della donna seduta sulla Bestia (3b-18), articolata in visione di Giovanni (3b-6) e spiegazione dell'angelo (7-18). B) Giudizio su Babilonia (18,1-24), articolata in modo concentrico; a) Angelo annunciante (1-3) b) Voce dal cielo (4-8) c) Lamenti sulla città (9-19), b') Invito alla gioia (prima voce?) (20); a') angelo forte che scaglia la pietra (21-24); C) Dossologia: Prima parte in cielo (1-5); Seconda parte sulla terra (6-8), Conclusione (9-10). Ap 17 è una *ekfrasis*, più statica e descrittiva, Ap 18 gioca sulle alternanze che imprimono tensione (cf. pp. 121-123). Nell'introduzione spicca la fraseologia forense che si impernia sul giudizio di Babilonia. Il gruppo di ascolto viene messo in guardia dal fascino di questo sistema mondiale seducente, il cui destino di condanna è già annunciato; diventerà un deserto, luogo in cui essa viene contemplata sin dall'inizio. Nella Visione vengono decrittati i vari simbolismi dal teriomorfo, al regale, al cromatico ecc. Attingendo all'arsenale dell'AT, Giovanni ci presenta Babilonia come figura/simbolo di un sistema che si autoglorifica e pretende di inglobare tutto l'orizzonte umano e storico. Sono particolarmente avvincenti - ma lasciamo ai lettori il gusto di compulsarle - le pagine dedicate ai sette re/sette monti e al famoso 666, analizzando la leggenda del *Nero redivivus* e la toponomastica mitica dei "sette colli": In sostanza, è inutile identificare storicamente i 7 monti/teste/re con gli imperatori romani (o in minoranza con la dinastia degli Erodi, cfr. J. Züllig); essi sono piuttosto il simbolo che la Bestia s'incarna ed agisce sempre nella storia in un sistema assolutistico e chiuso alla trascendenza (cf. pp. 176-177). Così pure il 666 tradizionalmente identificato con Nerone (cf. p. 179), va inteso come un numero di totale imperfezione; il sei (numero triangolare) va posto in rapporto all'otto, che lo contiene, per cui la Bestia aspirerà sempre ad essere "otto" (per gematria = "il Signore dei Signori", ma invano!). Il lusso e il fasto di cui si ammanta si rivela però una ributtante prostituzione, che la porterà ineluttabilmente all'implosione. Come il Griso manzoniano, saranno i suoi stessi alleati e complici a distruggere Babilonia. Questo processo non è frutto del caso, ma è guidato e

controllato da Dio, che lascia che la superbia e la volontà di potenza esprimano all'estremo le loro valenze negative, sancendo il trionfo di Cristo unico vero Re Signore dei Signori. Per usare un'altra analogia letteraria, il gruppo d'ascolto di ogni tempo è chiamato a smascherare il vero ritratto di Dorian Gray- Babele, "sazia e disperata".

Il Cap. IV "*Esegesi di Ap 18,1-24*" (pp. 197-293), segue lo stesso percorso esegetico, di cui è impossibile rendere la ricchezza; l'A. sfodera la sua apprezzabile capacità di entrare nel testo, sia dal punto di vista filologico che teologico (per Martin Lutero "il grammaticale è veramente il teologico" e questo ci tutela dai rigattieri di certe *lectiones* campate in aria in nome di una presunta esegesi spirituale contrapposta a quella universitaria!). Epitomando, Ap 18 si configura come una magnifico affresco che presenta il giudizio di Babilonia da due prospettive: la prima celeste (che si completa nella dossologia di Ap 19,1-8, non riducibile soltanto ai martiri) e poi quella terrestre dei complici amanti della grande città, categorizzati in tre gruppi: re, mercanti e marinai. La rovina di Babilonia è descritta come avvenuta, grazie anche all'alternarsi deliberato dei tempi verbali, che evidenziano la sua continua incarnazione nella storia mediante i vari sistemi secolarizzati, le sue cadute e "risurrezioni", ma destinata ad una sorta irreparabile di totale annientamento; Dio, che ha le redini della storia saldamente in mano, ha emesso la sua condanna per chi non uscirà da "Babilonia". Sfruttando il genere del "Lamento sulla città", l'Apocalisse smaschera le varie collusioni con il sistema di Babilonia e le basi economiche che lo originano. Dopo averle descritte in Ap 17 in Ap 18 dimostra la simbiosi demoniaca: il sistema di Babilonia si serve di loro come esse si servono del sistema. Non è solo la forza politica e militare a sostenere le Babilonie di ogni tempo, ma sono proprio le lobbies economico-finanziarie che hanno trovato in esse, il luogo perfetto per i loro interessi. La logica di Babilonia è essenzialmente mercantile e si ammanta persino di un'aura di sacralità. Queste alleanze o inciuci di aficionados, complici o vampiri, compromessi con il suo sistema disumano e anti-trascendente, sono poste dinanzi a questa sorte ineluttabile: non c'è futuro per Babilonia! Da qui l'invito divino "Popolo mio esci da Babilonia!" che significa ripudio dai disvalori del sistema, dal non portare il marchio della bestia, in un atteggiamento controcorrente, che per usare un gioco di parole è fedeltà al *kērygma* e non al *kharagma*! Di questo sistema l'Apocalisse denuncia non solo il crollo, ma l'inumanità dei risultati; gli uomini senza Dio si annientano. Nel contempo propone una cultura e un

sistema diverso: quella nuova portata dalla Pasqua di Cristo, che ha impatti politici.

Il cap. V “*Esegesi di Ap 19,1-10*” (pp. 295-336), (va corretto il refuso nel titolo: V e non IV p. 295 e p. 402) è l’ultimo pannello del trittico, che è l’ultima delle numerose dossologie che scandiscono il libro. Gli eventi passati - la condanna e la distruzione di Babilonia - vengono ricapitolati. Ap 19,1-8 funge così da cerniera conclusiva, elaborata in modo raffinato con richiami interni al resto dell’opera, tra il passato e il futuro narrato in Ap 19-22. Nell’analisi della dossologia spiccano alcuni approfondimenti interessanti: nella prima parte (vv. 1-3) il senso e la funzione dell’acclamazione strutturante “Alleluia” (cf. pp. 302-305). Per l’A. sembra perdere il suo primigenio significato di invito alla lode per assumere il carattere di una risposta che esprime la stessa lode, una caratteristica che potrebbe denotare l’uso nella eucologia cristiana del I s., con chiaro rinvio alla Pasqua e all’escatologia (Agostino). I motivi della lode sono due: i giudizi veraci di Dio in senso globale; la condanna di Babilonia, come ristabilimento della giustizia, per cui Dio chiede conto del sangue versato. Nella seconda parte: i motivi della lode sono il Regno e le nozze dell’Agnello con la sposa. Suggestivo è l’*excursus* sul senso simbolico del vestito, che non è necessario considerare una interpolazione (cf. p. 321). L’A. si sofferma poi sui singoli versetti del quadro conclusivo (vv. 9-10), analizzando la quarta delle sette beatitudini del libro e la reazione del veggente e dell’angelo. In sintesi questa dossologia svela il senso del disegno divino: riflessione sul passato, attualizzazione nel presente, apertura al futuro come sogno di Dio.

Il cap. VI: “*Per una sintesi teologica*” (pp. 337-348) raccoglie le linee fondamentali già esposte: Babilonia vista come sistema, sociale, politico, economico, religioso, per poi approfondire il confronto tra la comunità cristiana e Babilonia. Rileva un metodo di smascheramento del fascino erroneo di Babilonia, che chiama “metodo Apocalisse” (cf. pp. 346-348), la cui strategia mira a tonificare l’assemblea, a dissipare le nebbie del cuore dall’ubriachezza propinata da questo sistema idolatrico e disumano. Seguono le Conclusioni (pp. 349-351) e una utile Appendice (pp. 353-362) che riporta la struttura generale del testo, ponendo in sinossi testo greco e traduzione in italiano che si discosta lievemente da quella ufficiale. Seguono una corposa bibliografia (pp. 363-385), “Sigle e Abbreviazioni” (pp. 387-392), Indice degli Autori (pp. 393-399), Indice generale (pp. 401-403). Manca l’indice dei passi biblici, ma seppur utile, non tutte le case editrici lo reputano indispensabile. Alcune osservazioni

ed eventuali suggerimenti. La prima suona un po' come un "to shoot on the pianoplayer"! Risulta infatti pressoché impossibile al giorno d'oggi offrire una esauriente bibliografia sul tema. Personalmente, però, suggerisco *ad integrationem* alcuni importanti contributi: in particolare, S. ANTHONIOZ, *Cities of Glory and Cities of Pride : Concepts, Gender, and Images of Cities in Mesopotamia and the Bible*, in E. Benzvi - D. Edelman (eds.), *Memory and the City in Ancient Israel*, Winona Lake : Eisenbrauns, 2104, pp. 21-40; H. DELGADO, *La visión de la Gran Ramera*, in «Didaje» 2 (2013) pp. 69-82. Poi collateralmente S. R. F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; S. FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford: Oxford University Press, 2001; A. ALVÁREZ VERDES, *El libro de l'Apocalipsis: Historia de su interpretación* in «EstBib» 63 (2005), pp. 283-311; S. TONSTAD, *Appraising the Myth of Nero Redivivus in the Interpretation of Revelation*, in «AUSS» 46 (2008), pp. 175-199. Forse va sfumata l'affermazione che Gerico risulta la tipica espressione della Torre di Babele nell'arrivo in Canaan (p. 51); in effetti si parla di fortificazioni fino al cielo per le città cananee in generale (Dt 1,28;9,1), mai per Gerico, che invece viene ricordata per la maledizione (Gs 6,26; 1Re 16,34) da cui alla fine viene liberata (2Re 2,19-22). Ma l'elemento di cinta fortificate non è mai esplicitato, mentre lo è la magnitudine, che finisce in detronizzazione. Vi sono alcuni refusi su cui non ci attardiamo, non imputabili all'A.: leggasi più correttamente Schökel (p. 50). A parte questo *Narcisse oblige* di ogni recensore, lo studio si raccomanda per la sua serietà, documentazione, e tensione, che non mancherà di appassionare i lettori credenti e non credenti, augurandoci che "*sit finis operis sed non finis operandi*".

ANTONIO NEPI

C. V. BULAI, *La salvezza donata. Il Sacramentum e la Mitzvâ*, Salomone Belforte & C., Livorno 2017, pp. 162, ISBN 9788874671113, € 18.

L'orizzonte nel quale va inquadrato il lavoro di Cristian Virgil Bulai è quello del dialogo tra Ebraismo e Cristianesimo: non a caso il volume è l'opera di esordio della "Collana del dialogo ebraico-cristiano"

proposta dall'editore, e presenta un'interessante prefazione a tre voci, nella quale Jacov Di Segni (Direttore dell'Ufficio Rabbिनico di Roma), Enrico Brancozzi (Preside dell'Istituto Teologico Marchigiano) e Marco Cassuto Morselli (Vicepresidente dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Roma) sottolineano l'importanza di approfondire gli aspetti comuni delle due religioni, attraverso il confronto, secondo le parole dell'autore, «tra la *teologia dei sacramenti* e la *teologia delle mitzvot*» (p. 22).

L'approccio di Bulai, anticipato nell'introduzione, si evidenzia maggiormente nel primo capitolo dove, partendo dagli spunti illuminanti delle riflessioni di Carlo Maria Martini, l'autore cerca di individuare alcuni concetti «comuni nell'esperienza dell'uomo con Dio» (p. 28), soffermandosi in particolare sulle questioni dell'*intenzionalità* e dell'*unione* con Dio, attraverso una analisi dei personaggi di Mosè e di Gesù, e del ruolo che rispettivamente essi rivestono per l'Ebraismo e per il Cristianesimo nella dinamica relazionale dell'uomo col divino.

Da qui Bulai prende le mosse per addentrarsi in una duplice riflessione: come sia possibile interpretare e vivere il mistero di Dio nei sacramenti e - d'altro canto - in che modo attraverso le *mitzvot* ci si possa spingere fino all'unione con la divinità. È l'*intenzione* che è in grado di portare l'ebreo all'incontro con Dio (cf. p. 94) e pertanto la *mitzvà* ha una funzione centrale in vista della salvezza (cf. p. 95). Molto interessante a tale proposito è il paragrafo 1 del capitolo III ("La *mitzvà* come via di Salvezza sul fondamento della *Torà*"), in cui si affronta tale tematica citando diverse opinioni autorevoli secondo le quali l'unico modo per giungere alla salvezza è per l'ebreo l'osservanza dei precetti, perché attraverso di essa si dispone con la mente e il cuore sulla lunghezza d'onda di Dio creatore. Bulai parla in tal senso di conformità tra *intenzione* del Creatore e *intenzionalità* della Tradizione (cf. p. 100), passaggio inevitabile nel percorso di *unione* con il divino.

I due capitoli centrali (2 e 3) del lavoro di Bulai partono quindi da riflessioni teologiche (sia in ambito cristiano che ebraico) per scendere poi ad un esempio pratico: il confronto tra *Cresima* e *Bar Mitzvà*. L'autore ci tiene a precisare subito che tra i due riti ci sono delle differenze: differenze di fondo, di prospettiva, in quanto nella Cresima i giovani sono fortificati in vista di un mandato missionario, mentre per il Bar Mitzvà agli ebrei viene consegnato il rotolo della *Torà*, simbolo della loro adesione al compimento dei precetti (cf. p. 112). Non è quindi possibile operare aprioristicamente un paragone, ma risulta interessante mettere a confronto i due momenti centrali della vita del fedele (cristiano

o ebreo) per vedere in che modo le due religioni puntano verso obiettivi simili, almeno per ciò che concerne la salvezza e l'adesione a Dio. In tal sede Bulai approfondisce un simbolo specifico del rito ebraico, l'impegno a indossare i *tefillin*, esempio evidente di come possa realizzarsi quell'unione col divino attraverso un semplice gesto umano che simboleggia fede profonda. Tale analisi permette a Bulai di affermare nel capitolo IV ("Prospettive comuni") che «il Dio della storia viene incontro agli uomini tramite i sacramenti (per i cristiani) e tramite i precetti (per gli ebrei)» (p. 121). C'è quindi una possibilità di salvezza (non soltanto individuale ma anche collettiva) che viene messa a disposizione dell'uomo e alla quale l'uomo può aspirare attraverso l'osservanza dei precetti o la celebrazione dei sacramenti.

È su questa possibilità - comune a entrambe le religioni - di reinterpretare la storia che si fondano i presupposti di un proficuo dialogo: Bulai alla fine del suo lavoro suggerisce una definizione, quella di "Resurrezione Redenta", per cercare di spiegare come la via della salvezza per il fedele cristiano o ebreo sia un cammino dinamico e in continuo divenire, un percorso nel quale si auspica un continuo ritorno a Dio attraverso alcuni canali preferenziali, come ad esempio gli stessi sacramenti o le *mitzvot*.

Sono almeno quattro i punti di forza di questo studio.

Innanzitutto l'opera si pone su una linea, quella del dialogo ebraico-cristiano, che non sembra affatto esaurita, ma che anzi si presenta bisognosa di nuove idee e di nuove piste di approfondimento e di indagine. È una necessità profondamente attuale quella di trovare strade percorribili di dialogo interreligioso e a tale proposito le riflessioni di Bulai suonano più o meno indirettamente come un invito a mettersi al lavoro in tale direzione. In secondo luogo l'ambito del quotidiano, da cui parte la ricerca, ci suggerisce una riflessione ulteriore: l'autore prende lo spunto iniziale da una esperienza concreta della sua vita, da una considerazione maturata in un contesto reale. Da qui nasce la curiosità di paragonare due realtà diverse, per cercare di far emergere dal confronto un sostrato parzialmente comune. In tal senso il lavoro non si pone come obiettivo una sterile speculazione, ma punta ad avere ricadute positive nella vita di tutti i giorni e negli ambienti con i quali si ha quotidianamente a che fare.

Il terzo aspetto degno di nota è il corposo apparato bibliografico che supporta la ricerca, e che mostra come l'autore abbia attinto ad un'ampia letteratura scientifica (del passato e del presente), sia di ambito

cristiano che ebraico. Attraverso la bibliografia possiamo risalire direttamente alle fonti che il nostro autore ha utilizzato per il suo lavoro e approfondire attraverso lo studio personale alcuni di quegli aspetti che possono sembrarci più interessanti, o più oscuri. Infatti spesso Bulai nel citare le fonti non si sofferma troppo sulla provenienza o sulla contestualizzazione delle stesse, inducendo in questo modo il lettore a scavare da solo in profondità.

In ultima battuta, un punto sicuramente significativo del lavoro è la presenza di spunti di riflessione originali e di alcuni suggerimenti interpretativi interessanti, anche se a volte apparentemente un po' rischiosi. Lo stesso concetto di "Resurrezione Redenta", che sembra ad una prima lettura un gioco retorico, richiede non solo attenzione, ma anche coinvolgimento, perché di fronte ad espressioni di questo tipo chi legge si chiede continuamente se le proposte fatte possano essere (e in che modo) validi modelli di interpretazione della realtà.

A fronte di queste considerazioni positive mi sembra opportuno ravvisare anche un aspetto che, a mio parere, sarebbe stato una integrazione importante al lavoro di Bulai. L'autore, nel discutere della Cresima e del Bar Mitzvâ, tralascia (volutamente) l'approccio fenomenologico, preferendo la riflessione teologica.

È una scelta chiara, ma discutibile: l'analisi fenomenologica dei due riti avrebbe potuto mettere in evidenza più di un elemento di comparazione (mentre nel lavoro ci si sofferma quasi esclusivamente sul valore simbolico dei *tefillin*) e avrebbe permesso di individuare elementi di confronto, non solo in prospettiva sincronica, ma anche diacronica, permettendo di dare risposta a domande altrettanto interessanti: ad esempio quali testi sacri vengano scelti per la cerimonia, quale sia il significato delle formule del rito stesso, quali le modalità di preparazione, i gesti che si compiono, e anche - infine - quale possa essere il ruolo che svolge nel contesto del rituale l'intera comunità dei fedeli e che cosa rappresenti per il rispettivo gruppo la cerimonia della Cresima o del Bar Mitzvâ. Una "mancanza" - quella dell'analisi fenomenologica - che non toglie nulla al lavoro di Bulai ma che, al contrario, ha l'effetto di invogliare lo studioso e il lettore in generale a seguire ancora più a fondo la pista suggerita dall'autore.

GIOVANNI FRULLA

E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 194, ISBN 978-88-372-3124-8, € 19.

È un impegnativo saggio quello di E. Falque, professore di Filosofia medievale e di Filosofia della religione all'Institut Catholique di Parigi, che mette a tema il rapporto tra filosofia e teologia. Da anni in Francia si assiste ad un interesse da parte di alcuni filosofi, come J.-L. Marion, M. Henry, J.-L. Chrétien per citarne alcuni, ai temi della teologia. Nell'alveo di quello che è stato definito "il tornante teologico della fenomenologia francese" (D. Janicaud) si inserisce questa opera di Falque, edita in lingua originale nel 2013 e tradotta in italiana dalla Morcelliana. Essa vuole meglio puntualizzare il guadagno per la filosofia di un'indagine riguardante questioni teologiche. L'idea, insomma, contenuta e approfondita in questo volume è che ormai è giunto il tempo di "passare il Rubicone", superando così quell'estraneità o, nel migliore dei casi, quella funzione ancillare che la filosofia ha avuto nei riguardi della teologia. Come il 10-11 gennaio del 49 a. C. Cesare valicò quel "fiumiciattolo" con un'impresa che ha trasformato il destino dell'umanità, così oggi sembra quanto mai opportuno ricomporre un rapporto che ha visto due saperi o in posizione subalterna (la filosofia *ancilla theologiae*) o in contrapposizione (la filosofia contro la teologia e viceversa). La tesi di fondo esplicitata nel saggio del filosofo francese è data dalla convinzione, ripetuta spesso, che "più si teologizza, meglio si filosofa". «Questo *libellum* [...] intende qui presentare una sorta di "breve trattato" di quanto serve per il viaggio, perlomeno per coloro che se la sentono di intraprenderlo e anche di sopportare la fatica [...]. Ciò che conta davvero "nell'atto di passare il Rubicone" è chiarire una "pratica" che magari non si oserebbe nemmeno attuare, ma il cui risultato dimostra che occorre perlomeno provare» (p. 23). Il libro vuole, infatti, tracciare un itinerario per evitare che teologia e filosofia si rapportino escludendosi, *de facto* o *de jure*, a vicenda. Un primo passo è costituito dall'interrogazione sul fondamento dell'"ermeneutica testuale" ripresa in modo pedissequo tanto dalla teologia contemporanea quanto dalla filosofia (primo capitolo). Sotto questo profilo va superata l'idea che è alla base dell'ermeneutica, ossia l'avere a che fare con un testo che o è un *medium*, come per Ricoeur, o, come per Levinas, è una traccia. In realtà la Scrittura dovrebbe essere intesa come un corpo e quindi «il "corpo della Scrittura" attende sempre il "corpo-a-corpo" con il suo lettore ed è

soltanto grazie a tale “esperienza muta” che si dice, o meglio si ascolta e si vede, ciò che il testo non dice quando si dispiega sul “bianco” di *Un colpo di dadi* di Mallarmé, in attesa di essere provato (*ex-periri*) piuttosto che semplicemente espresso» (p. 61). D'altronde, come è noto, nella Scrittura è presente la Parola di Dio e, se vi è una Parola, vi è anche un Corpo che ha emesso tale Parola. L'ermeneutica dovrebbe in questo senso recuperare la dimensione corporale e, dunque, estetica di ciò che cade sotto la sua indagine. D'altronde ogni corpo ha una sua voce che lo identifica e, quindi, anche il corpo della Scrittura ha la sua voce e questo implica che una “nuova ermeneutica” dovrebbe saper ascoltare (secondo capitolo). «Riscoprire la voce significa “dare voce” alla voce e comporta di non ridurla più al linguaggio o esaurire le parole nel loro significato. La “voce” sta tra il silenzio e le parole. In questo “terzo polo” dimenticato si trova la parola incarnata, dell'uomo quanto di Dio, nel momento in cui si proferisce in primo luogo come carne» (p. 80). Un'ermeneutica, pertanto, che dia spazio alla voce contenuta nel corpo della Scrittura non può fare a meno di concepire se stessa come un modo, uno stile, insomma come una sorta di eco: «la Scrittura non fissa la voce per farla tacere, e per richiudersi. Essa diventa, invece, un flusso che veicola un modo del “proferire”. Lo stilo in cima alla piuma, la punta della penna - lo stile - come la scrittura e la vera letteratura, segue il movimento della voce nel timbro e nelle sue corde (vocali). In entrambi i casi, e in ogni caso la voce “fa corpo” (*leiben*) incorporandosi (in un corpo) e significa nel momento in cui designa una modalità di parlare che cerca bene o male di esprimersi» (p. 86). Se il primo passo nel passare il Rubicone, come si è cercato di far emergere, riguarda l'interpretare, il secondo concerne il decidere. A fondamento di ogni possibile decisione pro o contro Dio va riconosciuto che vi sia sempre, secondo Falque, quella credenza che porta ad avere fiducia nell'uomo e nel mondo, al di là o prima di ogni confessione di fede. «Se la teologia, come spiegazione del rivelato richiede la nostra adesione o non adesione a quel che si svela (l'atto di fede), la filosofia come descrizione del dato ci mantiene in una “comunità della credenza” dalla quale non ci si potrà separare in nessun modo (in virtù della fede percettiva e originaria). Il *kerygma*, inteso come “decisione (della confessione di credere) si innesta sempre in una fede percettiva come impegno (della filosofia) nel credere» (p. 97). Pertanto si è sempre credenti - è questo il titolo del terzo capitolo - per cui anche un ateo, un senza Dio, crede proprio perché non è contro Dio. Non va, infatti, dimenticato che il cristianesimo con la sua fede si è diffuso in un

contesto pagano che lo precedeva. «“Sempre credente” demarca *l'in-comune* di una fede originaria nel mondo condivisa da tutti, imprimendo il sigillo della “con-fidenza” ciò che molto spesso è indice di indecisione o di “dif-fidenza”, portando a compimento nella morte ciò che testimonia e manifesta l'eccesso della vita» (p. 119). L'atto di credere (quarto capitolo), sotto questo profilo, comporta non tanto una sovrapposizione a questo terreno comune (il “sempre credente” dell'umanità), ma semmai una trasformazione o, per essere più fedeli alla Scrittura, una conversione. Dio, nel cristianesimo, è Colui per il quale crediamo e, allo stesso tempo, Colui senza il quale non vi è *kerygma*. Inoltre non c'è credo senza *credimus*, senza cioè una comunità in cui la fede germoglia. Questo comporta, da un lato, per la filosofia la possibilità di teorizzare una fenomenologia dell'esperienza religiosa e, dall'altro, per la teologia di valorizzare quell'*in-comune* che è dell'umanità. In questo modo il passaggio, l'attraversamento del Rubicone è possibile. La filosofia, infatti, accettando di essere trasformata dalla teologia, potrà percorrere sentieri interrotti che non sono vie da spianare, ma avventure in cui cimentarsi (quinto capitolo). Una maggiore consapevolezza dovrebbe emergere: «ciò che distingue filosofia e teologia non è il loro rispettivo contenuto (si può trattare anche filosoficamente del problema dell'Eucaristia, della passione o della risurrezione), ma la diversa provenienza (dal basso o dall'alto) e i differenti modi di procedere (euristico o didattico)» (pp. 147-148). L'ultima tappa è costituita dall'approdo all'altra sponda che, fuori di metafora, per Falque è la teologia (sesto capitolo). Pur nel rispetto dell'autonomia di ciascuna disciplina, «è avventurandosi nel campo dell'altro che si scopre anche il proprio territorio e si smette di credere e di pensare che “l'erba del vicino è sempre verde”» (p. 166). Solo frequentando la teologia, anzi studiandola, per il filosofo francese si riuscirà a meglio filosofare: “più si teologizza, meglio si filosofa”.

Il saggio vorrebbe, nel suo intento, offrire una sorta di metodo per articolare il rapporto tra teologia e filosofia in modo migliore di quanto sia stato fatto fino ad ora, tuttavia più che tratteggiare in modo puntuale un vero e proprio metodo Falque in ogni capitolo si pone all'incrocio dei due saperi. Egli costantemente attraversa il Rubicone, andando dalla filosofia alla teologia e viceversa, mostrando così quanto sia preziosa e feconda la contaminazione di queste due discipline. La filosofia, infatti, supera la diffidenza verso la teologia che, a sua volta, impara ad apprezzare e rispettare la finitezza dell'umano. In fondo si ha

l'impressione che l'Incarnazione sia usata come criterio per elaborare questo nuovo tipo di rapporto tra due "scienze". Come Cristo è vero Dio e vero uomo "senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione", così anche tra la teologia e la filosofia può sussistere un'identica relazione. L'opera, sotto questo profilo, si fa apprezzare proprio per questo passaggio che viene compiuto tra i due saperi - l'andare e venire da una riva all'altra - ma, dal punto di vista strettamente metodologico, la circolarità tra le due discipline non sembra ben tematizzata. Falque forse, da buon filosofo, non vuole invadere il campo altrui, lasciando, quindi, che anche la teologia passi il Rubicone. D'altronde esso, come ogni fiume, ha due sponde e molto dipende da quale riva si intende procedere per l'attraversamento e a quale riva si intende approdare.

FABIO CITTADINI

STATUTO DELLA RIVISTA “SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE”

Testo definitivo elaborato dal “Direttore” e dal “Consiglio di Redazione”
della rivista “Sacramentaria & Scienze religiose”,
rivisto e approvato dal “Consiglio d’Istituto”
dell’Istituto Teologico Marchigiano, nella seduta del 6 novembre 2017.

Art. 1

Natura e fine

1. “*Sacramentaria & Scienze religiose*” è una rivista a carattere scientifico e cadenza semestrale, espressione soprattutto dell’attività di ricerca dei docenti dell’Istituto Teologico Marchigiano (ITM) e dell’Istituto Superiore di Scienze Religiose marchigiano (ISSR).
2. La proprietà e la gestione editoriale è dell’ITM, sebbene essa sia redatta in collaborazione con l’ISSR e sia aperta a contributi e collaborazioni di docenti e studiosi italiani e stranieri.
3. Si configura quale rivista a carattere scientifico, sia per la finalità atta a salvaguardare l’oggettività e la serietà della ricerca in ambito teologico e religioso, mediante la verifica della qualità dei contributi ospitati (cf. art. 6); sia per il campo di interesse specialistico che predilige la sacramentaria e le scienze religiose a cui vengono dedicate due sezioni differenti; come pure per la diffusione mirata non a destinatari generici, ma ad esperti delle discipline indicate. “*Sacramentaria & Scienze religiose*” pertanto accoglie e pubblica contributi di studio selezionati, di tipo specialistico, e non divulgativo.
4. I fascicoli della rivista vengono preparati con cadenza semestrale e vengono diffusi in formato cartaceo entro la fine del primo ed entro la fine del secondo semestre di ogni anno.
5. Orientativamente ogni fascicolo ammonta ad un numero di circa 250 pagine.

Art. 2

Consiglio di Redazione

1. La direzione e redazione della rivista è assicurata da un *Consiglio di Redazione*, composto da otto membri designati dai Consigli d’Istituto dell’ITM e dell’ISSR e resta in carica tre anni.

2. Il Preside dell'ITM e il Direttore dell'ISSR sono membri di diritto del Consiglio di Redazione, mentre gli altri sei membri vengono designati nel numero di tre per ogni istituto.
3. Può essere designato membro del Consiglio di Redazione ogni docente stabile o incaricato dell'ITM e dell'ISSR.
4. Nel caso di dimissioni o raggiungimento del settantesimo anno di età di uno o più membri del Consiglio di Redazione, i Consigli d'Istituto provvedono entro sei mesi ad una nuova designazione dei membri mancanti.
5. I membri del Consiglio di Redazione assumono in prima persona il compito di garantire il buon esito della rivista, proponendo progetti editoriali adeguati, offrendo contributi con saggi, articoli o recensioni, e anche promuovendo l'apporto di contributi analoghi da parte di altri docenti o specialisti.

Art. 3 **Direttore**

1. Il *Direttore* è il primo responsabile della rivista.
2. È eletto dal Consiglio di Redazione che lo sceglie al proprio interno e rimane in carica tre anni; può essere riconfermato in modo consecutivo per un solo altro mandato.
3. Essendo il responsabile scientifico dei contenuti pubblicati, avrà cura di collaborare con il Consiglio di Redazione, avvalendosi delle competenze degli altri membri e tenendo conto del carattere interdisciplinare della rivista.
4. È chiamato a collaborare con il Preside dell'Istituto Teologico Marchigiano e con il Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose condividendo con loro gli intenti, i progetti editoriali, le proposte contenutistiche, nonché la valutazione delle eventuali spese inerenti la pubblicazione della rivista da sottoporre al Consiglio di Gestione e per gli affari economici dell'ITM.
5. Ha diritto di veto per quanto riguarda la pubblicazione di contributi controversi, fermo restando il fatto che tale diritto può essere esercitato solo dopo aver richiesto per iscritto il parere dei membri del Consiglio di Redazione (cf. art. 5 §5).
6. Promuove il collegamento della Redazione della rivista con il Preside dell'ITM, con il Direttore dell'ISSR e con tutto il corpo docenti dei due Istituti, come pure con il Comitato Scientifico Internazionale.
7. Il Direttore svolge anche le funzioni di coordinamento di tutto ciò che riguarda la procedura della *peer review* (cf. art. 6).
8. In caso di gravi motivi spetta al Consiglio di gestione dell'ITM rimuovere il Direttore dal suo incarico. Per gravi motivi sono da intendersi comportamenti immorali, la non conformità con la dottrina, l'essere sottoposto a misura cautelare personale da parte dell'autorità giudiziaria civile, l'essere imputato in

un procedimento penale, o l'essere sottoposto a procedimento disciplinare o penale innanzi all'autorità ecclesiastica.

9. In tali casi il Consiglio di gestione dell'ITM potrà intimare la sospensione del Direttore dall'incarico; entro 20 giorni dall'atto di intimazione, il Direttore potrà presentare memorie difensive e produrre documenti. La valutazione del caso spetta in ogni caso al Consiglio di gestione dell'ITM. In caso di misure cautelari personali da parte dell'autorità giudiziaria o di pendenza di procedimenti penali da parte dell'autorità civile, o procedimento disciplinare o penale da parte dell'autorità ecclesiastica, il Consiglio di gestione dell'ITM può comunque sospendere in via cautelare il Direttore dall'incarico, con provvedimento non impugnabile, fino alla definizione dei predetti procedimenti.

Art. 4

Comitato Scientifico Internazionale

1. Il *Comitato Scientifico Internazionale* della rivista è costituito da studiosi e docenti su scala internazionale cooptati dalla Direzione in base alla loro serietà intellettuale e alle loro qualità scientifiche. Dura in carica sei anni, ma i membri possono essere riconfermati nel loro incarico, previa la richiesta della Redazione e il loro assenso.

2. La composizione del Comitato Scientifico sarà debitamente visionabile nelle prime pagine di ciascun fascicolo della rivista.

3. I membri del Comitato Scientifico, oltre ad avere la facoltà di supervisione sui volumi della rivista (potendo offrire delle valutazioni d'insieme sul loro impianto delle quali la Direzione dovrà tener debito conto), avranno, insieme ai docenti dell'ITM e dell'ISSR, la precedenza rispetto ad altri docenti e studiosi nel proporre contributi liberali (saggi, articoli, recensioni, segnalazioni) al Consiglio di Redazione, perché se ne valuti l'opportunità della pubblicazione, fatta salva la conformità dei contributi alla specificità scientifica della rivista nonché l'applicazione sugli stessi della *peer review* (cf. art. 6).

4. Ai membri del Comitato Scientifico potrà essere richiesta dalla Direzione la collaborazione liberale a vagliare i testi dei quali si chiede l'idoneità alla pubblicazione, ciò mediante l'applicazione della procedura della *peer review*.

5. Le comunicazioni da parte dei membri del Comitato scientifico, relativamente alle valutazioni *peer review* degli articoli candidati alla pubblicazione dovranno essere inviate via mail all'indirizzo del Consiglio di Redazione - redazioneitm@gmail.com - la quale, nella persona del Direttore o di un suo incaricato, provvederà a comunicarla agli autori interessati.

Art. 5

Conduzione scientifica della rivista

1. Il Direttore ha il compito di convocare riunioni periodiche del Consiglio di Redazione per programmare il lavoro editoriale della rivista e per avvalersi della collaborazione dello stesso.
2. Il Consiglio di Redazione promuove e accoglie la collaborazione di tutti i docenti dell'ITM, dell'ISSR o di altri docenti e ricercatori provenienti da altre istituzioni accademiche per quello che riguarda articoli saggi, recensioni, resoconti di partecipazione a eventi accademici o specialistici come congressi, convegni, conferenze etc.
3. Il Consiglio di Redazione può distribuire al proprio interno, d'intesa con il Direttore, compiti specifici.
4. Il Consiglio di Redazione, d'intesa con il Preside dell'ITM e con il Direttore dell'ISSR, può promuovere eventi culturali che siano di stimolo per la vita dell'Istituto.
5. Il Consiglio di Redazione affianca il Direttore nella verifica della qualità dei contributi ricevuti. In casi controversi, ogni membro del consiglio di redazione è invitato ad esprimere per iscritto un proprio parere, tenuto debito conto dei risultati della *peer review*.
6. Ogni tipo di cooperazione scientifica alla rivista è offerta a titolo totalmente volontario ed assolutamente gratuito, salvo disposizioni diverse da parte del Preside dell'ITM.

Art. 6.

Revisione scientifica

1. Tutti gli elaborati pubblicati nella rivista nelle sezioni "Sacramentaria" e "Scienze religiose" saranno sottoposti a controllo di qualità. Questo controllo avviene in due fasi. Innanzitutto con una prima valutazione dei lavori da parte della Direzione e della Redazione; poi sottoponendo gli articoli a revisione (*referee* o *peer review*), preferibilmente in doppio cieco (*double blind*), valutando cioè il contributo senza rendere nota, durante la fase della revisione, l'identità dell'autore e del revisore l'uno all'altro.
2. L'idoneità alla pubblicazione si consegue con la ratifica del Direttore della rivista apportata al parere favorevole del revisore, scelto tra i membri del Consiglio di redazione, del Comitato Scientifico Internazionale o, per consulenze specifiche, tra esperti esterni ad essi. Nel caso di giudizio negativo del revisore, il Direttore può assegnare una nuova valutazione ad un secondo revisore. La documentazione delle *peer review* resta agli atti a cura del Direttore.

3. Qualora non sia possibile od opportuno attivare la procedura della revisione servendosi della competenza di un docente o di uno specialista, il Direttore può assumersi la responsabilità di vagliare in prima persona il contenuto dell'articolo.
4. Il Consiglio di Redazione della Rivista si può avvalere della consulenza linguistica di uno specialista in traduzione, per quanto riguarda la revisione di contributi o parte di essi (come nel caso degli *abstract* e delle *keywords*) in lingua straniera.

Art. 7.

Autori e contributi

1. I contributi proposti dagli Autori vengono visionati dal Direttore che, coadiuvato dai membri del Consiglio di Redazione, esprime una prima valutazione sulla possibile idoneità alla pubblicazione prima di procedere alla revisione scientifica.
2. Agli Autori è richiesto di inviare, qualora si tratti di un saggio o un articolo, anche un recapito e un riassunto (*abstract*) in italiano e in inglese con almeno l'indicazione di sei *keywords*/parole chiave.
3. I contenuti degli articoli, dei saggi e delle recensioni, in ultima istanza, sono di esclusiva responsabilità degli Autori; pertanto le opinioni espresse negli scritti pubblicati impegnano solo la responsabilità degli stessi e non il Consiglio di Redazione della rivista o la sua Direzione.
4. Agli Autori è richiesto di adattarsi alla metodologia della rivista anche se la Redazione si riserva di intervenire per conformare i testi alle norme editoriali prescelte.
5. Gli Autori cedono i propri contributi a "Sacramentaria & Scienze religiose" gratuitamente.
6. Anche ogni altro tipo di collaborazione alla rivista è offerta a titolo totalmente volontario e gratuito, salve diverse disposizioni del Preside dell'ITM.
7. I testi pubblicati nei fascicoli sono protetti da *copyright*, pertanto la riproduzione, anche parziale, deve essere svolta citando con precisione la fonte.



INDICE

Editoriale	Pag.	5
Editorial	»	9

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

BAMBINI, RAGAZZI, GIOVANI E LITURGIA. DALLE CHITARRE AL SALTERIO E VICEVERSA. DALLE TERAPIE OCCUPAZIONALI ALL’ <i>ACTUOSA PARTICIPATIO</i> Giovanni Frausini	»	15
1. Dalla omologazione all’armonia: la traduzione liturgica ritrovata	»	17
2. Chi fa può sbagliare, ma chi non fa sbaglia sempre	»	20
3. Tra accoglienza e iniziazione	»	24
4. Il canto nella liturgia: terapia occupazionale o <i>actuosa participatio</i> ?	»	26
5. Un equilibrio instabile	»	28
6. E allora?	»	31
7. Alcune prospettive pastorali nel rapporto giovani e liturgia	»	32
7.1. <i>Intellegere</i>	»	32
7.2. <i>Accommodare</i>	»	35
Conclusione	»	37
Abstract	»	38
Parole chiave	»	39
Keywords	»	39
 LA CATECHESI DEL BUON PASTORE: ACCOGLIERE COME UN BAMBINO Giovanna Scarca	»	41
1. Una catechesi con i Bambini	»	42
2. Maria Montessori e la scoperta del bambino	»	45

3. I bambini viventi nella Chiesa	Pag.	48
4. Il bambino mistico, il bambino storico e il fanciullo teologo	»	49
5. Una catechesi kerigmatica e mistagogica	»	52
6. I segni creaturali delle parabole evangeliche	»	55
7. L'approccio ai sacramenti: il battesimo	»	58
Abstract	»	61
Parole chiave	»	62
Keywords	»	62
COME TRASMETTERE LA FEDE AI RAGAZZI? LA CATECHESI SACRAMENTALE, TRA ANNUNCIO KERIGMATICO E MISTAGOGIA Andrea Lonardo	»	63
1. Con decisione contro una catechesi ridotta ad "attività"	»	63
2. Con decisione contro un'educazione ridotta ad "attività"	»	66
3. Un rinnovato rapporto fra catechesi e <i>kerygma</i>	»	71
4. Un rinnovato rapporto fra catechesi e mistagogia	» »	83 83
Per concludere	»	90
Abstract	»	91
Parole chiave	»	92
Keywords	»	92
LITURGIA E SPIRITUALITÀ NEI PERCORSI PER I GIOVANI Michele Falabretti	»	93
1. Le liturgie oceaniche delle Giornate mondiali della gioventù	»	93
2. Accedere a un'esperienza di fede	»	94
3. La vita nello spirito	»	96
3.1. Il contesto che influenza	»	96
3.2. Giovani e Chiesa	»	97
3.3 L'opportunità del gruppo	»	98
4. Una comunità che fonda l'esperienza	»	99
4.1. La Parola	»	100
4.2. L'assemblea liturgica della comunità	»	102

5. Educatori esemplari	Pag.	104
6. Il carattere relazionale della preghiera	»	105
6.1. Il linguaggio	»	107
6.2. Strategie possibili della formazione liturgica	»	108
Per concludere: la comunicazione della fede	»	109
Abstract	»	110
Parole chiave	»	111
Keywords	»	111

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”
ARTICOLI

LO SPAZIO D’AGGREGAZIONE DI DON GIOVANNI BOSCO		
Loredano Matteo Lorenzetti	»	115
1. L’Oratorio come spazio di comunità	»	115
2. L’Oratorio come spazio integrante includente	»	116
3. L’Oratorio come spazio dell’ascolto	»	117
4. Sconfiggere la cattiveria	»	118
5. Per un’etica della dialogicità	»	118
6. Il filtro creativo dell’amore	»	120
7. Socievolezza e gradevolezza della gioia	»	121
8. Un programma di vita	»	122
9. Lo spirito dell’Oratorio	»	123
10. Prospettive e attualità del pensiero di don bosco	»	125
11. La pastorale di don Bosco	»	128
12. Uno sguardo indietro per capire e affrontare le sfide del presente e del futuro	»	129
13. Le certezze dell’amore	»	133
Abstract	»	135
Parole chiave	»	136
Keywords	»	136

PEDAGOGIA E DIMENSIONE INTERPERSONALE “IO-TU”		
Maurizio Cogoni	»	137
Introduzione	»	137

1. Il “principio dialogico” nel pensiero di M. Buber	Pag. 138
2. Io-Tu / Io-esso	» 143
3. Le tre forme principali del rapporto dialogico	» 144
4. Lineamenti di un’educazione dialogica	» 147
5. La relazione con il Tu assoluto	» 149
6. Educare all’incontro includendo il trascendente	» 152
7. Educare a costruire unità nella diversità	» 157
8. Conclusione	» 161
Abstract	» 163
Parole chiave	» 163
Keywords	» 163
PAROLA E ICONA.	
L’ERMENEUTICA DEL “CONFINE” IN PAVEL FLORENSKIJ	
Francesca Petetta	» 165
Introduzione	» 165
1. Parola e icona	» 166
2. Linguaggio verbale e linguaggio iconografico	» 171
3. L’ermeneutica della “soglia”	» 177
Conclusioni: accogliere oggi l’invito di Florenskij	» 180
Abstract	» 182
Parole chiave	» 183
Keywords	» 183
READER-RESPONSE CRITICISM:	
UNA RISPOSTA A MC 14,51-52	
Christian Sabattini	» 185
Introduzione	» 185
1. Il Vangelo di Marco alla luce della R-RC	» 186
2. R-RC e i personaggi minori di Marco	» 192
3. R-RC e Mc 14,51-52	» 197
Conclusione	» 203
Abstract	» 204
Parole chiave	» 204
Keywords	» 204

SEZIONE “EVENTI”

LA TEOLOGIA: RISORSA PER LA MISSIONE DELLA CHIESA IN ITALIA	Pag.	207
✠ Nunzio Galantino		
1. Teologia per la Chiesa chiamata a rinnovarsi	»	207
2. La Teologia: dal modello “vitruviano” all’ “Uomo della Sindone”	»	210
3. La Teologia e le cinque vie riconsegnate alla Chiesa nel Convegno ecclesiale di Verona	»	211
3.1. Uscire: la missione come mandato della Chiesa, del credente e della teologia	»	211
3.2. Annunciare: l’annuncio e la lettura della Parola nella storia	»	212
3.3. Abitare: il radicamento nella Chiesa locale	»	213
3.4. Educare: la nuova proposta di una antropologia cristiana	»	213
3.5. Trasfigurare: la via della misericordia e la meta della santificazione	»	214
Conclusione	»	214

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	217
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	239

STATUTO

Statuto della rivista “Sacramentaria & Scienze religiose”	»	253
---	---	-----

