

0  
2019

**Catechesi: Nuova Serie**

*La Redazione*

**Spiritualità e catechesi**

*La Redazione*

**Un risveglio dentro le anime. Moltiplicazione delle forme di spiritualità**

*Luigi Berzano*

**Vivere «con spirito». Catechetica, spiritualità e autotrascendenza**

*José Luis Moral*

**Ir(c) e “spiritualità”: dal sospetto all’inclusione**

*Flavio Pajer*

**Per approfondire (Bibliografia)**

**Per una valorizzazione della spiritualità**

*La Redazione*

**I gruppi “Darsi pace”. Liberazione interiore per la trasformazione del mondo**

*Marco Guzzi*

**Il negozio Chicercatrova**

*Ezio Risatti*

**Una spiritualità per l’armonia interiore ed ecclesiale**

*Salvatore Iaccarino*

**Temi catechistici in primo piano**

*La Redazione*

**Catechesi trascurata o provocata a ripensarsi? Un approccio al Sinodo dei giovani in prospettiva catechetica**

*Salvatore Currò*

**La vita cristiana come cammino di santità. Rilettura catechetica di *Gaudete ed exultate***

*Giuseppe Alcamo*

# CATECHESI

## NUOVA SERIE

### La Redazione

Con questo fascicolo *Catechesi* giunge ai suoi lettori come numero doppio, conclusivo dell'annata 2019.

Si presenta inoltre graficamente diversa rispetto ai fascicoli precedenti. La ragione di questo restyling sta nel fatto che la rivista non sarà più curata e pubblicata dell'Editrice Elledici, ma dal Centro di Pedagogia religiosa "G. Cravotta" presso l'Istituto Teologico "San Tommaso" di Messina.

Come certamente molti Lettori sapranno, la testata è nata nel 1932 per iniziativa del beato card. Schuster per rispondere, nell'immediato, all'esigenza di preparare adeguatamente gli insegnanti di religione, in seguito alla reintroduzione – dopo anni di assenza – dell'insegnamento religioso nelle scuole italiane operata dal Fascismo. Con gli anni, ha preso ad occuparsi in termini sempre più specifici della tradizionale catechesi parrocchiale, recando un suo significativo contributo specialmente al rinnovamento della catechesi postconciliare. Da oltre quindi anni poi, lasciando ad altre riviste del settore il compito dell'animazione immediata della prassi catechistica a livello metodologico, ha compiuto la scelta di farsi testata di studio medio-alto, anche se non "accademico", delle varie problematiche che man mano si sono affacciate nel panorama catechistico ecclesiale, con speciale attenzione alla realtà italiana.

Oggi, giunta ormai quasi alla soglia del suo novantesimo compleanno, la gloriosa testata "Catechesi" si adatta ai tempi delle culture digitali con una nuova serie chiamata "C@techesi" per continuare ad offrire il suo servizio abitando i nuovi areopaghi digitali per arrivare in simultanea a tutte le comunità del nostro Paese. Anche il gruppo del Comitato di redazione si aggiorna, promuovendo le figure di giovani Catecheti che lavoreranno con forze nuove.

Per questa ragione, l'Editrice Elledici passa il testimone al Centro di Pedagogia religiosa dell'Ispettorato Salesiano Sicula (nuova proprietaria della rivista) che insieme all'Istituto di Catechetica della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma

(ICa) e paritariamente con l'Associazione Italiana Catecheti (AICa) coordineranno la produzione scientifica. L'Ufficio Catechistico Nazionale della CEI ha sostenuto negli anni passati la rivista grazie a un significativo aiuto; oggi, l'UCN continua a riconoscerne l'effettiva importanza per lo sviluppo della catechesi italiana.

In questo contesto di rinnovamento, il presente fascicolo che esce per la prima volta in formato digitale e, in cartaceo a copie limitate a richiesta, può essere considerato "il n. 0" della nuova serie di "C@techesi che avrà il suo battesimo nel 2020 in coincidenza con le celebrazioni per il 50° anniversario del "Rinnovamento della Catechesi italiana", conosciuto come "Documento Base" 1970-2020.

Nello spirito della continuità di impostazione la rivista tratterà argomenti catechetici aperti all'interdisciplinarietà, come da sua tradizione; la suddivisione in tre numeri rispecchierà anche l'interesse per gli ambiti di indagine: a) teoria e storia, b) metodologie, c) catechesi speciale per situazioni particolari. "C@techesi uscirà con tre fascicoli annuali e si potrà scaricare direttamente dal sito dedicato. Con il numero 1 del 2020 si informeranno i Lettori dell'eventuale prezzo di abbonamento.

Felici di poter continuare a lavorare per la catechesi e la catechetica, porgiamo i nostri più cordiali auguri ai Lettori.

DON GIUSEPPE BIANCARDI, Direttore Catechesi

DON TONINO ROMANO, Direttore Catechesi. Nuova Serie

## SPIRITUALITÀ E CATECHESI

### La Redazione

I documenti ufficiali relativi al Sinodo sui giovani sono concordi nel sottolineare un dato peraltro ben noto a chiunque si occupi di sociologia, antropologia culturale e pastorale: il permanere della “spiritualità” in un mondo, almeno quello Occidentale, che registra in tutta evidenza il crescente abbandono delle “religioni” storiche. «In generale [i giovani] si dichiarano aperti alla spiritualità, anche se il sacro risulta spesso separato dalla vita quotidiana. Molti ritengono la religione una questione privata e si considerano spirituali ma non religiosi (nel senso di appartenenti ad una confessione religiosa)». Così l'*Instrumentum laboris* del suddetto Sinodo al n. 29. Il tema è ripreso e sviluppato dal *documento finale* della medesima assise sinodale: «In generale i giovani dichiarano di essere alla ricerca del senso della vita e dimostrano interesse per la spiritualità. Tale attenzione però si configura talora come una ricerca di benessere psicologico più che un'apertura all'incontro con il Mistero del Dio vivente. [...]» (n. 49).

Quanto è detto nei due documenti a proposito dei giovani può essere sostanzialmente applicato al mondo degli adulti. La riflessione catechetica non può dunque ignorare questo elemento che, come avrebbero detto i catecheti francofoni di qualche decennio fa, può essere considerato una «pierre d'attente», una pietra di “aggancio” o di “appoggio” in una costruzione, cioè – fuor di immagine – come una componente della situazione e della cultura del momento che la catechesi deve saper valorizzare per un annuncio efficace.

- La riflessione sull'argomento proposta dal presente fascicolo di *Catechesi* si apre con un intervento di **Luigi Berzano**, professore emerito di sociologia all'Università di Torino che traccia, dal suo ambito di competenza, una densa sintesi sull'argomento, presentando l'evoluzione storica della problematica e la variegata fioritura attuale delle più diverse forme di spiritualità.

- Segue l'analisi di **Luis Moral**, docente di discipline pastorali e catechetiche all'Università Pontificia Salesiana di Roma. Partendo dal presupposto che l'attenzione del giovane alla spiritualità ha a che fare con la “ricerca di sé”, l'autore coglie tutte le implicanze che questo dato

comporta per la riflessione catechetica e la prassi catechistica; il tutto con riferimento specifico alla situazione giovanile italiana.

- Il terzo contributo esce dall'ambito strettamente catechistico per affrontare l'argomento dal punto di vista dell'insegnamento religioso nella scuola. Interviene sull'argomento un noto specialista in materia, **Flavio Pajer**. Dopo aver evidenziato che l'attenzione alla/e spiritualità è già presente in molte legislazioni europee in materia di insegnamento religioso, l'autore sottolinea come la cura della spiritualità sia quanto mai necessaria in una scuola spesso ostaggio di saperi "strumentali", e indica alcune concrete vie lungo le quali procedere per una sua adeguata valorizzazione.

## Un risveglio dentro le anime. Moltiplicazione delle forme di spiritualità

LUIGI BERZANO

La riflessione sui rapporti tra religione e modernità da decenni si è sviluppata tra due parole: *disincanto* (cioè secolarizzazione) e *reincanto*. Studiosi, ricerche, programmi culturali e religiosi ne hanno discusso e trattato, a volte contrapponendole come due poli alternativi, altre volte considerandole successive nel tempo oppure contemporanee e mutuamente arricchendosi.

Il tutto ha avuto inizio a fine Ottocento quando il sociologo Max Weber, sulla scia della visione di Hegel che vedeva il mondo della nascente modernità devastato, considerava come «disincanto» gli effetti dell'industrializzazione, dell'illuminismo e delle scienze nel XIX secolo. Il disincanto, che noi oggi chiamiamo secolarizzazione, iniziò con l'Illuminismo, la rivoluzione industriale, la modernità. Ma fin dall'inizio un contromovimento alternativo si sviluppava per opporsi al congedo dai grandi valori e simboli egemonici delle società tradizionali. Era il Romanticismo con il suo programma che Novalis esprimeva scrivendo: «Il mondo deve essere romanticizzato»<sup>1</sup>.

Oggi, il secondo millennio e la sua *società secolare*, sono iniziati indicando che il *Moderno* si compone di entrambe le parole citate (*disincanto/reincanto*), intrecciate insieme seppure in nuove forme: secolarizzazione e reincanto, scienza e intuizione, sensualismo e spiritualità, razionalità e religione<sup>2</sup>. È la *società secolare* che, insieme alla sua radicale autonomia dal sacro, intende perseguire anche l'estetizzazione dell'intera vita e porre l'immagine al posto del numero. Oggi, le spiritualità (parola, concetto, forme) presenti nelle società secolari risultano sia quali effetti dei due precedenti movimenti del *disincanto* e del *reincanto* sia, paradossalmente, quali loro generatori. Ne risulta ciò che alcuni ricercatori hanno definito *global spiritual megatrend*<sup>3</sup>.

Ma nonostante l'onnipresenza della parola spiritualità, l'insieme dei suoi significati non è sempre chiaro. Troviamo tante definizioni quanti sono i testi che ne trattano. Alcune sono esclusive e riferite a un'unica religione, altre

<sup>1</sup> NOVALIS, *Frammenti e studi*, in *Opera filosofica*, vol. II, a cura di Fabrizio Desideri, Torino, Einaudi 1993, p. 726.

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, ed. it. a cura di W. Biemel, Milano, Il Saggiatore 1972, pp. 56ss.; B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, ed. it. a cura di G. Logomarsino, Milano, Elèuthera 2015.

<sup>3</sup> A. BUCHER, *Aging and Spirituality: Spiritual Dimensions of Aging Theory*, New York 2007.

sono inclusive quale quella proposta da Pawel Socha, che vede la spiritualità come «un tentativo determinato e strutturato socialmente per far fronte alle situazioni esistenziali umane. Pertanto, la spiritualità è in realtà un universale umano che appare in molte forme laiche e religiose»<sup>4</sup>.

In questo intervento il primo punto presenterà gli elementi definatori del concetto di spiritualità. Il secondo punto tratterà dell'evoluzione semantica della parola, iniziando dal significato che le spiritualità hanno avuto nel vocabolario cristiano. Il terzo punto tratterà delle “spiritualità non religiose”, che si formano *al di là* delle Chiese e *al di fuori* dell'ambito del divino. Il quarto punto individuerà nella *rivoluzione spirituale* di metà Novecento il contesto che ha contribuito a secolarizzare anche le forme spirituali, producendo forme di spiritualità non religiose indipendenti dalle religioni storiche. Il quinto punto tratterà del mercato quale nuovo fattore nel formare spiritualità di servizi spirituali, quasi un *terziario spirituale* per venire incontro ai bisogni cognitivi di senso, di guarigione, di purificazione, di rasserenamento, di rigenerazione. Le conclusioni indicheranno quattro tendenze di sviluppo delle spiritualità del futuro.

## 1. Elementi definatori

“Spiritualità” è diventata parola chiave nel panorama religioso contemporaneo, sollevando interesse soprattutto tra quanti ne ampliano il significato fino a comprendere fenomeni quali il benessere, il perfezionamento interiore, le tecniche di rilassamento, il *fitness*<sup>5</sup>. Cercando in Internet la parola “spirituale” o “spiritualità”, ogni motore di ricerca ci offrirà migliaia di voci, tutte richiamanti esperienze personali che ognuno vive in se stesso. Tradizionalmente, però, le spiritualità si riferivano alla dimensione esperienziale dei singoli fedeli di una religione e la loro definizione era molto più ristretta e precisa di quella attuale. Esse rappresentavano la religione comune come esperienza interiore, inesprimibile perché legata a vissuti intimi della propria vita. Ognuna di esse aveva un suo stile che indicava una peculiare “via di eccellenza” religiosa. Quasi sempre si formavano in diversità dalla religiosità della maggioranza; ma non sempre se ne distaccavano o ne venivano distaccate come *sette*, secondo l'etimo della parola *sectare* cioè *tagliare via*. Tutte rappresentavano

<sup>4</sup> D. HAY - P.M. SOCHA, *Science Looks at Spirituality*, London, Routledge 2005, p. 589.

<sup>5</sup> Si vedano P. SHELDRAKE (ed.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, London, SCM Press 2005; G. GIORDAN, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro*, in «Quaderni di Sociologia» 35 (2004) 105-117; W.C. ROOF, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press 1999; R. WUTHNOW, *Creative Spirituality: The Way of the Artist*, Berkeley, University of California Press 2001; P. HEELAS - L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford-Malden, Blackwell 2005; U. KING (ed.), *Spirituality in the New Millennium*, Brighton, Sussex Academic Press 2001; L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, Milano, Mimesis 2014; L. BERZANO, *Spiritualità. La moltiplicazione delle forme*, Milano, Bibliografica 2017.

delle *spiritual ways of life*, indicanti sensibilità, linguaggi, atteggiamenti, forme comunitarie peculiari. In esse si componevano non solo questioni di fede, di pratica e di organizzazione, ma soprattutto sensibilità. Ne facevano parte anche le esperienze sensoriali con i luoghi, i suoni, i profumi dei riti, producendo comunità emotive, effervescenza collettiva.

Nella storia delle religioni, le spiritualità sono state quasi sempre dipendenti dalla tradizione della quale facevano parte. Ciò non ha impedito che alcune di esse siano sorte all'improvviso e in forme del tutto innovative per il fascino di qualche nuovo stile di vita spirituale. Nell'Assisi del XIII secolo, si può pensare che qualche fraticello abbia seguito Francesco non per la rivoluzione valoriale che il santo annunciava, ma per i modi in cui viveva: in fraterna compagnia, viaggiando tra le selve della valle reatina, vestendo semplicemente, fondando conventi nei luoghi più suggestivi delle foreste ombre.

È con l'inizio dell'età moderna che le spiritualità hanno configurato l'attuale polimorfismo sociale della vita religiosa, in forme indicanti sensibilità e metodi di formazione spirituale, umana ed etico-professionale che si costituiscono anche al di fuori della propria tradizione religiosa o in consonanza con elementi di altre religioni. È l'età moderna, con il suo spirito individualistico, che ha visto crescere queste forme di spiritualità, diverse perché più autonome. Nell'opera di Ernst Troeltsch *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, il tipo *spiritualismus* indica il principio delle molte spiritualità particolari e differenti, fino a farne prevedere gli esiti attuali di grande individualità e soggettività, in cui le forme di validazione, oltre a non essere più istituzionali, non sono nemmeno più comunitarie, ma individuali e soggettive<sup>6</sup>.

È da notare che anche Ernst Troeltsch, nel suo ampliamento della tipologia setta/chiesa elaborata da Max Weber, tratta di due forme del tipo *spiritualismus*. La prima, tipica delle spiritualità cattoliche, è del tutto integrata nella tradizione religiosa, in cui riconosce i suoi principi ispiratori e dalla quale riceve la sua validazione. La seconda forma è del tutto autonoma, non riconoscendo più alcuna Chiesa; ma l'esito di questo secondo tipo è la setta, cioè un'altra forma religiosa, definita e strutturata quale sistema con criteri di validazione suoi propri.

Da queste brevi indicazioni storiche emerge quanto il progetto di ogni spiritualità di ravvivare il fuoco originario – cioè il carisma – abbia accompagnato la storia di tutte le religioni. Di qui la definizione di spiritualità quale insieme di pratiche, di valori, di credenze, di sensibilità innovative, che accomunano gruppi di fedeli appartenenti a una religione, senza però la volontà di staccarsi da essa.

I manuali e le enciclopedie hanno definito “spiritualità”, sia al singolare che al plurale, sulla base dei seguenti cinque elementi. La spiritualità è ciò che si oppone alla materialità dei corpi naturali; è quindi prerogativa di Dio, dell'anima, degli spiriti. Inoltre la spiritualità indica le tecniche e le dottri-

<sup>6</sup> E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, vol. 1, Firenze, La Nuova Italia 1941; vol. 2, Firenze, La Nuova Italia 1960.



ne della vita religiosa di gruppi e movimenti. Il termine indica, quindi, anche l'insieme dei libri, delle fonti, delle pratiche utili per la direzione spirituale dei fedeli. Un quarto elemento si riferisce al regime e all'istanza di validazione del credere dentro cui si pone ogni spiritualità. Un quinto elemento individua in ogni spiritualità un insieme di principi che regolano la vita spirituale di una persona o di un gruppo, che si sente legato a un fondatore o a un movimento religioso per quanto riguarda il modo di concepire e di condurre la loro vita religiosa<sup>7</sup>.

## 2. Trasformazioni delle spiritualità

Inizialmente le spiritualità si riferirono alla costante differenziazione all'interno delle Chiese cristiane. Ogni spiritualità aveva finalità, linguaggi e forme comunitarie peculiari, ma tutte si riferivano a una storia religiosa comune, con punti di riferimento riconosciuti, autorità condivise, regole generali conformi. Anche nel caso di spiritualità molto riformatrici e innovative nella loro interpretazione della fede, nel loro rapporto con il mondo e negli stili di vita, il principio costitutivo era sempre riferito alla tradizione di cui facevano parte. È nei casi in cui tale principio non c'era più che una spiritualità si trasformava in una nuova religione. Le spiritualità a cui ci riferiamo ora non avevano la pretesa di staccarsi dalle tradizioni da cui nascevano, anche quando il risentimento verso il potere delle loro chiese e l'estraneità agli stili di vita religiosa prevalenti le spingevano verso altri tipi di vita e di devozione.

Consideriamo alcuni filoni delle spiritualità cattoliche, individuandoli come tappe di una storia della spiritualità. È a partire dall'alto Medioevo che si rileva un'enfasi crescente per una religione dell'impegno e della devozione personale. Tale enfasi si nota, per esempio, nella *spiritualità agostiniana*, nata dalla Regola di S. Agostino e formatasi con l'Ordine degli Eremiti Agostiniani. Su questa spiritualità si è alimentato in seguito la peculiare visione della "città di Dio e città dell'uomo". Nella seconda parte del Medioevo le spiritualità *benedettina*, *francescana*, *domenicana* hanno rappresentato il particolare orientamento degli ordini mendicanti. La corrente culturale ascetica dei loro tanti monasteri ed abbazie maschili e femminili rappresentò una ininterrotta scuola spirituale con la regola "ora et labora", sempre nel più rigido sistema di validazione istituzionale: "in Ecclesia et in Christo". Nel francescanesimo la spiritualità fu all'inizio un *itinerarium mentis in Deum*; S. Bonaventura diceva: la spiritualità è un cammino per ricercare Dio "fuori di sé" (nel creato), "dentro di sé" (nella propria interiorità), "sopra di sé" (nel mistero che conserva l'evento cristiano). Si pone già in queste spiritualità il problema del

<sup>7</sup> Cf A. SOLIGNAC, *Spiritualité. Le mot et l'histoire*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1990, t. 14, col. 1142-1160; Y. TARDAN-MASQUELIER, *Les spiritualités au carrefour du monde moderne*, Centurion, Paris 1994; P. SHELDRAKE, *Spirituality and History*, London SPCK 1991. Sui rapporti tra "spiritualismo-mistico" e religione si veda in particolare: J. SEGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Centurion 1980.

rapporto tra spiritualità attive e spiritualità contemplative, pur riconoscendo che nella realtà i confini non sono mai netti. La contemplazione e l'aspirazione all'unione con Dio a cui aspira, per esempio, la spiritualità carmelitana non impedisce ai carmelitani di essere predicatori, missionari, insegnanti, tanto da essere annoverati tra gli ordini mendicanti, cioè tra gli ordini religiosi tipicamente attivi.

All'inizio dell'età moderna, la spiritualità della *Compagnia di Gesù* si formò sui due principi della direzione spirituale e dell'insegnamento. Gli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio hanno dato avvio a secoli di formazione spirituale quanto ai mezzi e ai fini. La sostanza della spiritualità ignaziana sta nella sua connotazione di modello formativo che richiede al fedele la liberazione dall'ordine esistente e superamento delle regole e norme presenti (fase trasgressiva); la ricostruzione graduale di nuove regole attraverso lo spazio, la riflessione, la cultura (fase progressiva); la ricerca di un nuovo ordine ideale attraverso la totale conversione (fase ricostruttiva).

Dal sedicesimo secolo in poi, con l'inizio della società moderna, la religione si presenta sempre più con finalità e funzioni di "vita ascetica", nei termini illustrati da Max Weber nelle sue opere sui rapporti tra etica calvinista e stili produttivi capitalistici<sup>8</sup>. Le spiritualità non sono più "vie d'eccellenza", così come avveniva nel cattolicesimo dei secoli precedenti allorché si proponevano ai fedeli forme differenziate di vita religiosa. Nel protestantesimo, il metodismo, il pietismo e le altre forme di spiritualità sorte dal XVI secolo non si presentano più quali "vie d'eccellenza", se non per particolari gruppi e sette rigoristiche. Non a caso il protestantesimo non ha mai conosciuto al suo interno delle spiritualità privilegiate e ancor meno una corrente monastica, se non in modi marginali e ridotti.

L'idea ispiratrice della spiritualità *carmelitana* fu l'interiorità. La "formula di vita" è qui la mistica, l'esperienza spirituale, la conoscenza superiore attraverso l'illuminazione. Il periodo aureo della scuola mistica carmelitana va dal 1500 al 1700 con figure quali Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Maria Maddalena de' Pazzi; ma si estende poi con figure quali Teresa del Bambin Gesù. La spiritualità *berulliana*, quella di S. Paolo della Croce e dei suoi passionisti, quella di S. Alfonso de' Liguori e dei suoi redentoristi hanno rappresentato tutte la "religione del cuore" con una teologia allora molto sentita e ben accolta anche dalla Chiesa di Roma. Tutti questi fondatori hanno predicato – in pieno secolo dei Lumi – il culto della Passione, quello del Sacro-Cuore, la devozione mariana più esuberante. Le spiritualità che ne sono nate hanno riproposto l'ideale di ciò che oggi definiamo l'esperienza personale: il valore dell'atto spirituale non dipende dalla sua esecuzione esteriore, ma dal suo principio spirituale. Queste spiritualità più che innovazioni di metodi e di sistemi originali, hanno fatto della "animazione della tradizione" la loro peculiarità: una tradizione reincantata e attualizzata nella pietà, nella liturgia, nella musica.

<sup>8</sup> Cf M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni 1965; M. WEBER, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità 1990; si veda pure J. SEGUY, *Instituts religieux et économie charismatique*, in «Social Compass» 39 (1992) 1, 35-51.

Anche nei casi in cui la centralità della tradizione favoriva il formarsi di una specifica spiritualità popolare con sue sopravvivenze magiche ed arcaiche, il principio di validazione rimaneva sempre quello istituzionale. Il periodo era quello della Controriforma nel quale l'umanesimo cristiano doveva trovare un equilibrio tra protestanti, rigoristi e giansenisti.

Il dato nuovo nel XIX secolo è il rapporto tra spiritualità e industrializzazione. Il formarsi delle società industriali vide il formarsi di spiritualità particolarmente attente ai *social problems*. La tradizione dei "santi sociali" in Piemonte si sviluppa contemporaneamente alla "questione sociale" consacrata a fine secolo con l'enciclica di Leone XIII *Rerum novarum*. Nella spiritualità dei santi sociali (don Bosco, Cottolengo, Cafasso Murialdo, Alemanno e altri) il carisma religioso si confronta con i *social problems* della nascente urbanizzazione di nuove masse, della proletarizzazione, della insicurezza. Si forma un *ethos* in cui si compongono fedeltà evangelica, professionalità sociale, impegno politico, sperimentazione di nuove forme di presenza e di testimonianza.

In questi ultimi decenni, infine, il moltiplicarsi di neo-spiritualità è la riprova di quanto le tradizionali spiritualità abbiano cercato di adattarsi a nuove condizioni sociali di vita. La spiritualità degli *Istituti Religiosi Secolari* si caratterizza per la totale secolarità degli stili di vita quotidiana, pur essendo regolarmente riconosciuta dalla Chiesa cattolica con uno speciale "mandato" di evangelizzazione e di testimonianza. Tutti queste neo-spiritualità intendono ricomporre azione e contemplazione, riunificando due tensioni da sempre presenti tra i cristiani<sup>9</sup>. Di recente, nuove spiritualità sono quelle che si riferiscono a grandi eventi di massa, quali le *Giornate Mondiali della Gioventù* (GMG), volute dal papa Giovanni Paolo II. In esse la dimensione emozionale si accresce nella dinamica collettiva delle testimonianze, della condivisione dei "doni dello spirito", del "noi" vissuto e rappresentato. È vero che proprio il mondo cattolico ha da sempre conosciuto le grandi mobilitazioni di massa dei Giubilei, del pellegrinaggi, delle processioni; ma ciò che è peculiare delle GMG è la loro provvisorietà temporale e strutturale. Esse non richiedono socializzazione, continuità simbolica, fedeltà spirituale; il loro dato costitutivo è l'esperienza intensa, emozionale, totale nel tempo in cui si svolgono. È in tali grandi eventi che la dimensione emozionale si accresce nella dinamica collettiva delle testimonianze e del "noi" vissuto e rappresentato.

### 3. Spiritualità secolari

Il dato inatteso dell'attuale epoca secolare è il sorgere di nuove forme di spiritualità oltre i confini delle religioni storiche. Avviene così che proprio

<sup>9</sup> Su queste nuove forme religiose si veda tra gli altri: F. MERLOT, *Des chrétiens comme les autres. Les Instituts séculiers*, Paris, DDB 1994; F. LENOIR, *Les Communautés nouvelles*, Paris, Fayard 1988; S. ABRUZZESE, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi 1995; A. GIOLO - B. SALVARANI, *I cattolici sono tutti uguali. Una mappa dei movimenti della Chiesa*, Genova, Marietti 1992.

nell'epoca del disincanto, quando il pendolo della secolarità oscilla troppo nella direzione del rifiuto di ogni trascendenza e si intravede il rischio che nulla più sia sacro, che sia degno di rispetto e che sia segno di Qualcun-Altro, che si formino nuove spiritualità. È questa la situazione nella quale è più grande la sensazione che qualcosa di "assente" perseguiti l'individuo. «Quando gli dèi abbandonano il mondo e le religioni cessano di significare la loro alterità, è il mondo stesso che comincia ad apparirci altro, a rivelare una profondità immaginativa che diventa l'oggetto di una ricerca speciale, dotata del suo fine in se stessa e che rimanda soltanto a se stessa»<sup>10</sup>.

Dove si trasferiscono le forme spirituali, e anche quelle dell'ateismo, quando gli dèi evocati da Marcel Gauchet abbandonano il mondo? È domanda significativa, perché è formulata dallo studioso più radicale della tesi del «religioso dopo le religioni». Potremmo dire che si trasferiscono in forme *secolari*, poiché *secolare* è l'epoca presente che le determina. È in questa fase *secolare* in cui l'individuo ritiene di avere pieni poteri su se stesso, che lo spirituale e anche l'ateismo tradizionali si mutano in forme personali, esperienziali, indipendenti da contenuti dogmatici definiti e da confini di religioni storiche. È la condizione antropologica che Max Weber chiamerebbe «sentimento d'inaudita solitudine interiore del singolo individuo»<sup>11</sup>, connessa al grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco e poi con la modernità, rigettò come superstizione tutti i mezzi magici di ricerca della salvezza.

Questa è, in generale, la conclusione di Émile Durkheim nel suo *Le forme elementari della vita religiosa*: non esiste società senza che vi sia in essa una scintilla di religiosità capace di unirla attorno a un Qualcosa che vada oltre i singoli individui e che indichi loro un'alterità radicale, rappresentata da un «totem». Le forme totemiche si trasformano nel tempo, mantenendo però sempre, per gli individui, le stesse funzioni di conforto e di identificazione in un corpo sociale più vasto<sup>12</sup>. Questo senso di «partecipazione magica» alla società è per Durkheim una forma di *trascendenza immanente* e per noi un'ulteriore conferma della persistenza del sacro sia in coloro che non sono credenti, sia in coloro che, pur appartenendo a una religione, hanno uno stile di vita che non discende in tutto dalla propria tradizione religiosa e vivono in parte come se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*).

La *trascendenza immanente* di tradizione durkheimiana, evocata sopra, richiama il significato originario di «religione» sia come esperienza del *re-ligare*, quale legame/relazione tra il sé e l'*oltre*, sia come esperienza del *re-legere*, quale traduzione del quotidiano nel *di più* e quale lettura/traduzione infinita

<sup>10</sup> M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Torino, Einaudi 1992, p. 297.

<sup>11</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Firenze, Sansoni 1965, p. 177.

<sup>12</sup> É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Milano, Edizioni di Comunità 1971.

dell'umano nel divino e del divino nell'umano. Quest'ultima è la conclusione di Walter Benjamin, secondo il quale anche le esperienze spirituali sono forme di traduzione<sup>13</sup>. Di qui l'interesse di ampliare il concetto di spiritualità, in modo da includerne anche le nuove forme, soprattutto nei periodi – come questo presente – caratterizzati da grande effervescenza sociale.

In queste definizioni aperte e inclusive di spiritualità si intravede un invito classico a considerare la definizione della religione come un fatto in gran parte verbale, «tanto che non varrà la pena di discuterne ulteriormente»<sup>14</sup>. E ancor più si intravede la definizione di religione – molto simile a quella di spiritualità – data dallo stesso James in *Le varie forme dell'esperienza religiosa*: «La religione, tuttavia, come arbitrariamente vi chiedo ora di considerarla, significherà per noi *i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare il divino*»<sup>15</sup>. Poiché tale relazione costitutiva della religione può essere morale, fisica o rituale, è evidente – continua James – che le forme religiose possono essere molteplici. Ci sono sistemi di pensiero che il mondo abitualmente chiama religiosi e che tuttavia non assumono positivamente nessun Dio. Il buddhismo ne è un esempio. Popolarmente, il Buddha stesso prende il posto di Dio; ma, in senso stretto, il sistema buddhistico è ateo. E così pure il trascendentale moderno, l'*emersionismo* e molti altri sistemi di pensiero.

Alla definizione di religione data da James è utile unire anche quella che egli dà di «mistica» e dei suoi quattro elementi costitutivi<sup>16</sup>. Si tratta di quattro elementi definitivi simili a quelli che noi attribuiamo alle spiritualità secolari: *ineffabilità* (L'esperienza spirituale che oltrepassa ogni possibilità d'espressione e che nessuna descrizione adeguata del suo contenuto può essere resa in parole); *qualità noetica* (Per quanto siano simili agli stati sentimentali, gli stati mistici sembrano essere, per quelli che ne fanno esperienza, anche stati di conoscenza. Sono esperienze nelle quali si ha una visione della bellezza della verità, insondabili dall'intelletto discorsivo); *transitorietà* (Gli stati mistici non possono essere sostenuti a lungo. Eccetto che in rari casi, essi svaniscono presto; quando sono svaniti, la loro qualità può essere riprodotta solo imperfettamente nella memoria; ma quando si ripresentano, la cosa viene riconosciuta); *passività* (L'insorgere degli stati mistici può essere facilitato da preliminari pratiche volontarie, come il concentrare l'attenzione o l'esecuzione di certe operazioni corporali. Tuttavia, quando questa esperienza è stata vissuta una volta, il mistico si sente come se la sua volontà fosse sospesa, afferrata e tenuta in potere di una potenza superiore).

Con la moltiplicazione delle spiritualità si direbbe che assistiamo a una «invasione di campo» della società secolare negli ambiti delle religioni. Molti degli scrittori rappresentativi di questo «rinnovamento spirituale» non sono

<sup>13</sup> W. BENJAMIN, *Angelus novus*, Torino, Einaudi 1995, p. 78.

<sup>14</sup> W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa: uno studio sulla natura umana* (1902), Brescia, Morcelliana 1998, p. 47.

<sup>15</sup> Ibid.; il corsivo è mio.

<sup>16</sup> Ibid., p. 328.

credenti appartenenti alle Chiese: Rainer M. Rilke, Antoine de Saint-Exupéry, Georges Bataille, Kahlil Gibran e altri. Tutto indica una condizione nella quale viene meno la “sacra volta” che un tempo conteneva l’intera società e la vita degli individui. Anche le spiritualità si rendono autonome. Viene meno anche il potere di controllo che le Chiese esercitavano su tutte le forme spirituali considerate troppo libere, individuali, esperienziali. È da sottolineare inoltre che anche l’idea di Dio nelle società secolari e pluralistiche è polimorfa, nelle tante visioni e rappresentazioni: l’essere personale del cristianesimo, la presenza puramente spirituale e impersonale, il Dio interiore della mistica, il «sentimento oceanico» di Romain Rolland e Sigmund Freud, le tante rappresentazioni moltiplicate dall’universo *newager*. In questa polisemia del senso della parola «Dio» si pone anche quello dell’ignoto, dell’indicibile, dell’essere impersonale, mistico, interiore, puramente spirituale. Dio diventa un nome comune, un nome poetico, una metafora retorica per indicare un’energia, uno slancio, un sogno, un mistero. Ma in ciò, nessuna de-sacralizzazione. Non si tratta di una forma di *avatar* del panteismo di sempre o dell’animismo delle religioni arcaiche. Queste nuove spiritualità, più che forme del passato, sono anticipatrici di nuove sensibilità, con o senza l’immagine di Dio tipica delle religioni tradizionali.

#### 4. Rivoluzione spirituale

Storicamente, questa multiforme ridefinizione dello spirituale rispetto alla vita personale e collettiva è avvenuta nel periodo di fine Novecento che gli studiosi hanno già definito *rivoluzione spirituale*<sup>17</sup>. Per tale ragione sono risultate incomprensibili le teorie basate sul principio del declino inesorabile della religione. Anche i fattori di diffusione delle nuove spiritualità non conducono alla scomparsa dell’esperienza religiosa, ma piuttosto ne indicano una continua ridefinizione. Alla base di tale rivoluzione spirituale sono quattro grandi trasformazioni: secolarizzazione, rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti, estetizzazione della società, individuazione spirituale.

##### 4.1. Secolarizzazione

La grande trasformazione che, dal secolo scorso in poi, ha coinvolto l’evoluzione delle società occidentali è indicata comunemente quale secolarizzazione. La lettura sociologica più convincente pare quella che considera la secolarizzazione quale effetto, sul piano religioso, di una generale differenziazione dell’intera società, che ha specializzato le competenze dei sotto-sistemi esistenti (famiglia, scuola, economia, politica, cura, religione, cultura) e ne ha creati di nuovi, anch’essi specializzati. Ogni sotto-sistema ha dovuto

<sup>17</sup> P. HEELAS – L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford-Malden, Blackwell 2005.

concentrarsi sulle proprie funzioni, rinunciando però a funzioni che in passato erano di sua competenza. Si consideri a quante funzioni e competenze la famiglia tradizionale ha dovuto rinunciare divenendo famiglia nucleare con i due genitori entrambi al lavoro. È tale compresenza di molteplici sotto-sistemi che rappresenta la complessità della società contemporanea. Per i sotto-sistemi che in passato avevano competenze diffuse si è trattato sia di una perdita di rilevanza simbolica e reale a livello individuale e collettivo, sia di un confronto concorrenziale e conflittuale con altri sotto-sistemi.

Per il sottosistema religioso questa delimitazione di competenze ha comportato effetti rilevanti e, forse, ancor maggiori di quelli subiti dal sottosistema della famiglia, che pure ha visto una profonda riduzione delle sue funzioni. Nella società tradizionale era il sottosistema religioso a dare forma, regole e tempi anche alle attività economiche, sociali, culturali. Dalla nascita alla morte, era la religione che dava contenuto e senso agli stili di vita degli individui, trasformando, a volte, in sacramenti e riti anche le attività più profane. Il tempo delle giornate, dal mattino all'imbrunire e alla sera, era strutturato da segni e suoni sacri. E anche il tempo dell'anno seguiva un calendario liturgico con le sue stagioni, i suoi divieti e le sue feste. Le pratiche relative al lavoro seguivano indicazioni e regolazioni da parte della religione. E in tutte le cose pubbliche e private i riti conferivano importanza e sacralità: nel mangiare, nel fare festa, nel celebrare ricorrenze, oltre che in tutto quanto riguardava i "riti di passaggio": nascere, sposarsi, ammalarsi, morire. La religione interagiva "volenti o nolenti" con tutta la vita del credente e del non credente e tutti dovevano riconoscere che essa era fondamentale nel produrre coesione sociale e identità all'interno della comunità<sup>18</sup>. La secolarizzazione ha privato la religione di grande parte di queste funzioni e competenze, rendendo la società civile autonoma, indipendente e separata dal sacro. È questa appunto la società secolare.

Consideriamo ora gli effetti che la secolarizzazione ha avuto anche sulle spiritualità che, in un certo senso, rappresentano un sottosistema di ogni religione. Il primo dato è che non si è assistito alla loro sparizione, pur essendo venute meno molte loro espressioni tradizionali, mentre altre nuove funzioni che le spiritualità potrebbero soddisfare non si sono ancora consolidate. Il secondo dato è che si tratta di una trasformazione che sta avvenendo sia a livello generale sia a livello della personalità degli individui, dei loro sistemi di valori e stili di vita. Molte ricerche indicano che la secolarizzazione ha avuto effetti maggiori nei rapporti dei credenti verso le istituzioni delle Chiese, che non nella vitalità delle religiosità popolari e – qui aggiungiamo – nella vivacità di nuove forme di nuove spiritualità.

#### 4.2. Rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti

Gli ultimi decenni del XX secolo hanno rappresentato una *rivoluzione silen-*

<sup>18</sup> A. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, Milano, Pgreco 2012, parte seconda.

ziosa che ha visto un repentino aumento di opportunità economiche e culturali e un analogo aumento di nuovi bisogni e aspettative da parte di movimenti, gruppi e individui. In quegli anni si sono moltiplicati le mobilitazioni per i servizi sociali, le rivendicazioni dei diritti delle minoranze, la richiesta di pari opportunità per le donne e, in generale, il formarsi di nuovi movimenti sociali attorno alle tematiche più diverse. L'esplosione dei bisogni ha rappresentato il "ritorno del soggetto", dopo un periodo nel quale a essere centrali erano le strutture sociali ed economiche, i partiti, i sindacati, le istituzioni.

Tale rivoluzione, iniziata nel periodo delle contestazioni studentesche e operaie del '68, ha avuto effetti anche nel campo religioso. L'insieme di bisogni, aspettative e pratiche spirituali – che la generale secolarizzazione della società aveva reso meno dipendenti dalle religioni ufficiali – si è ripresentato in una forma che potremmo definire «rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti»<sup>19</sup>. Anche tra i fedeli delle varie Chiese emersero nuovi interessi, bisogni e rivendicazioni, dando origine a una diversa sensibilità spirituale. Pure in campo religioso si ripresentava un soggetto che si faceva molteplice e si identificava con la propria religione in modi diversi a seconda dei cambiamenti ai quali era sottoposto. Un *io spirituale* plurale, che non faceva più riferimento a una sola essenza permanente, ma a un processo di identificazioni spirituali successive.

Ne è emersa una *soggettività differenziata* anche nel campo religioso, quasi a evitare che il contenuto irripetibile della vita individuale si dissolva nelle forme oggettivate della teologia istituzionale. In questo processo di personalizzazione stilistica, crescono individui religiosi senza uno *status* fisso, ma alla ricerca dell'autorealizzazione attraverso la creatività e nuove esperienze. Tutto ciò dunque non preannuncia la fine degli stili di vita religiosi, ma piuttosto la tendenza a moltiplicarne le forme. Emerge una concezione della vita religiosa incline a darsi coordinate proprie di contenuto, di forma e di interesse per le diverse tradizioni spirituali.

In questa prospettiva, il processo di secolarizzazione, e il suo esito finale di *secolarità*, opera in modo tale che nulla di quanto si secolarizza scompare, ma prende la forma di un nuovo elemento che si separa da un altro elemento: così il sacro si separa dal profano, il civile dall'ecclesiale, il pratico dal funzionale, l'innovativo dal tradizionale, e così via con altre differenziazioni. Tutto ciò provoca, anche dentro le religioni storiche, una situazione di differenziazione nella quale per molti si ha la volatilizzazione di fedi senza credo e senza religione, la moltiplicazione di pratiche apparentemente atee. Proprio per questo, ognuno ripropone nuovi bisogni di identità, di autonomia, di unità; e nel contempo avanza nuove forme di ricomposizione del proprio sistema religioso e di mutamento di sé, con la transizione verso altri sistemi religiosi.

<sup>19</sup> L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*.



### 4.3. Estetizzazione della società

Ritroviamo oggi quanto, a inizio Novecento, il sociologo Georg Simmel aveva indicato nelle sue analisi sulla moda. Con la crescita del fascino dello stile, della pubblicità, della moda e delle tendenze *trendy*, sarebbe cresciuto un analogo interesse per l'estetizzazione della realtà e dei bisogni, compresi quelli spirituali. Piuttosto che adottare irreflessivamente uno stile di vita religioso attraverso la tradizione o l'abitudine, l'individuo si sarebbe costruito un proprio stile, per indicare in ciò la propria individualità e progettualità.

La presenza di un *soggetto religioso estetico* nei vari campi della liturgia è parte di questa più generale tendenza all'estetizzazione della vita quotidiana: fascino per antichi monasteri e fondazioni di nuove forme di neo-monachismo, grandi happening quali le *Giornate Mondiali della Gioventù*, pellegrinaggi, musica e arte, preghiere, luci, abiti cerimoniali, uso di strumenti elettronici, antiche *traditiones*, ricerca di nuove emozioni e *peak experiences*.

Si tratta di un sentimento comune e di antica data, ma che oggi si presenta come *nuovo*, perché non si limita più a singoli eventi e a tempi particolari, ma si estende a tutta la realtà. È la ricerca di eventi in cui si generano intensi sentimenti spirituali, si trasforma il tempo quotidiano (profano) in tempo festivo (sacro), si rallenta l'erosione dei legami istituzionali con le religioni storiche, si contrasta il processo di dissipazione dei sistemi religiosi in sistemi di significati secolari o quasi-religiosi.

Questo clima non conduce all'eclissi del sacro; ma anzi riproduce nuove esperienze e sentimenti religiosi, tanto che anche le Chiese scoprono questa tendenza, mettendo in primo piano l'importanza dello stile e della forma. In questo sta l'interesse della ricerca fenomenologica dei beni simbolici religiosi che compongono gli stili e i gusti. Quali effetti abbia il fascino estetico nella costruzione degli stili religiosi sulle future spiritualità è un nuovo campo di ricerca per le scienze sociali delle religioni.

### 4.4. Individuazione spirituale

Nell'analisi dei fenomeni religiosi troviamo una crescente attenzione per i concetti di privatizzazione e individualizzazione: religione privata, *designer spirituality*, religione *bricolage*, *à la carte* e altri.

È rimasta invece poco analizzata la nozione di distinzione e di individuazione. Parlare di distinzione significa fare riferimento a un processo attraverso il quale un individuo, o una collettività, affermano una differenza, e quindi un confine, tra sé e gli altri. Il fatto che le pratiche significanti di una spiritualità presentino elementi con finalità distintive significa che coloro che le adottano le considerano quali tratti che uniscono tra loro chi le condivide e al tempo stesso li separano da chi invece non le condivide. Da questo punto di vista ci si muove a partire da una definizione di distinzione come complementare e direttamente connessa a quella di imitazione: separazione e collegamento, differenziazione e coesione. Attraverso alcune pratiche significanti, l'indivi-

duo da un lato segnala la propria vicinanza ad altri individui – più o meno chiaramente percepiti come appartenenti a una spiritualità comune – mentre dall’altro lato segnala anche la propria lontananza da altri. La segnalazione di vicinanza non è tuttavia mai totale, poiché l’individuo mantiene comunque per sé un’esigenza di distinzione.

La nozione di distinzione così intesa richiama quella di individuazione di Carl Gustav Jung, che si vorrebbe qui indicare quale elemento caratterizzante le nuove spiritualità. La moltiplicazione di spiritualità al di fuori delle grandi tradizioni religiose, che accresce il distacco tra religioni organizzate e spiritualità individuali, è in parte conseguente al crescere dei bisogni di individuazione spirituale. È stato Carl Gustav Jung a introdurre negli anni '20 la nozione di individuazione, tramite la quale l’individuo avvicina l’Io con il Sé. In questa sorta di “viaggio spirituale” verso una maggiore consapevolezza di Sé, si passa attraverso varie tappe per giungere infine al Sé, quale punto di approdo dell’individuazione, che si dispiega avanti all’individuo come un fiore che sboccia<sup>20</sup>.

## 5. Il mercato delle spiritualità

La personalizzazione delle spiritualità le rende più libere dalle Chiese, dai loro sistemi di credenze e di pratiche, e soprattutto dal loro potere di validazione. Ma non sempre le rende del tutto autonome dal mercato che, da qualche tempo, affianca a ogni bisogno, individuale o collettivo, un apposito settore di servizi. Tra questi troviamo anche quelli spirituali, quasi un mercato delle spiritualità che si impone grazie al fascino del mistero da raggiunge attraverso pratiche istituzionalizzate, socializzate e diffuse<sup>21</sup>. Le spiritualità, da insieme di esperienze interiori, vissute in modo immediato oppure all’interno di una comunità, diventano un ambito del terziario, con servizi specializzati nelle aree del *fitness*, dei centri di benessere, delle terme spirituali, del *coaching*, della formazione, dell’illuminazione, della guarigione, della ricerca del Sé profondo. Il mercato insegue tutti dovunque, anche in erboristeria, dove si regalano ad esempio campioncini di dopobarba con scritte quali: «... la crema agisce sul quinto e sesto Chakra, tappe di un cammino energetico che porta alla perfetta spiritualità».

Qual è il rapporto delle spiritualità con le forze del mercato? Consideriamo il sistema dei servizi del *fitness*. Dagli anni '70 del Novecento in poi, è venuta formandosi una nuova configurazione di valori, simboli e pratiche, definibile come stile di vita della *felicità interiore*. Dopo un periodo basato sul consumismo del benessere solamente materiale, e per questo suo aspetto criticato da molti, si è passati a una visione del mondo post-materialistica, caratterizzata, anche nei consumi, dalla qualità e dal senso della vita, dall’espressione del sé, da nuove aspirazioni interiori. Anche i consumi, in certo modo, si sono spiri-

<sup>20</sup> C. G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), Torino, Boringhieri 1968.

<sup>21</sup> L. BERZANO (ed.), *Terziario esoterico a Torino*, Torino, Il Segnalibro 1995.

tualizzati nelle loro motivazioni, nei loro desideri e contenuti. Ne sono derivati nuovi mercati, quali ad esempio quelli *newagers*: insieme di beni e servizi, materiali e simbolici, che rispondono ai bisogni di una nuova formazione alla persona, di realizzazione del sé, di risveglio spirituale, di crescita interiore, di guarigione del corpo e dello spirito<sup>22</sup>.

La “mano invisibile” che presiede a questo grande mercato di beni e di servizi sembrerebbe assicurare, fra l’altro, una grande democraticità: tutti possono accedervi. Trasmissioni radio-televisive, libri, riviste, audiocassette, CD e tutto il sistema dei mass-media hanno avuto in tutto ciò una funzione determinante. Senza la rivoluzione dell’informazione, non ci sarebbe stata neppure la rivoluzione della “trasformazione di sé”. Grazie alla rivoluzione della comunicazione è stato quindi possibile, per la prima volta nella storia del pianeta, far arrivare ovunque i mezzi tecnici della “realizzazione del sé”. Questo nuovo consumatore spirituale ha un nuovo rapporto con le cose, con gli altri e con se stesso; ed è guidato da ciò che i *newagers* hanno chiamato “saggezza light”.

La “saggezza light” delle nuove spiritualità secolari si caratterizza per la sua connotazione spirituale, la sua priorità assegnata all’essere anziché all’avere, la sua emotività esperienziale, la sua immediatezza nel consumare in base a motivazioni e con modalità spirituali. Nella “saggezza light”, salute e salvezza coincidono, nella ricerca personalizzata di una felicità intra-mondana. Diversamente dalle saggezze religiose tradizionali – basate sulla rinuncia, sull’ascesi ultra-mondana e sul non-attaccamento alle cose di questo mondo –, questi sistemi promettono già qui e ora riuscita materiale e pace interiore, serenità e fiducia in se stessi, *comfort* e *svago*. È ciò che si definisce anche come “nuovo paradigma”, per la visione olistica che propone del sé, della salute e della salvezza, dell’armonia dell’uomo con Dio e dell’uomo con la natura.

Osservando il vasto settore di servizi offerti da questi nuovi mercati delle spiritualità secolari, e i conseguenti stili di vita che esso produce, si rimane colpiti dalla loro quantità ed eterogeneità: tecniche di guarigione e di perfezionamento, servizi e corsi di formazione, esercizi per la respirazione e il rilassamento, ginnastiche dolci, cristalli miracolosi, oroscopi e tecniche divinatorie, musica e prodotti artistici. Tutti i servizi vengono presentati e pubblicizzati come rarissimi, eccezionali e dotati di speciali caratteristiche psicologiche e spirituali. Sui messaggi promozionali si possono leggere richiami alle antiche sapienze, all’Oriente, alle frontiere del cosmo, ai maestri di altre dimensioni, ai poteri astrali e molte altre evocazioni analoghe. Tutti assicurano il successo finale per chi è alla ricerca della salute e della felicità, attirando così l’attenzione dell’acquirente più sulla presentazione che sul contenuto effettivo del prodotto. Tutti promettono una via che condurrà a una nuova armonia del corpo e dello spirito, nella convinzione che la maggior parte dei mali attuali avrebbe cause soprattutto mentali e spirituali.

In tale nuovo mercato delle spiritualità secolari, si ritrova non tanto la

<sup>22</sup> L. BERZANO, *New Age*, Madrid, Acento Ed. 2002, in particolare al cap. *El mercado new ager*, pp. 82ss.

dissoluzione della religione nei consumi, quanto piuttosto l'allargamento dello stile di vita della "felicità interiore" fino negli ambiti della vita quotidiana, così come in quelli del lavoro, della cultura, dello sport, della sessualità, della procreazione e tanti altri.

Spiritualità diviene parola seducente per venire incontro ai bisogni cognitivi di senso, guarigione, purificazione, rasserenamento, rigenerazione. Dovunque è citata la frase di Karl Rahner secondo cui il secolo XXI o sarà spirituale o non potrà più esistere. La spiritualità è la via per curare le ferite, liberarci da dipendenze interiori ed esteriori, condurci al nostro vero Sé. Un cammino differente da quello etico e morale: la morale cerca di correggere e cambiare le persone prescrivendo comandamenti e norme dall'esterno, la spiritualità si propone di trasformare a partire dall'interno.

## 6. Conclusioni

All'inizio del XX secolo Romano Guardini scriveva: «Un evento di immenso significato si sta realizzando: la Chiesa sta vivendo un risveglio dentro le anime»<sup>23</sup>. Il grande teologo italiano, naturalizzato tedesco, era riuscito a esprimere in una sola parola, una profonda sensazione del suo tempo, che sarà poi la sensibilità spirituale che rappresentò il grande rinnovamento del Concilio Vaticano II. Ho l'impressione però che noi viviamo oggi una situazione simile, ma difficile da interpretare in modo così profondo come fece Guardini. Forse, oggi, non sono solo più le Chiese o le stesse religioni ad affascinare "le anime contemporanee". È qualcosa di più globale e inglobante che genera l'attuale ambiente della modernità avanzata che molti chiamiamo con la parola *spiritualità*. Parola che si è imposta dagli anni 1970, sfuggendo rapidamente alle cerchie teologiche delle religioni storiche.

Quale il futuro delle spiritualità nelle società secolari? Si individuano quattro ipotesi principali.

- La prima è la persistenza delle spiritualità, sia all'interno delle religioni tradizionali sia nel mondo di quanti non appartengono alle religioni storiche. Emergono nuove forme di ricerca spirituale, quale ad esempio quella che Richard Kearney definisce «ana-teismo»<sup>24</sup>. La crescente presenza di nuove spiritualità ai margini o al di fuori delle religioni storiche, unitamente al pluralismo delle esperienze religiose, alla personalizzazione del vivere religioso e alla percezione delle pratiche spirituali come *loisir* rappresentano il dato significativo della persistenza della dimensione spirituale nelle società secolari e il bisogno insopprimibile di trascendenza.

- La seconda ipotesi è relativa al crescente passaggio delle nuove spiritualità dalla sfera delle istituzioni alla sfera della soggettività, quasi a evitare che l'unicità irripetibile della vita individuale si dissolva nelle forme oggettivate

<sup>23</sup> R. GUARDINI, *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, in *Hochland* 19 (1921-1922) n. 2 ed in *Vom Sinn der Kirche* (1922) I. (trad. mia).

<sup>24</sup> R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Roma, Fazi 2012.

delle Chiese. Si intravede in tutto ciò la presenza inquieta del soggetto, che sente minacciata la sua autonomia e tende a liberarsi dall'obbligo di seguire irreflessivamente modi di vita tramandati solo per tradizione o abitudine. È la tendenza dell'individuo a costituirsi un progetto di vita spirituale, analogo ai progetti personali di vita nella formazione, nel lavoro, nella famiglia e nella vita pubblica. In questa dissoluzione di un unico profilo di soggetto spirituale, l'individuo percepisce la propria identità spirituale come un campo di possibilità che appartengono al contempo – elettivamente o meno – a più mondi diversi. Si potrebbe indicare quanto detto sopra come il passaggio *dalla* spiritualità (tipica di una istituzione) *alle* spiritualità (tipiche dei soggetti). Si moltiplicano, dunque, le spiritualità così come gli stili di vita.

La dissoluzione di un unico profilo di soggetto porta a pensare l'identità spirituale come a un campo di possibilità che, come si è detto, appartengono contemporaneamente a più mondi diversi. Questo *io molteplice* è particolarmente favorito dal contesto attuale, nel quale anche la spiritualità, oltre che la religione, è più rilevante ai fini della perfezione personale che non a quelli dell'ordine sociale. L'accento posto sul sé, sulla sua integrità e autenticità, è parte integrante delle spiritualità secolari, nelle quali il nesso tra salute spirituale e salute fisica appare come l'augurio e la “preghiera” forse più ricorrente (*Take care of yourself*). Salute e salvezza si intrecciano, formando uno stato di benessere in cui non vi è più una distinzione netta tra la dimensione fisica e quella spirituale. Alla base sta un insieme di bisogni relativi all'alimentazione, alle relazioni con gli altri, alla sessualità sui quali si è formato il *network* terapeutico spirituale indicato sopra.

- La terza ipotesi è relativa al mercato che un tempo si arrestava davanti alle religioni, secondo un confine materiale e immateriale. Le religioni e le Chiese rappresentavano un “mondo della vita” (*lebenwelt*) indipendente dall'economia del capitale. Oggi, non più. L'economia del mercato cosmopolizzato colonizza ogni spazio, anche quelli delle spiritualità. Non esiste più distinzione tra “mondo del capitale”, “mondo della vita”, “mondi spirituali”. Si realizza il mondo a capitalismo integrale previsto da Marx nel 1847 in *Miseria della filosofia*: «Venne infine un tempo in cui tutto ciò che gli uomini avevano considerato come inalienabile divenne oggetto di scambio, di traffico, e poteva essere alienato; il tempo in cui quelle stesse cose che fino allora erano state comunicate ma mai barattate, donate ma mai vendute, acquisite ma mai acquistate – virtù, amore, opinione, scienza, coscienza, ecc. – tutto divenne commercio. È il tempo della corruzione generale, della venalità universale, o, per parlare in termini di economia politica, il tempo in cui ogni realtà, morale e fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata al suo giusto valore».

Sicuramente rimangono ancora profonde spiritualità che si ispirano ai fondamenti mistici di S. Teresa d'Avila e di S. Giovanni della Croce. Ma qui mi riferisco a quelle conquistate dal nuovo ordine spirituale mercantile e che potrebbero dire evangelicamente «*hic manebimus optime*». Queste sono le spiritualità divenute una merce tra le merci, a disposizione di tutti, con effetti immediati e senza più i vincoli formativi, relazionali, esperienziali, mistici. La

dimensione cosmopolizzata anche del mondo spirituale abbatte le frontiere tra le tradizioni, i maestri, i libri, le pratiche spirituali. Una forma di neoliberalismo spirituale trasforma le «vie spirituali» delle religioni storiche in servizi alle persone e in consumi *newagers*.

- La quarta ipotesi individua nel formarsi delle nuove spiritualità e nei tanti eventi che li promuovono (Festivals, Corsi, Master, Viaggi) un riferimento ai *preambula fidei* della teologia dogmatica. Dopo il superamento della previsione dell'inarrestabile processo di secolarizzazione, che ha rappresentato un ostacolo a comprendere la religiosità contemporanea e le sue forme di sacro, la ricerca sui *preambula fidei* risulta nuovamente un compito suggestivo nella ricerca sulle forme del sacro post-secolare. Quali sono i *preambula fidei* quando le forme del sacro non discendono solo più dalle religioni storiche e la religiosità degli individui si fa sempre più autonoma e libera? I campi di ricerca, discendenti da questi nuovi interessi sono in parte quelli già indicati: il sentimento di grande solitudine interiore del singolo individuo che vive nell'epoca post-secolare; nuove forme del sacro dentro le forme religiose etnicamente fondate; nuovi bisogni e disposizioni spirituali nella nostalgia di altri mondi orientali, del perfezionamento del sé, della centralità dell'esperienza negli iperconsumi, delle *peak experiences*.

È una sfida che la condizione secolare pone alle religioni storiche per interpretare i presupposti, le aspirazioni, le disposizioni a credere e ad affidarsi a una fede religiosa.

## Vivere «con spirito». Catechetica, spiritualità e autotrascendenza

---

JOSÉ LUIS MORAL

Le riflessioni che seguono si collocano all'interno di una sezione di questo numero di *Catechesi* dedicata al multiforme mondo della spiritualità odierna e, in qualche modo, presuppongono la descrizione della sua identità e significato di cui si occupano gli altri due articoli. In questo ci interessa il rapporto delle «vie spirituali» con la catechetica; inoltre, analizzeremo la tematica guardando esclusivamente le giovani generazioni nell'ambito italiano.

Una volta compresa la nostra “situazione ermeneutica”, nel caso delle nuove generazioni, è possibile comprendere anzitutto che il loro “religioso diffuso” o le loro vie spirituali hanno a che fare fundamentalmente con la “ricerca di sé”. In questa prospettiva, la riflessione catechetica e la prassi catechistica sono obbligate a ripensare la questione della spiritualità nella direzione di “una vita *con spirito*”. Affrontata questa prima sfida bisogna trovare senz'altro i punti di forza che contengono tali vie spirituali per pensare la catechetica e la catechesi in sintonia con le giovani generazioni; a tale scopo e nell'orizzonte dell'educazione alla/della fede, si possono identificare tre aspetti concreti: 1. Il significato del rapporto tra ricerca di senso, spiritualità ed “esperienze di autotrascendenza”; 2. Le vie per incontrare Gesù e il suo Vangelo del Regno; 3. Crescere insieme affrontando le sfide della vita.

### 1. Interpretare per comprendere

Assistiamo a una mutazione culturale senza precedenti e non basta semplicemente *guardare* la realtà per interpretarla e cercar di comprenderla. La realtà presente è in se stessa una “situazione ermeneutica”, in cui si implicano gli effetti del passato e il progetto di futuro che vogliamo. La comprensione del nostro tempo dipende soprattutto da un processo inserito nella *storia degli effetti* (o delle determinazioni) che provengono dal passato e costituiscono un “presente spiegato”; il quale, per essere capito e rendere possibile un futuro autenticamente umano, deve essere reinterpretato. Per questo motivo H.-G. Gadamer afferma che «chi non ha un orizzonte è un uomo che non vede abbastanza lontano e pertanto sopravvaluta ciò che gli sta più vicino. [...] Il compito della comprensione storica porta con sé l'esigenza di appropriarsi, in ogni singolo caso, dell'orizzonte storico in base a cui ciò che si deve comprendere si presenta nelle sue vere dimensioni. Chi non si preoccupa di collocarsi nell'o-

rizzonte storico a cui il dato appartiene e dal quale ci parla non può capire il significato di tale dato»<sup>1</sup>.

Comprendere la nostra situazione, evidentemente, non è un'impresa facile; ma è d'obbligo interpretarla con la chiarezza necessaria in grado di sminuire al massimo i pericoli ideologici oppure i meccanismi di difesa che, da una parte, pervertono ogni catechesi o riflessione catechetica e, dall'altra, possono imprigionare la stessa identità cristiana<sup>2</sup>.

### 1.1. Situazione ermeneutica: oltre la secolarizzazione

In linea di principio, le analisi della situazione storica che viviamo possono prendere una di queste due direzioni essenziali: 1. Diagnosi monotematiche; 2. Interpretazione-comprensione sulla base di una rottura o «cambio epocale».<sup>3</sup> Nelle *prime* si collocano autori come Z. Baumann (*società liquida*) o U. Beck (*società del rischio*) e soprattutto quelle teorie che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo la radice della situazione socio-culturale presente. Questa riflessione nostra intende collocarsi tra le *seconde*, considerando il fatto che assistiamo davvero a un *cambio epocale* o a un cambio di paradigma, e che ciò comporta la ricerca della *chiave interpretativa* su cui poggia tale mutazione radicale<sup>4</sup>.

Il relativismo, la secolarizzazione, la società del rischio o della liquidità servono per spiegare molti aspetti e comportamenti personali e sociali. Non è però questo il modo giusto per comprendere puntualmente qualche elemento della situazione, bensì quello di trovare una “chiave ermeneutica” o interpretativa che ci permetta di unire e, in qualche modo, di cogliere la “base significativa” dell'insieme di fattori su cui poggia la realtà socio-culturale odierna. E il procedimento previo per raggiungere quest'obiettivo passa dal riconoscere il cambiamento radicale o epocale che contraddistingue la vita contemporanea.

Ammesso che viviamo in un momento di cambio epocale, non è troppo difficile trovare la chiave ermeneutica di base per comprenderlo. Non è altra che il *pluralismo*: ecco la migliore carta d'identità del momento presente, un fatto così ovvio che quasi non vale la pena documentare. Tale realtà, in effetti, si presenta come l'autentico perno interpretativo in grado di decifrare la nostra situazione ermeneutica, costituisce cioè il supporto in cui convivono e persino gareggiano fra di loro, con naturalezza, diverse visioni del mondo. Tale disposizione è il risultato normale che deriva dall'universo simbolico

<sup>1</sup> H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 2014, pp. 625 e 627.

<sup>2</sup> Cf. J.L. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, Roma, LAS 2019.

<sup>3</sup> «Oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca»: *Veritatis gaudium* 3.

<sup>4</sup> Ho studiato le tematiche comprese in questo primo punto in un'altra pubblicazione: cf J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, Roma, LAS 2014, pp. 53-73.



moderno: il pluralismo poggia su una visione antropologica che ritiene l'uomo capace di autodeterminarsi a partire dalla sua ragione e, oltre a rappresentare una questione centrale dello spirito umano, appare come un'esigenza radicata nella natura e nella storia.

Il pluralismo socio-culturale e religioso, quindi, incarna una condizione irrinunciabile e, insieme, un contenuto essenziale della libertà umana, nonostante i molti rischi che possa implicare. La natura umana e la realtà sono plurali: un fatto incontrovertibile e sufficiente per delegittimare qualsiasi tipo di etnocentrismo o imposizione, da qualunque parte provenga. Per i cristiani, inoltre, il pluralismo non rappresenta solo un fatto o un dato sociologico, bensì tratteggia anche un accreditato "evento teologico". Per questo non ci sembra azzardato affermare che ci troviamo davanti a un vero e proprio "segno dei tempi" che «dobbiamo scrutare [...] per rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita» (*Gaudium et spes* 4). Fatti come questi, dunque, vanno riconosciuti come "eventi-simbolo" attraverso i quali continua ad attuarsi la rivelazione di Dio "in e per" la storia; simboli capaci di parlare, di chiamarci e indicarci non tanto quello che è ancora da fare ma che *già* siamo nell'orizzonte e nel futuro del Regno<sup>5</sup>.

Guardando più concretamente la questione della religione, la prima e più durevole spiegazione della sua trasformazione nella modernità ruotò attorno alla questione della *secolarizzazione*. Infatti, fino a poco tempo fa si identificava il nostro tempo come l'"era della secolarizzazione". Tale interpretazione considerava che l'emancipazione della società dalle religioni e dalle chiese era il fattore determinante dei cambiamenti che ci hanno portato a un nuovo paradigma antropologico-culturale. Tuttavia il consenso interpretativo attuale ha decisamente cambiato la teoria della secolarizzazione con quella del pluralismo. P.L. Berger, uno dei difensori più noti della prima, affermava di recente (poco prima di morire): «La teoria della secolarizzazione deve essere abbandonata, per sostituirla abbiamo bisogno di una teoria del pluralismo»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cf L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander 1987 (in particolare le pp. 19-101 circa i «criteri ermeneutici»). Nonostante l'inevitabile ambiguità, il pluralismo rimane un segno del Regno nel mondo, e ci svela una presa di posizione globale della nostra cultura che si trasforma da visione prevalentemente statica in una più dinamica e storica, appoggiandosi sull'autonomia e sulla libertà d'azione esercitate dall'essere umano. Un *segno*, infine, che richiede e spinge al dialogo, in un confronto di prospettive e di costruzione di accordi volti a facilitare l'intendimento e la collaborazione fra tutti. Quindi, se il *pluralismo socio-culturale* incarna una condizione irrinunciabile, nonostante i molti rischi che possa implicare, il *pluralismo religioso* (ed ecclesiale) è stato assunto dal Vaticano II come una giusta espressione tanto della vita interna della Chiesa come della società umana. Ne consegue che l'esclusivismo ha lasciato il posto al pluralismo e, confortati da un «Dio che vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità» (cf 1Tm 2,4-6 e At 10,34-35), possiamo addirittura domandarci se lo stesso pluralismo religioso non sia un destino storico voluto da Dio, per cui saremmo obbligati a considerarlo più un "principio" che un semplice dato di fatto (C. GEFRE, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 104-152).

<sup>6</sup> P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Bologna,

Se la società e la cultura di una volta trasmettevano la religione, ora – nel pluralismo – incoraggiano la “libertà religiosa”. Secondo le parole di D. Hervieu-Léger, è questo il «postulato fondamentale della modernità religiosa»: «Un’identità religiosa autentica può essere soltanto una identità religiosa liberamente scelta»<sup>7</sup>. L’Autrice sostiene però che «non è l’indifferenza alla religione ciò che caratterizza le nostre società, bensì il fatto che il credere religioso sfugge ampiamente al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose»<sup>8</sup>.

## 1.2. Spiritualità e «ricerca di sé»

Nella prospettiva delle ultime affermazioni, il panorama religioso contemporaneo è una specie di moneta con una doppia faccia: 1. Perdita di sostanza sociale e ricomposizione della religione; 2. Ricupero di alternative all’esperienza religiosa attorno a diverse forme di spiritualità.

La *prima faccia* nella società occidentale è incontestabile: assistiamo alla perdita di sostanza sociale delle tradizioni religiose storicamente più importanti, legata alla secolarizzazione della società civile, politica e culturale, così come alla creazione dello Stato laico. Tuttavia non è questione di transfert da un ordine religioso a uno politico: sta prendendo forma una redistribuzione del campo sociale e dei dispositivi in cui si iscrive la vita umana che incide sia sul politico che sul religioso. M. Gauchet parla così di «una rivoluzione del credere»<sup>9</sup> e della «consacrazione della società civile»<sup>10</sup>. Ecco il risultato: «Al giorno di oggi sia la politica che la religione non sono più in grado di avanzare pretese rispetto a una organizzazione globale del mondo»<sup>11</sup>.

Ed ecco un preliminare perché della *seconda faccia*: l’alternativa delle “vie spirituali”, quando né la politica né la religione riescono a proporre cammini personali in cui trovarsi (e dove compaiono riferimenti a poteri dello spirito e a vite anteriori, a telepatia ed esperienze di pre-morte, all’extraterrestre e anche al dopo-vita)<sup>12</sup>. In genere, questa specie di *religioso diffuso* e non

EMI 2017, p. 14.

<sup>7</sup> Cf D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, Bologna, Il Mulino 2003, p. 103.

<sup>8</sup> Ibid., pp. 33.

<sup>9</sup> Cf M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, Bari, Dedalo 2009, pp. 117-124.

<sup>10</sup> Cf ibid., pp. 89-102.

<sup>11</sup> P. GISEL, *Che cosa è una religione?*, Brescia, Queriniana 2011, p. 27.

<sup>12</sup> Cf ibid., pp. 27-44. Non ci vuol molto per scoprire in questa «spiritualità o religioso diffuso» del nostro tempo i tratti di una matrice gnostica e di un’altra di tipo esoterico. La materia, il corpo e il mondo esteriore non formano parte dell’identità profonda e autentica delle persone, persino sono visti e vissuti come luoghi di esilio. Di conseguenza, bisogna trovare il proprio luogo o, meglio ancora, accedere a un livello di armonia dove condensare e dispiegare la propria identità, ossia, dove trovare una “salvezza” mediante “conoscenza” (*gnôsis*), lavoro su se stessi, iniziazione, cammino: un livello, dunque, «dove nulla è da “credere”, in forme esteriori, ma dove tutto è da ritrovare, mediante interiorizzazione»: ibid., p. 34. Cf pure A. ALDRIDGE, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino 2011, pp.

istituzionale o, in altre parole, le molteplici forme di spiritualità, include tre peculiarità: 1. La polarizzazione sull'individuo; 2. Il distacco nei confronti dei saperi-spiegazioni tipici della nostra società e della loro presunzione tecnocratica; 3. L'orizzonte olistico. Infine, siamo davanti ad una spiritualità olistica, vissuta all'insegna della realizzazione di sé e «fatta di corrispondenze, di risonanze e di rimandi, su uno sfondo segretamente unitario [...]. È per questo che vi si parla volentieri di energie, inscritte nella natura e nel cosmo o di cui la natura e il cosmo sono costituiti»<sup>13</sup>.

Nelle società occidentali *il religioso* continua a mantenersi presente; tuttavia si dispone in un modo diverso e secondo un altro rapporto con la società. Dopo l'Illuminismo si pensò la società come un progetto globale, alternativo alla religione (nella forma allora dominante). Adesso, smarrita tale meta, la società contemporanea si trova, per così dire, in panne e come svuotata di sostanza e di prospettiva per quanto riguarda il senso e le finalità. Sono proprio queste le realtà dove le *vie spirituali* ci possono davvero aiutare a trovare di nuovo la rotta umana per il nostro tempo. Le società, per costituirsi e sopravvivere, devono riferirsi a qualcosa che sta al di là di esse, che le trascende; in questa prospettiva, oggi si può arrivare a parlare di una «trasfigurazione dell'elemento religioso in qualcosa di diverso dalla religione» e addirittura di un religioso o spiritualità per «uscire dalla religione»<sup>14</sup>.

Come ricordavo all'inizio, diamo per presupposto quanto gli altri due articoli di questa sezione dicono sulle forme odierne di spiritualità e ci occupiamo solo del rapporto di esse con la catechetica, in riferimento alle giovani generazioni. In simile ottica, essendo i giovani figli del cambio epocale e trovandosi in un momento decisivo per costruire la loro identità personale, nelle nuove generazioni tutto gira attorno alla non facile ricerca di sé, alla fatica di diventare sé stessi. In qualche modo, vivono sperimentando il passaggio da un modello culturale tipico del passato – tradizionale-istituzionale – a un altro emergente – de-istituzionalizzato – che concede maggiore libertà e mette in discussione la normatività tipica del modello tradizionale.<sup>15</sup>

In definitiva, i giovani sentono di dover rispondere alla duplice domanda del «chi sono io» e «chi voglio essere», ma non ammettono una risposta pensata in termini di appartenenza e di memoria (ad esempio, tradizione e norme, religione, famiglia e classe sociale) perché ciò escluderebbe la scelta, la libertà e l'autonomia personali: «La vita è *la mia vita*. Non sono quello che

31-34 e 72-84.

<sup>13</sup> Ibid., p. 33.

<sup>14</sup> Cf M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, pp. 23-53 (la citazione testuale a p. 26). L'autore propone la tesi dell'«uscita dalla religione», che non significa uscire dalla fede religiosa, ma da un mondo dove la religione era strutturante. Secondo D. Hervieu-Léger, in un tale scenario, la religione si vede caricata dalla richiesta di un senso che deve essere scelto e fatto proprio personalmente, al di fuori di appartenenze e strutturazioni ereditate. Cf D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, p. 3.

<sup>15</sup> Cf J.L. MORAL, *Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*, Torino, Elledici 2018 (sia nel libro che in questo articolo ci riferiamo a giovani tra i 18 e i 24 anni).

sono perché sono nato in questa famiglia, in questo paese, in questa classe sociale, in questa religione. Io non sono quello che altri vorrebbero che io fossi; devo diventare me stesso: *Anche se non so bene chi sono, lasciate che io affermi me stesso*<sup>16</sup>. Non ammettono, dunque, che la *definizione di sé* possa essere ridotta a scegliere un qualcosa di semplicemente ereditato<sup>17</sup>.

Il diritto di scegliere in autonomia e libertà induce nelle nuove generazioni il sentimento alla base delle loro ricerche *spirituali*: la spinta all'interiorizzazione ("È dentro di me che devo cercarmi"). E ancor di più: l'interiorizzazione va accompagnata con "lo spostamento della fonte della legittimità": «Il fatto veramente nuovo, anticipato dai giovani ma destinato a diffondersi e a diventare permanente, [è] lo spostamento della fonte della legittimità, in altre parole di ciò che permette di considerare plausibili, credibili, degni di rispetto e di attenzione un discorso e una proposta di senso, dall'esterno all'interno della persona, dall'esteriorità all'interiorità, dall'istituzione al soggetto, dall'offerta alla domanda di senso, dall'enfasi sulla legge all'enfasi sulla coscienza, in definitiva dall'obbedienza alla libertà. Si tratta di qualcosa che tutte le istituzioni faticano a comprendere e a cui cercano di resistere, ma che una religione di chiesa come il cattolicesimo ha difficoltà maggiori a comprendere e ad accettare»<sup>18</sup>.

Stando così le cose, in conclusione, le diverse forme di spiritualità presenti nella vita delle nuove generazioni si devono legare alla ricerca di senso e alla costruzione dell'identità nella costruzione di sé: ecco lo *spazio di gioco* sia per la riflessione catechetica che per la pratica catechistica.

## 2. Vivere «con spirito»

La figura attuale delle persone credenti e, a maggior ragione, di quelle spirituali soltanto si comprende a partire dal *movimento*. In questa prospettiva, Hervieu-Léger propone le due identità più adeguate al riguardo: «il convertito» e «il pellegrino»; quest'ultimo è la figura emblematica per «una modernità religiosa caratterizzata dalla mobilità delle credenze e delle appartenenze»<sup>19</sup>.

E non dobbiamo illuderci, riguardo la fede: tra le nuove generazioni s'impongono di netto i pellegrini sui convertiti. Se i convertiti ci mostrano una soluzione al problema della fede, con il linguaggio illuminato di chi finalmente ha trovato ciò che cercava e pertanto ha fatto un'opzione fonamen-

<sup>16</sup> Cf A. CASTEGNARO (ed.), «C'è campo?». *Giovani, spiritualità, religione*, Venezia, Marcianum Press 2010, pp. 17-139 (abbiamo ricostruito liberamente una sintesi sul tema, prendendo diverse espressioni dei giovani riportate in questa ricerca qualitativa).

<sup>17</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, pp. 49-70 («La fine delle identità religiose ereditate»).

<sup>18</sup> A. CASTEGNARO - G. DAL PIAZ - E. BIEMMI, *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Milano, Ancora 2013, pp. 22s.

<sup>19</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, p. 95.

tale; i (giovani) pellegrini risolvono la questione in un modo quasi opposto: rimangono in perenne ricerca di sperimentazioni e innovazioni, le loro parole non sono quelle del trovare ma del ricercare e, quindi, spesso vivono una fase antecedente all'opzione fondamentale tra una visione della vita aperta alla trascendenza e momenti di chiusura di fronte a qualsiasi *altrove*. I passi dei pellegrini, a volte, si riaccostano all'esperienza ecclesiale, ma normalmente prendono le distanze del credere religioso<sup>20</sup>.

Si è creato, quindi, uno “spazio nuovo” di convergenza tra religione e spiritualità; sta emergendo anche un ambiente inedito e un'identità nuova, quella dell'*esploratore senza posa*. Questo “spazio-ricerca” risulterà indecifrabile, quando non contraddittorio, a chi adotta le categorie interpretative fondate sulla contrapposizione «credente/non credente»<sup>21</sup>. Tuttavia sicuramente esiste qui un filone fondamentale nella spiritualità odierna che identifica la ricerca di sé con quella del Trascendente. Non si tratta tanto di chiedersi dove andrà a finire questa nuova sensibilità, quanto se siamo in grado di modificare la nostra disposizione di fronte ad essa: *voilà* la sfida di partenza per la riflessione catechetica. Cerchiamo di affrontarla, concentrandoci nel bisogno di portare la spiritualità ai terreni della vita (e della fede), più che semplicemente riferirla alla religione<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> L'inizio del *pellegrinaggio della fede dei giovani* ruota attorno alla Cresima, l'epoca di passaggio che segna appunto una discontinuità nella religiosità delle nuove generazioni: si dovrebbe cioè passare dal “credere da bambino” al “credere da adulto”. Tuttavia, non di rado, i ragazzi e le ragazze sentono che il credere di prima non riesce a dare senso al loro oggi; alcuni insistono, ma una buona maggioranza perde interesse per il tema perché non vuole o non sa come fare il passaggio verso una fede adulta. Purtroppo, i giovani spesso – sin dai primi periodi di smarrimento – trovano una Chiesa che parla solo di problemi (di emergenza addirittura!) piuttosto che di opportunità per il dialogo e il confronto; sentono in definitiva che non sono più una risorsa, ma una complicazione per le comunità cristiane. Di conseguenza, molti abbandonano il “recinto ecclesiale” e, ahimè, nella Chiesa c'è chi parla di una *generazione incredula*.

<sup>21</sup> Indecifrabile! Ecco perché con le chiavi interpretative tipiche – e topiche – “credenti-increduli», “vicini-lontani” e “dentro-fuori”, l'indecifrabile si risolve sentenziando che i giovani hanno perduto la fede. È davvero difficile considerare questi pellegrini come interlocutori con i quali confrontarsi una volta compreso il loro peculiare modo di credere e la domanda religiosa che nasconde dentro: e allora, di fronte a giovani che accettano solo selettivamente alcuni contenuti della fede loro proposta negli anni della catechesi – ma che non perciò hanno smesso di interrogarsi sul senso della vita, di Dio, ecc. –, l'ipotesi o la conclusione più facile è individuata nella crescente incredulità dei giovani. Cf A. CASTEGNARO – G. DAL PIAZ – E. BIEMMI, *Fuori dal recinto*, pp. 103-111; A. CASTEGNARO (ed.), «C'è campo?». *Giovani, spiritualità, religione*, pp. 260-294 e 582-595.

<sup>22</sup> Cf J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, Roma, LAS 2017, pp. 268-330.

## 2.1. Spiritualità e vita

Già nella prima metà del secolo scorso M. Scheler dichiarava: «in nessuna epoca della storia l'uomo è risultato così problematico a se stesso come in quella attuale»<sup>23</sup>. M. Heidegger, a sua volta, concludeva con qualcosa di simile: «In nessuna epoca si è saputo così tanto e cose così diverse riguardo all'uomo contemporaneo come nella nostra; e, tuttavia, in nessun tempo si è saputo di meno circa quello che l'uomo è»<sup>24</sup>. Di fronte ai dubbi e perplessità sull'identità, comunque, non si può imporre o decidere la vita degli altri, per esempio, utilizzando le *circostanze* per vendere certezze o sicurezze a buon mercato, quando deve essere ognuno ad affrontare la propria situazione di vita. Ogni essere umano deve affrontare-rispondere alla realtà – interpretare la sua esistenza e quanto la circonda, prendere posizioni, ecc. – e, proprio per questo (per essere capace di conoscere, nominare, comprendere, scegliere...), ha una “vita spirituale” nel senso più elementare del termine (intelligenza in grado di andare aldilà del materiale): ne sia cosciente o meno, lo voglia oppure no, è costretto a confrontarsi con la vita.

Questo sarebbe il primo ed essenziale significato della spiritualità, come ben descrive J. Sobrino: «*Vita spirituale* è, quindi, una tautologia, perché ogni essere umano vive la sua con spirito. Una cosa diversa naturalmente è lo spirito con cui vive, ma indubbiamente vive con spirito [...]. La vita spirituale non è qualcosa di settoriale e tantomeno qualcosa in opposizione con un altro tipo di vita “materiale” [...]. Questo, inoltre, è proibito dalla stessa rivelazione di Dio, secondo la quale Dio stesso si è fatto presente e si è legato definitivamente alla materialità della carne di Gesù e della storia e dei suoi figli privilegiati, i più poveri. *Spiritualità* è piuttosto lo spirito con cui si affronta il reale, la storia nella quale viviamo, con tutta la sua complessità. Si potrà parlare dello spirito che potrebbe essere adatto e di quello che potrebbe non esserlo, ma qualsiasi spirito è rimandato al reale per confrontarsi con esso e per decidere cosa fare di esso»<sup>25</sup>.

L'inevitabile attività del vivere «con spirito» acquista un rilievo particolare in momenti di crisi e di scardinamento come il nostro, in cui gli antichi cardini non riescono più a controllare i movimenti delle cose moderne, per cui ne servono dei nuovi affinché la storia contemporanea proceda con scioltezza e tutti gli uomini possano vivere come esseri umani. Allora, è proprio la dimensione dell'“essere-umano-con-spirito”, l'identità più profonda – quella spirituale – ad essere chiamata in causa. Questa spiritualità (*fondamentale* e teologale), pertanto, rimanda alla maniera in cui ognuno unifica e indirizza la sua risposta alla situazione, al reale.

<sup>23</sup> M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada 1938, p. 24.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fce 1973, p. 175.

<sup>25</sup> J. SOBRINO, *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, in I. ELLACURIA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, vol. 1, Madrid, Trotta 1990, p. 452s. (cf pure le pp. 449-476); ID., *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander, Sal Terrae 1995.

## 1.2. Educare (alla) la spiritualità

Vivere *con spirito*, nella prospettiva sopra indicata, richiede un processo educativo. Anzitutto, quindi, è necessario sia educare le forme di spiritualità delle giovani generazioni che condurre a una vita davvero spirituale. In questo senso, si può e si deve parlare di *spiritualità fondamentale*: una spiritualità che riguarda tutti e tutto; per la quale una prima e basilare risposta al mistero di Dio presente nella realtà, alla trascendenza che sostiene l'immanenza storica, è costituita dalla posizione che si adotta in essa. In questo modo – esplicitamente o implicitamente – si fa anche l'esperienza di Dio nella storia. Questa spiritualità fondamentale, chiariamolo di passaggio, si riflette positivamente negli innumerevoli modi in cui tante donne e uomini di buona volontà, condotti dal «principio-misericordia» (J. Sobrino), *re-agiscono* di fronte all'ingiustizia e alla sofferenza altrui, per il semplice fatto che sono inumane. Dalla nostra visione cristiana, riconosciamo che dire sì all'umanità più intima e radicale dell'uomo è già un dire sì a Dio, anche quando è pronunciato senza una relazione diretta con Lui (questa spiritualità, certamente, ammette altre numerose concretizzazioni, ma nessuna sopprime o esime da questa opzione fondamentale – a favore o contro le implicazioni che comporta – pena la riduzione della spiritualità ulteriore o specifica ad una mera ideologia o sovrastruttura per nascondere la realtà).

Se possiamo definire la spiritualità *fondamentale* nel modo indicato, la sua concretizzazione cristiana rappresenta una “spiritualità *speciale*” o specifica che consiste nel vivere quella fondamentale secondo e “con lo spirito” con cui visse Gesù di Nazaret, il quale, nell'affrontare la realtà del suo tempo, «si lasciò portare dallo Spirito di Dio»: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi [...]. Oggi si è compiuta questa scrittura” (Lc 4,18-21; cf Is 61,1-2)»<sup>26</sup>.

Lo Spirito sospinse e accompagnò Gesù in questa direzione con una finalità molto chiara: restituire vita e dignità a coloro che, ingiustamente, ne erano stati spogliati dai propri fratelli. Dio non è d'accordo con situazioni simili e Gesù, sin dall'inizio, si colloca a favore delle persone più svantaggiate. Per questo, il Vangelo fonde decisamente la causa di Dio con quella dell'umanizzazione dell'uomo. La conseguenza non può essere più concreta: la spiritualità cristiana è un progetto che più che centrare il soggetto in se stesso, nella sua perfezione o santificazione personale, lo decentra e lo rimanda agli altri, orientandolo verso di loro come samaritano di tutti.

Per i cristiani, vivere con spirito altro non è se non reagire davanti alla realtà come ha fatto il Nazareno, ricostruire lungo la storia le due assi attorno

<sup>26</sup> Cf J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, pp. 338-359.

alle quali si strutturò la sua vita: la relazione profonda con l'Abbà e la passione per la causa del Regno, a partire dai più deboli.

### 3. «Educar-ci»: autotrascendenza e trascendenza

Una volta che la catechetica prende sul serio la sfida di risituare la questione della spiritualità in rapporto diretto con la vita e con la ricerca di sé, dobbiamo indicare più concretamente come le diverse forme di spiritualità delle nuove generazioni possono, da un lato, spingere la riflessione catechetica e, dall'altro, rappresentare una risorsa per orientare la catechesi (in particolare, quella della Cresima e del dopo-Cresima). Procederò sulla base di una duplice convinzione: 1. Qualunque sviluppo catechetico va pensato e sviluppato nella prospettiva della educazione della/alla fede; 2. Tenuto conto delle forme e dei processi che identificano le vie spirituali dei giovani, il cammino educativo generale deve partire dalle “esperienze di autotrascendenza” in grado di “aprire alla trascendenza” e, in definitiva, portare all'incontro con Gesù, il Cristo.

#### 3.1. Fede, educazione e religione

Una delle questioni principali della catechetica, senz'altro, si gioca nel riconoscere che l'educazione della/alla fede va intimamente connessa alla maturazione umana. Dunque, non possiamo considerarle come due realtà diverse, autonome, se non addirittura contrapposte. In questo senso, lo si dica con le parole che seguono o con altre, il Concilio Vaticano II ha voluto introdurre la pastorale e la catechesi o, in genere, la vita dei cristiani come «nuova sensibilità dogmatica»: non è possibile separare la fede e la vita, l'identità della fede cristiana dalla crescita delle persone, così come neanche dall'orizzonte culturale dove si sviluppano<sup>27</sup>.

Così com'è possibile riferirci al radicamento umano della Rivelazione e addirittura al «cammino maieutico-storico ed educativo» attraverso il quale Dio si manifesta all'uomo, allo stesso modo dobbiamo affermare che la fede si inserisce nei dinamismi della maturazione umana. Gli itinerari educativi della catechesi, in fondo, non consistono tanto nell'introdurre un qualcosa dall'esterno all'interno della vita delle persone, bensì nell'aiutarle a “rendersi conto”, a *dare alla luce la loro intimità più radicale* abitata da Dio, a sviluppare le potenzialità e capacità che portano dentro loro stessi.

In quest'ottica, il risveglio di tante forme di spiritualità nella vita delle giovani generazioni ci aiuta a mettere l'accento nella vita, più che nella religione. E, ancor di più, ci impegna a trasformare l'immaginario religioso che, tante volte, presuppone la tradizionale e premoderna divisione della realtà in due zone: una *sacra*, che appartiene a Dio, e un'altra *profana*, che appartiene a

<sup>27</sup> Cf J.L. MORAL, *Prospettiva catechetico-pastorale come nuova «sensibilità dogmatica»*, in «Catechetica ed Educazione» 4 (2019) 1, 69-90.



noi. Alla prima – che è, in fondo, l'unica decisiva – corrisponde tutto ciò che è “religioso”, quello cioè che facciamo per la “nostra salvezza” e con il quale cerchiamo di guadagnare continuamente il favore e il perdono di Dio. Nella seconda si muove la nostra vita quotidiana – profana –, della quale Dio non si interessa più di tanto e che, addirittura, sarebbe meglio “sacrificare” e negare.

Al di là della descrizione, forse troppo cruda e schematica, dimentichiamo che la religione è un «fenomeno umano», anche se il fatto religioso ha la pretesa di guidarci nell'ambito di un mistero trascendente. Così persiste purtroppo quella tipica concezione paralizzante della religione intesa come un qualcosa di esterno all'uomo, *caduta dal cielo* – o mandata da Dio – quasi una “toppa” celeste, applicata sulla povera stoffa terrestre: alla ragione si aggiunge “il rivelato”; alla vita profana, “il sacro”. Invece, la religione nasce dagli aneliti, dalle ricerche, dalle angosce e dalle speranze del cuore umano, e in questa linea propone un “progetto di esistenza” che suggerisca e promuova una condotta capace di liberare e coltivare sentimenti interni ed esterni intrecciati alla scoperta del senso della vita. Lo stesso che, in un modo o nell'altro, fanno anche persone e gruppi non collegati con la religione, in quanto tutti dobbiamo affrontare la stessa realtà. La religione, quindi, è una risposta specifica, ma non in riferimento a una realtà particolare che appartarrebbe solo al credente: la sua specificità si radica nel fatto di interpretare in una maniera particolare la realtà comune a tutti. Per questo, la risposta religiosa è in un certo senso valida tanto per il credente come per il non credente. E la medesima cosa si potrebbe dire riguardo alla risposta areligiosa.

### 3.2. Ricerca di senso, spiritualità ed “esperienze di autotrascendenza”

Sembra fuor di dubbio il collegamento tra spiritualità e ricerca di senso, “ricerca di sé”. Tale fatto obbliga la riflessione catechetica e la prassi catechistica a proporre, a “far fare” esperienze che orientino la esplorazione. In questo senso, H. Joas ha suggerito le *esperienze di autotrascendenza* o *autotrascendimento* come una delle chiavi fondamentali per educare lungo il cammino spirituale e religioso delle persone nel pluralismo che caratterizza i radicali cambiamenti antropologico-culturali in atto. Sono, secondo lui, esperienze che portano ognuno oltre i confini del proprio sé, verso qualcosa che sta al di fuori di sé, e producono «una liberazione dalla propria fissazione su se stessi. Perciò, in via preliminare definiamo questa autotrascendenza solo come un movimento che allontana da se stessi»<sup>28</sup>.

Abbiamo bisogno di fare e di avere esperienze di autotrascendimento; tutti proviamo esperienze di questo genere; esperienze che ci immergono nel

<sup>28</sup> H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 2010, p. 26. «Si tratta di esperienze in cui una persona trascende se stessa, ma non – almeno non immediatamente – nel senso di conquiste morali, bensì nel senso di essere portati oltre i confini del proprio sé, dell'essere affascinati da qualcosa che sta al di fuori di sé»: *ibid.*, p. 10.

mistero della vita, oltre i singoli problemi che anch'essa porta dentro; esperienze di pienezza o di contingenza e precarietà, di inquietudine o insoddisfazione radicali, di gioia o di dolore così profondi che ci fanno toccare con mano un qualcosa di accessibile solo in questi momenti. Esperienze esaltanti dove scopriamo la comunione con la natura o con altri esseri umani, per esempio, nell'aiutare o essere aiutati; esperienze di dolore, di tradimento o perdita, di separazione o di morte. Sono tutte esperienze in cui siamo intimamente commossi o afferrati da qualcosa che ci porta ad *abbandonarci*, a sentire che è possibile trovarsi nel *perdersi* o decentrarci.

Orbene, le esperienze di autotrascendenza non dovranno mai essere lette in chiave funzionalista: annunciano un'apertura che può muovere verso il senso e la fede religiosa, se considerate come "esperienze espansive" e libere, anziché direttamente vincolanti oppure guidate da altri interessi.

Ciò detto, risulta evidente il vero *quid* delle esperienze di autotrascendenza, ossia, l'interpretazione. In principio, non devono necessariamente essere interpretate in senso religioso; inoltre, l'interpretazione non emana direttamente dalle esperienze stesse, ma chiama in causa sia il progetto vitale delle persone sia la totalità simbolica, disponibile ai soggetti come repertori di significati di ogni tradizione culturale. Sono le istituzioni religiose, infine, a offrire precisamente la "cultura religiosa" necessaria per interpretare le esperienze di autotrascendenza.<sup>29</sup>

Negli ultimi tre secoli, in qualche maniera, l'umanità viene esposta al rischio di svuotare l'esistenza dalle risorse nascoste nella fede religiosa. Ancora oggi, esistono «modi di pensare dannosi», riconosce Joas, «che non consentono di interpretare [e di fare] esperienze di autotrascendenza, costringendoci a non comunicare nulla su di esse [...]. Questi modi di pensare sono dannosi perché rendono difficile all'uomo accedere alla sua dimensione profonda e ci mantengono concentrati su noi stessi»<sup>30</sup>.

### 3.3. *Incontrare Gesù e il suo Vangelo del Regno*

Sviluppare le vie spirituali dei giovani nella direzione delle esperienze di autotrascendimento non è mai la meta della relazione educativa con loro. Tali esperienze debbono aprire l'esistenza delle ragazze e dei ragazzi alla

<sup>29</sup> Nonostante tutto, ahimè, le esperienze di autotrascendenza, quanto meno, rimangono sempre ambivalenti. Perciò «viene spontaneo pensare che anche la propria interpretazione delle esperienze di autotrascendenza non sia mai un'interpretazione pienamente riuscita in grado di esaurire tutta la ricchezza dell'esperienza. Ciò vale tanto più quando in tali esperienze si vede un incontro reale con la trascendenza del divino: questo può infatti rivelarsi in modo comprensibile solo e sempre mediante parole e simboli umani, mentre non può mai presentarsi completamente così come è in se stesso» (H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Brescia, Queriniana 2013, p. 177; cf pure le pp. 151-187 e 210-254).

<sup>30</sup> H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, p. 23.

Trascendenza e successivamente a “incontrarla”, incontrando Gesù e il suo Vangelo<sup>31</sup>.

Se cerchiamo un incontro e una relazione personali con Gesù, nel caso delle forme attuali di spiritualità, dobbiamo superare la “trappola della religione” – intimamente unita ai bisogni e desideri umani – di fermarci a un rapporto meramente religioso, tante volte vincolato a una concezione distorta della divinità, cioè fissato attorno a mediazioni e mediatori senza mai arrivare ad essere libero e personale. È lo stesso Gesù a guidarci in quest’impresa: Dio si è umanizzato in lui, perciò la trascendenza si riconosce e s’incontra nell’immanenza, la rivelazione divina avviene nella realizzazione umana.

Se vogliamo incontrare Gesù e sviluppare un’autentica relazione con lui, a ragione, dobbiamo andare oltre la religione. In questa prospettiva, D. Bonhoeffer aveva appunto una visione del «cristianesimo come uscita della religione»: «Il nostro rapporto con Dio non è un rapporto “religioso” [...], bensì è una partecipazione all’essere di Gesù. [...] Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo [...] ma significa essere uomo»<sup>32</sup>. Sarebbe orrendo trasformare tutto ciò che in origine fu una vita autenticamente umana, vissuta in libertà, quello che costituì il vissuto di Gesù di Nazaret, in un atto interpretato e predicato soltanto come “atto religioso”. Non possiamo camuffare quella “insopportabile” storia di Gesù; al contrario, dobbiamo ravvivare la “memoria sovversiva”, il “ricordo pericoloso” del Vangelo per riuscire davvero a incontrare il Nazareno.

«Oltre la religione», quindi, per tante ragioni. La *prima*: proprio Gesù mise al centro la vita e non la religione, con la quale visse una sfida a morte perché le sue leggi, le sue tradizioni e le sue autorità avevano finito per *utilizzarla* contro la vita. La *seconda*: il cristianesimo, più che la religione, riguarda la realizzazione piena di ciò che è più profondamente umano. *Infine* – e mi si permetta l’espressione –, Dio non ha creato donne e uomini “religiosi”, ma uomini e donne “umani”: è la vita a contenere e dare senso alla religione, non il contrario. In conclusione, per comprendere correttamente la fede cristiana, si deve incominciare per non interpretarla in modo religioso: Dio si è incarnato nell’uomo Gesù, non nel sacro e nemmeno nel religioso; il Dio che si è umanizzato in Gesù sta e va oltre la religione. Di conseguenza, la maniera di vivere di Gesù – e non tanto la religione – è il criterio sia per pensare Dio e per parlare di Dio che per orientare la vita cristiana.

La nostra relazione con Gesù morto e risorto non è una questione certamente semplice. Anzitutto, l’incontro e il rapporto *attuali* con Gesù saranno sempre un qualcosa di inusitato: non è un mero ricordo storico, come quello

<sup>31</sup> Cf. J.L. MORAL, *L’incontro con Gesù di Nazaret*, pp. 30–61.

<sup>32</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo, Paoline 1988, pp. 462 e 441 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra). «Spesso mi chiedo – dice in un’altra lettera – perché un “istinto cristiano” mi spinga frequentemente verso le persone non-religiose piuttosto che verso quelle religiose, e ciò assolutamente non con l’intenzione di fare il missionario, ma potrei quasi dire “fraternamente”» (Ibid., p. 350).

che dedichiamo ai grandi personaggi della storia; ma non è neanche la relazione normale che possiamo avere con le persone vive del nostro ambiente. Il Nazareno, l'uomo in carne e ossa, non esiste più. È morto circa duemila sedici anni fa; tuttavia affermiamo che l'incontro e il rapporto con Gesù sono reali. Ciò detto, dobbiamo assicurare un certo realismo: più che pensare alla vita del già Risorto, quindi, dobbiamo piuttosto prendere come modello quella che era stata la sua vita di prima, la sua via verso la risurrezione<sup>33</sup>. Non c'è dubbio che è principalmente nella vita di Gesù che deve educarsi la nostra esperienza, in modo tale da poterlo riconoscere, incontrare e stabilire un vero rapporto personale con lui.

Ciò non toglie che l'incontro con Gesù avvenga in modi molto diversi: lo incontriamo nella vita, nella Chiesa, nella preghiera e, in particolare, nei sacramenti, che sono gli eventi principali per *fare visibile* l'incontro con il Dio Trinitario in ogni comunità cristiana. Eppure si richiede una "fede personalizzata", un incontro e una relazione personali dove, anzitutto e per così dire, il criterio definitivo deve essere strettamente vincolato al Gesù della storia.

Dobbiamo tornare sempre al Gesù della storia e al suo Vangelo del Regno: l'incontro e la relazione con lui devono misurarsi con l'impronta concreta del ricordo, perché noi siamo nella storia; illuminati dal Cristo risorto, dobbiamo vivere come visse Gesù prima della sua morte.

### 3.4. Crescere insieme affrontando le sfide della vita

Le vie spirituali delle nuove generazioni ci ricordano che il mistero che ci avvolge si è sempre nascosto, in mondo particolare, nelle "grandi domande", narrate nei fondamentali racconti mitici e ancestrali che ci parlano delle finalità ultime della vita umana<sup>34</sup>. Sfortunatamente, come hanno spiegato tanti esperti, abbiamo finito per ignorare questi racconti e ne siamo usciti impoveriti. Dunque, dobbiamo tornare a rileggerli e narrarli per approfondire le domande sulla ragione, sull'amore e sui sentimenti, senza credere o far credere però di poterli dominare. Rileggerli e narrarli... per *educarci* con le domande che racchiudono, per elevare il livello degli interrogativi della vita quotidiana fino a raggiungere gli ultimi "perché" dell'esistenza.<sup>35</sup>

Infine, le comunità cristiane e le nuove generazioni più che "in-segnare", cioè, mettere in *segni* fissi quello che conoscono, "si educano" (*e-ducono*) e nascono, crescono, vivono, ricreando loro stesse i *simboli* della vita e della

<sup>33</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, Bologna, Dehoniane 2007, pp. 279-285.

<sup>34</sup> Cf. L. FERRY, *Imparare a vivere. La saggezza dei miti*, Milano, Garzanti 2010.

<sup>35</sup> Morte e immortalità, senso e assurdo, bene e male, angoscia e felicità... compaiono nelle differenti *leggende mitologiche*. I tratti della vita dell'uomo, se volessimo fare una sintesi globale e approssimativa, porterebbero incise nel diritto e nel rovescio, rispettivamente, le facce di Dioniso e Sisifo (cf J.L. MORAL, *Giovani, fede e comunicazione. Raccontare ai giovani l'incredibile fede di Dio nell'uomo*, Torino-Leumann, Elledici 2008, pp. 53-56).

fede. All'*apprendimento* corrisponde soprattutto l'istruzione (insegnamento-apprendimento): decifrare, catalogare e rinnovare i segni del conosciuto. All'*educazione*, invece, corrisponde primariamente l'"iniziazione": quell'avvicinarsi tremante ai simboli per scoprire le relazioni che hanno in serbo per noi<sup>36</sup>. Tuttavia, proprio perché vogliamo crescere e avere «vita in abbondanza» (Gv 10, 10), sarebbe sbagliato contrapporre apprendimento ed educazione come se fossero contrari. Entrambi i processi si incrociano e si allacciano molte volte lungo la vita; ciò malgrado, tanto l'educazione come la fede riguardano direttamente la vita stessa, lo sviluppo esistenziale e umano dove confluiscono le tre caratteristiche sostanziali di ogni percorso educativo: il suo orizzonte cognitivo, morale e sociale.

Il problema allora non sta solo nell'educare, ma anche nell'*educar-ci*, giacché si tratta di vivere, di esistere, di uscire da sé (*e-ducere*) per conoscere e amare quelle relazioni con la natura, con gli altri e con Dio nelle quali cresciamo: un processo sociale e personale di intelligenza (*coscientizzazione* o coscienza critica) e di decisione (*morale*, perché include opzioni e azioni impegnative). Perciò "ci educiamo" affrontando insieme tutte le sfide della vita collettiva (*sociale*). Parliamo, dunque, di un processo inserito nella vita, un processo caratterizzato dalla presa di coscienza delle *relazioni* che ci sostengono e ci permettono di riconoscere appunto la vita, cioè, di vivere "con spirito".

<sup>36</sup> Ecco il perché della simbolizzazione o dell'importanza del linguaggio simbolico e l'incombenza di *adoperare* – e recuperare – i simboli; ma soprattutto per evitare il rischio di oscurare le stesse sorgenti simboliche. Nell'educazione, ciascuno si muove mediato dalla realtà che provoca tutti (da una "realtà-simbolo", si può aggiungere per distinguerla della "realtà-segno" o della realtà già decifrata e saputa). Realtà, dunque, cangiante e confinante più con il *mistero* della vita che con i suoi *problemi* (cf J.L. MORAL, *Pastorale giovanile*, pp. 209-246).

## Ir(c) e “spiritualità”: dal sospetto all’inclusione

FLAVIO PAJER

Insegnamento della religione e spiritualità: un binomio che può suonare insolito a non pochi lettori. Molti potrebbero considerarlo una oziosa iterazione di sinonimi, partendo dal presupposto, tutto e solo confessionale, che religione-fede-spiritualità siano concetti sostanzialmente coestensivi e conaturali. Altri, riconoscendo il legittimo profilo culturale dell’insegnamento neoconcordatario della religione cattolica (Irc), trovano che la spiritualità (se cristianamente intesa) non sarebbe altro che un’ovvia dimensione intrinseca all’oggetto di detto d’insegnamento. Altri ancora, al corrente del nuovo significato teorico e pratico che il concetto di *spirituality* sta assumendo nel vissuto e nell’ethos contemporaneo (come viene illustrato in altri interventi di questo dossier), trovano che tale concetto sia estraneo se non antitetico a religione, al punto da considerarlo incompatibile con l’insegnamento religioso controllato dalla Chiesa.

Il mio punto di partenza è un altro. Parto dal presupposto, oggi scontato pressoché ovunque, che il discorso in materia di religione, quando è espresso in uno *spazio pubblico* istituzionalizzato – nel nostro caso, la scuola di tutti in uno stato democratico – debba assumere i connotati di una comunicazione tendenzialmente neutrale da parte dell’emittente, oggettivamente informativa e avalutativa (non pregiudica se la religione sia vera o falsa), non selettiva né discriminante (si rivolge indistintamente a un pubblico credente e non credente), non proselitistica nell’obiettivo che intende perseguire. Ora, lo spazio pubblico della scuola – è evidenza crescente da anni anche da noi – sta diventando non solo irreversibilmente multietnico e multireligioso, ma anche clamorosamente areligioso<sup>1</sup>, e lo sarà sempre più. Tramontati i tempi della

<sup>1</sup> «Un numero consistente di giovani, per le ragioni più diverse, non chiedono nulla alla Chiesa perché non la ritengono significativa per la loro esistenza». Lo afferma il *Documento finale* del recente Sinodo sui giovani (2018) al n.53, e ripreso alla lettera nel n. 40 della Esortazione *Christus vivit* (2019). Sul caso Italia disponiamo delle cifre fornite dal Rapporto giovani 2018 dell’Istituto Giuseppe Toniolo, *La condizione giovanile in Italia*, Bologna, Il Mulino 2018), che segnala tra l’altro la rilevanza assegnata dai giovani diciottenni in su alla dimensione religiosa della propria vita: una rilevanza in caduta libera, quasi ininfluyente, si direbbe. Il 26,6% dichiara che non è per nulla importante e il 32,8% poco importante. Dunque, quasi il 60% degli intervistati dice di poter vivere senza un serio bisogno di riferimenti religiosi, contro un esiguo 9,3% che considera ancora il fattore religioso molto importante e

religione cattolica “fondamento e coronamento”, lo stesso Irc, seppur ridefinito cosmeticamente in chiave culturale dalla revisione-intesa 1984-85 e dalle successive mini-intese, mostra tutti i suoi limiti novecenteschi, da quelli giuridici e organizzativi a quelli pedagogico-didattici<sup>2</sup>.

È gran tempo, anche per la pedagogia religiosa di casa nostra – al seguito di tanti plausibili traguardi raggiunti, tra l'altro, dalle scienze della religione e dell'educazione – di ridisegnare il perimetro semantico di concetti fluidi, anguiformi e divisivi come dio, divino, religione, credenza, simbolico, sacro, trascendente, spirituale<sup>3</sup>. E, di conseguenza, di ripensare da capo il progetto pedagogico di “alfabetizzazione religiosa” da inserire nella logica e nelle finalità dei curricula disciplinari della *scuola pubblica* (un discorso parzialmente distinto si imporrebbe per la scuola libera di tendenza confessionale).

Di qui nasce il problema di come affrontare l'universo della/delle ‘spiritualità’ dentro la visione educativa della scuola pubblica. Premesso che va esclusa l'ipotesi minimalista o negazionista di chi vorrebbe tenere fuori della porta della scuola il problema (o perché – si presume – troppo rischioso o prematuro per la fragile personalità dei minorenni, o perché fenomeno troppo recente e informe nei suoi fondamenti teorici, o perché espressione di presunte sub-culture minoritarie...), assumiamo l'ipotesi di una accoglienza positiva, ma doverosamente critica, della nebulosa “spiritualità” nel progetto educativo della scuola di tutti.

un restante 31,3% che lo ritiene mediocrementemente importante. Si veda anche *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, a cura di R. Bichi e P. Bignardi, Vita e Pensiero, Milano 2016, dove si legge un categorico «La Chiesa non è più considerata [dai giovani] il luogo in cui trovare la soluzione a tutte le questioni esistenziali» (p. 42).

<sup>2</sup> Si vedano, per esempio, i dati e le valutazioni della IV indagine nazionale condotta da un pool di istituzioni, tutte di appartenenza ecclesiale, a trent'anni dalla revisione del concordato, *Una disciplina alla prova*, a cura di S. Cicutelli e G. Malizia, Elledici Torino 2017, pp. 18-21, 121-125, 140, 164, 186-187, 201, 216-218, 234-235, 265, 270, 275.

<sup>3</sup> C'è chi, come il filosofo francese Régis Debray, insinua persino di dover rinunciare alla parola “religione” allo scopo di «veder più chiaro nel multiverso opaco delle credenze»: si veda il pamphlet militante *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*, Fayard, Paris 2005. Ben più costruttivo il brillante e ironico opuscolo *Elogio del dubbio. Come avere convinzioni senza diventare fanatici*, Bologna, Il Mulino 2011, ed. or. 2009), di Peter Berger e Anton Zijderveld, che esalta la via pedagogica del dubbio, ma non quello del facile relativismo che lascia storditi dalla diversità delle opzioni e incapaci di scegliere, ma quello della ragione virtuosa, «capace di sorreggere la fiducia nei nostri valori senza esporla alla tentazione del fondamentalismo, che sospetta un nemico in chiunque la pensi diversamente». Un testo di sicuro riferimento per approfondire questi dibattiti è il più recente e corposo saggio di Giovanni Filoramo, *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, Bologna, Il Mulino 2016, che conduce una serrata disamina storica, e insieme linguistica ed ermeneutica, sull'idea del divino nelle culture e religioni di ieri e di oggi, giungendo a concludere che «l'ipotesi Dio – dal dio dei filosofi e della bibbia, a quello degli atei e della scienza – costituisce un elemento non sradicabile dal nostro orizzonte culturale» (p. 260).

## 1. Le spiritualità sono già parte dei curricoli di istruzione religiosa

Tale assunzione non sarebbe nemmeno una novità, solo che si voglia osservare quanto già avviene ormai in tanti sistemi educativi occidentali, a cominciare dalle regioni dove le tradizionali appartenenze confessionali si sono affievolite al punto da chiedere realisticamente alla scuola pubblica di abbandonare i consueti corsi opzionali di educazione religiosa organizzati in chiave denominazionale, e di sostituirli con corsi curricolari obbligatori di iniziazione-alfabetizzazione al fenomeno e al problema religioso, declinati in chiave ora antropologica, ora socio-storica, o ancora in chiave civica ed etica, sempre comunque in un approccio che vuol essere non anti-confessionale ma semplicemente trans-confessionale.

Serve un'occhiata rapida oltre confine?

### • Inghilterra

In Inghilterra la *Multifaith religious education* è materia ordinaria dei curricoli di primaria e secondaria<sup>4</sup>; ultimamente si tende a chiamarla col binomio *Religion & Worldviews*, volendo associare le due facce della stessa medaglia: le credenze religiose e quelle non religiose o agnostico-umanistiche<sup>5</sup>.

### • Lussemburgo e Belgio vallone

Il Lussemburgo e il Belgio vallone, da un paio d'anni, hanno sostituito i precedenti corsi confessionali fruibili a scelta, con corsi obbligatori trans-confessionali, chiamati rispettivamente *Vie et société* e *Cours de Philosophie et Citoyenneté* (nel caso belga va notato però che l'oltre 60% di scuole libere pre-

<sup>4</sup> Fin dal 1988 l'*Educational Act* inglese stabiliva un curriculum che «possa promuovere nell'alunno lo *sviluppo spirituale*, morale, culturale, mentale e fisico», distinguendo opportunamente tra dimensione spirituale e religiosa, pur rimanendo la dimensione spirituale (non denominazionale) aperta a quella religiosa (denominazionale o cristiana in senso lato). Il programma dell'OFSTED (Office for Standards in Education, 1994) proponeva questa definizione: «Per sviluppo spirituale si intende quel processo che la scuola promuove per far riflettere gli alunni su aspetti della loro vita e sull'umana condizione attraverso, per esempio, la letteratura, la musica, l'arte, la scienza, l'istruzione religiosa, l'atto di culto collettivo (*worship*), come anche attraverso i quesiti personali degli alunni». Un successivo percorso didattico, dal titolo *Spiritual and moral development* (1995), predisposto dal *National Curriculum Council*, individuava la spiritualità in una «forma di esperienza universale in grado di essere fondamento e sorgente di significato e di finalità per la vita individuale e collettiva». Il concetto «sviluppo spirituale» aveva fatto tuttavia la sua prima comparsa fin dall'*Educational Act* inglese del 1944.

<sup>5</sup> È una proposta della *Commission on Religious Education*, pubblicata nel settembre 2018, che include nel lemma “Religions” lo studio delle diverse tradizioni maggiormente presenti sul territorio (cristianesimo, buddismo, induismo, islam, ebraismo e sikh), e nel lemma “Worldviews” le correnti non religiose oggi più influenti come l'umanesimo, il secolarismo, l'ateismo e l'agnosticismo. Vedi il documento integrale in: <https://www.commissiononre.org.uk/wp-content/uploads/2018/09/Final-Report-of-the-Commission-on-RE.pdf> (consultato il 6 aprile 2019).



valentemente cattoliche, integrate nel sistema pubblico, possono abbinare questo nuovo corso di religiosità secolare con una seconda ora di tradizionale corso confessionale).

• *Olanda*

Anche l'Olanda biconfessionale è sulla stessa strada: l'approccio comparativo alle diverse «visioni della vita» o «correnti spirituali» era da tempo parte dei programmi di religione cattolica e protestante, e la tendenza è ora quella di de-confessionalizzare il sistema scuola per «affrontare il problema religioso dal punto di vista della persona, dei valori universali della condizione umana, della coesione sociale», e non più solo dall'ottica, ormai socialmente minoritaria, degli interessi pastorali delle Chiese.

• *Germania*

Nelle scuole tedesche, specie in quelle secondarie, cadono i fragili e spesso insostenibili diaframmi tra classi cattoliche e classi protestanti, si moltiplicano i casi di insegnamento «collaborativo biconfessionale», mentre l'obbligo legale della materia alternativa per i non-avvalentisi richiama frazioni crescenti di studenti verso temi più appetibili come lo studio delle correnti spirituali non confessionali, dei sistemi etici secolari, della ricerca di senso attraverso le arti, i simboli, le antropologie oltre che attraverso i grandi testi sacri delle religioni.

• *Francia*

Il caso francese è noto, anche perché resta finora un'eccezione tra i sistemi europei: la scuola pubblica non riconosce alcuna religione da insegnare come disciplina a se stante, nemmeno storia delle religioni o simili, ma esiste lo studio del «fatto religioso» (inteso nelle sue più svariate accezioni e articolazioni) da affrontare, pur episodicamente, all'interno di ciascuna materia profana e nella logica epistemologica di ciascuna disciplina.

• *Organismi europei*

Al di là di questi e di altri simili casi nazionali, può essere significativo anche il fatto che i documenti ufficiali di vari organismi europei (come il Consiglio d'Europa, l'OSCE, l'Ufficio dei Diritti umani...), quando entrano nel campo dell'istruzione religiosa pubblica, adottano di norma il binomio «religione e convinzioni non religiose», oppure parlano rispettosamente al plurale, *super partes*, di «insegnamenti in materia di religione», proprio per uscire dall'ipotesi dei singoli «credo» identitari e includere così la vasta costellazione di materie affini effettivamente praticate (o virtualmente praticabili) nel complesso panorama scolastico europeo.

Lo spazio pubblico della scuola sembra dunque rivelare una diffusa inappetenza alla classica istruzione religiosa autoreferenziale, fosse pure quella tuttora disponibile à la carte per i credenti, mentre cresce il bisogno – se non l'imperativo – di un servizio educativo finora praticamente inedito (era infat-

ti ritenuto non necessario nelle passate società mono-confessionali), quello cioè di attrezzare bambini e adolescenti a entrare e convivere, con una propria consapevolezza personale, in società e culture divenute post-cristiane o che si professano addirittura «post-religionali»<sup>6</sup>.

Certo, questo non significa che la scuola possa permettersi di ignorare e tanto meno di discreditarle le convinzioni e le pratiche religiose di alunni battezzati o di alunni credenti in qualsivoglia altra fede. Ne andrebbe del diritto primario di libertà religiosa. Significa solo che la scuola, proprio per rispetto democratico delle identità plurali e miste, deve ricalcolare le priorità delle competenze da far acquisire nei nuovi contesti di società multireligiose, a-religiose, eticamente indifferenti, esposte al rischio di disintegrazione e di conflitto ideologico a causa proprio del fattore “religione” o, peggio, della sua ignoranza.

La ragione più spesso invocata nella politica educativa degli organismi europei o nei nuovi curricoli nazionali è quella di dover salvaguardare il minimo sostenibile di coesione sociale di fronte al frammentarsi o all’irrigidirsi delle appartenenze multietniche e multireligiose. Ma, in una visione olistica e pedagogica dell’alunno, visto come persona umana e non solo come cittadino, sono anche altre, e ben più alte, le ragioni per promuovere nella scuola una comune iniziazione al religioso pre-confessionale, all’ecumenismo dei valori, alla competenza di libera scelta nella vita.

## 2. La scuola presa in ostaggio dai saperi strumentali

Nessuno ignora i severi processi cui è sottoposta la scuola, oggi ancor più di ieri. Ma le analisi odierne dei mali della scuola si fermano quasi sempre sui suoi deficit funzionali, organizzativi, disciplinari, economici e via dicendo. A riprova, i parametri consueti di tali analisi sono immancabilmente di natura pragmatica, utilitaristica: tutto è pensato in funzione del futuro professionale dello studente, e le famiglie stesse per prime stanno al gioco<sup>7</sup>. Molto più rare invece le analisi che si addentrano a esaminare il ruolo ultimo, e non solo immediato, della cultura scolastica, e quindi il senso che ha (o che purtroppo non ha) lo studio di tale cultura per molti studenti. A che pro, ci si chiede, un’ora consolatoria di cosiddetta “religione”, sia pur benintenzionata a interpretare esperienze esistenziali e costruire valori, quando le altre trenta ore settimanali sono orientate ad addestrare un altro profilo di studente? La contraddizione è stridente. La cultura scolastica è malata perché è presa in ostaggio dai saperi strumentali<sup>8</sup>, perché ha esiliato dai suoi programmi gran parte delle

<sup>6</sup> Cf J. SHELBY SPONG ET AL., *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, San Pietro in Cariano, Gabrielli editori 2016.

<sup>7</sup> Si veda, per esempio, la recentissima diagnosi sistemica e statistica, accompagnata da proposte concrete, che la associazione TreeLLE ha pubblicato nel suo Quaderno n. 15, aprile 2019: *Il coraggio di ripensare la scuola*, a cura di Attilio Oliva e Antonino Petrolino, Genova, www.treelle.org.

<sup>8</sup> È rimasto purtroppo inascoltato il generoso e accorato «appello per le scienze uma-

discipline umanistiche<sup>9</sup>, perché sequestra il potere della ragione riducendolo all'esercizio scientifico senza dare più spazio all'esercizio del pensiero simbolico (Cassirer, Ricoeur, Lévinas...), perché anche il problema etico è eclissato da gerarchie di valori costruite in base a visioni altalenanti e disorientanti tra etiche dell'immanenza ed etiche della trascendenza<sup>10</sup>, e perché la stessa cultura storica – nella duplice dimensione del passato e del futuro – è in caduta libera presso le nuove generazioni (sperando almeno che l'attuale, per ora retorico, soprassalto di sensibilità ambientalista al problema ecologico, arrivi poi a effettive e sistemiche inversioni di tendenza e a innovazioni dei programmi stessi della scuola).

Interpretando, da sociologo dei processi culturali, l'attuale crisi dell'educazione scolastica, Franco Garelli individua tre tipi di reazione da parte dei protagonisti (pedagogisti, insegnanti, genitori, studenti): una concezione "neutra" o debole dell'educazione, incentrata sull'idea che ormai non spetti più alle agenzie formative occuparsi della trasmissione dei valori, siano essi religiosi, spirituali o semplicemente morali; una seconda concezione è la "visione tecnica" dell'educazione, basata sull'idea che il meglio che si possa dare ai giovani è di dar loro le competenze e gli strumenti utili e necessari per inserirsi nel tessuto sociale, nel mondo delle relazioni e delle professioni; un terzo tipo, in controtendenza rispetto ai primi due, è invece una visione impegnata, proattiva, progettuale di educazione, basata su un nucleo di valori comuni da condividere (il *minimo etico* richiesto dagli standards socio-comunitari). Qui la scuola è chiamata a offrire stimoli culturali e critici, «capaci di promuovere personalità vivaci e armoniche, riflessive e partecipi, consapevoli delle loro qualità e del ruolo attivo che devono avere nella costruzione di sé e nella vita sociale». Potrebbe essere proprio questa visione alta, ma non elitaria, di educazione, il terreno propizio per mettere a frutto gli stimoli e le proposte valoriali provenienti dal mercato delle spiritualità. Il fatto che non poche persone tentino di misurarsi con essa mostra che educare alla gratuità, alla solidarietà, alla trascendenza si può, anche nella modernità avanzata<sup>11</sup>.

ne» che tre intellettuali italiani non credenti, e quindi scevri palesemente da mire spiritualistiche, ma nondimeno convinti assertori di una robusta *dignitas hominis*, hanno lanciato al mondo della scuola e dell'università per un recupero di quelle discipline – come lettere, filosofia, storia, arti – che hanno fondato la singolarità dell'umanesimo italiano, dei suoi valori civici politici morali, della sua autonomia di spirito. Cf A. ASOR ROSA – R. ESPOSITO – E. GALLI DELLA LOGGIA, *Un appello per le scienze umane*, in «Il Mulino» 63 (2013) 1076-1085.

<sup>9</sup> M.C. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, Il Mulino 2011 (ed. or. 2010).

<sup>10</sup> Cf J. RUSS, *L'etica contemporanea*, Bologna, Il Mulino 1997, specialmente le pp. 39-78, dove l'autrice definisce le etiche dell'immanenza come «teorie ragionate dei valori metamorali, preoccupate di non uscire dai confini del nostro mondo. I valori non rimandano quindi a un universo ideale, a un qualche "ultramondo", ma al mondo che ci è assegnato, *hic et nunc*. La scienza dei giudizi morali ripudia ogni appello alle diverse trascendenze (Dio, ecc.), resiste alle sirene del sacro, per volgersi verso il desiderio, la felicità, la gioia, la realtà, i cui si radicano i nostri valori e le nostre norme assiologiche» (p. 39).

<sup>11</sup> Cf F. GARELLI, *Educazione*, Bologna, Il Mulino 2017, p. 133. Ad analoghe conclusioni per-

### 3. Quando l'educazione scolastica scopre la "risorsa spiritualità"

Anche prima dell'odierna irruzione del multiculturalismo e della diversità religiosa, la pedagogia scolastica non ha ignorato l'appello serio a una educazione della spiritualità, proveniente dalla antropologia culturale come dalla psicologia del profondo, dalle filosofie umaniste come dalle teologie.

- *Nel pensiero di Michele Pellerrey*

Il binomio "educazione – spiritualità" è stato oggetto, già anni addietro, di una attenta e documentata analisi pedagogica da parte di Michele Pellerrey<sup>12</sup>, che, di fronte a una generazione di giovani dotati di riferimenti culturali e religiosi molteplici ma talora divaricanti e dispersivi, segnalava l'urgenza di coltivare anche nella scuola «una dimensione spirituale, che, pur non essendo direttamente ed esplicitamente religiosa, tuttavia è aperta a un approfondimento religioso». E, sulla traccia di "maestri dello spirito" di ispirazione sia laica che teologica (tra cui H. Gardner, E. Morin, K. Rahner, R. Guardini, P. Ricoeur, V. Frankl...), indicava tre linee concrete d'azione: educare al vero, al bello, al bene; valorizzare profonde esperienze esistenziali; educare all'interiorità come luogo di progettualità e di imprenditorialità di sé.

- *In Vito Mancuso*

Altro esempio in questa direzione è la riflessione antropologica e insieme teologica che da anni Vito Mancuso propone a un pubblico (adulto) divenuto esigente sui fondamenti del credere o del non credere. Una sua linea plausibile e promettente anche dal punto di vista pedagogico-educativo è strutturata in tre tesi, che sono quasi la scansione di un programma operativo che mira a maturare in pienezza l'umanità della persona: «l'uomo autentico è: 1) l'uomo libero, 2) l'uomo libero anzitutto da se stesso, 3) l'uomo che vive per la giustizia, il bene, la verità»<sup>13</sup>. La spiritualità, per questo autore, è un'esplorazione personale di domande fondamentali sulla vita, sul significato e sulle forze trascendenti, che possono (o non possono) condurre all'impegno verso specifiche credenze e pratiche religiose.

viene la lettura che Daniela Silvestri fa dei bisogni spirituali dei giovani nel contributo *I giovani e il bisogno di spiritualità*, in AA.Vv., *I giovani e l'educazione. Saggi di pedagogia*, Milano, Guerini & Associati 2012, pp. 213-234. Si vedano anche molteplici spunti operativi nel ricco volume a cura di F. ARICI – R. GABBIADINI – M.T. MOSCATO, *La risorsa religione e i suoi dinamismi*, Milano, Franco Angeli 2014.

<sup>12</sup> M. PELLERREY, *Spiritualità e educazione*, in «Orientamenti Pedagogici» 49 (2002) 39-54.

<sup>13</sup> V. MANCUSO, *La vita autentica*, Milano, Raffaello Cortina 2009, pp. 15 e ss, dove l'A. esplicita le condizioni, i contenuti, i passaggi per una ragionevole educazione dell'"uomo autentico" spiritualmente maturo. Altrove lo stesso A. ricorda il primato della spiritualità sulla istituzione; primato che vale anche per i credenti stessi: «Chi, dicendo di credere in Dio, si occupa anzitutto di appartenere a un'istituzione, nega il senso originario del messaggio stesso di Gesù che consiste proprio nel distinguere radicalmente lo spirito dall'istituzione, il Regno di Dio da questo mondo»: *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Milano, Garzanti 2017<sup>2</sup>, p. 243.

• *In Giancarlo Negri e Norberto Galli*

Già verso la metà degli anni Settanta, altri due autori cattolici avevano tentato di coniugare il binomio educazione-spiritualità (o “religiosità di base”) applicandolo proprio al campo specifico dell’insegnamento religioso scolastico, allora notoriamente ancora più para-catechistico dell’attuale Irc: sono Norberto Galli e Giancarlo Negri, l’uno partendo piuttosto dalle istanze della psicologia della religione (in particolare dello statunitense Gordon W. Allport, 1897-1967)<sup>14</sup>, l’altro dalle prospettive pedagogico-religiose aperte in Germania da Georg Baudler e Hubertus Halbfas<sup>15</sup>. La loro riflessione puntava a legittimare nella scuola una attenzione decisamente antropologica in più direzioni: alla genesi del sentimento religioso da educare prima oltre la fede; al superamento (almeno nella scuola pubblica) del vetusto modello dottrinale e moralistico della tradizione catechistica tridentina; alla capacità umana di simbolizzazione prima, attraverso e oltre la razionalizzazione; al confronto col mistero insito nell’io e nell’universo cosmico. Una riflessione che sfociava anche in precise proposte curriculari (rimaste purtroppo inapplicata) per la didattica scolastica: quella di «un insegnamento comune, che ha per oggetto il comune problema della religiosità innata dell’uomo e che ha per scopo la maturazione critica dell’alunno in rapporto a questo suo problema fino alla abilitazione alla libera scelta religiosa», e quella di un insegnamento facoltativo, avente per oggetto la dottrina di una fede positiva e per scopo l’appropriazione critica delle fonti, della storia e delle pratiche proprie della tradizione religiosa<sup>16</sup>.

L’Halbfas in particolare deplorava che «non esiste ancora una didattica della religione come “grammatica delle religioni”, che traduca il mito precritico in un’esperienza di senso metacritica e crei quindi i presupposti di un’esistenza e di una coscienza che mantengano anche in avvenire il loro carattere umano. Tale didattica della religione costituisce per le religioni del mondo una necessità tanto più urgente, quanto più incombente si fa la minaccia che la mentalità tecnico-scientifica estranei dalle proprie origini anche i popoli del “terzo mondo” [...]. Occorrerebbe sviluppare una pedagogia della religione che sul piano epistemologico si collochi, per lo meno *anche*, all’interno delle

<sup>14</sup> N. GALLI, *La psicologia religiosa di G.W. Allport e le sue implicazioni pedagogiche*, in AA.VV., *Scuola ed educazione religiosa*, Roma, Ave-Uciim 1975, pp. 189-240; *Id.*, *L’insegnamento della religione nella scuola e l’educazione alla fede*, in «Pedagogia e Vita» 37 (1976) 453-470.

<sup>15</sup> Gc. NEGRI, *Scuola di stato e libertà di scelta religiosa*, Milano, Vita e Pensiero 1978; G. BAUDLER, *Germania, R.F.*, in *Scuola e religione*, vol. 1, Torino-Leumann, Elledici 1973, pp. 191-270; H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell’insegnamento della religione*, Brescia, Morcelliana 1970 (ed. or. 1968).

<sup>16</sup> Gc. NEGRI, *Scuola di stato e libertà di scelta religiosa*, p. 172. Questa proposta, detta delle “due cattedre”, sarebbe poi stata ripresa e formalizzata in quegli stessi anni da Luciano Pazzaglia, della Università Cattolica di Milano, e largamente dibattuta sotto il nome di “ipotesi del doppio binario” attraverso la rivista «Religione e Scuola» degli anni 1980-1984, finché la revisione del Concordato venne a spegnere praticamente ogni ulteriore ricerca su questo versante “non-confessionale” del problema dell’ora di religione.

scienze della religione, e in base ad esse proponga una concezione dell'educazione che consenta processi di apprendimento aperti tra le culture e le religioni del mondo»<sup>17</sup>.

Sulla priorità pedagogica di maturare in chiave preconfessionale una spiritualità personale (nominata più spesso nel lessico del tempo “sentimento religioso” o “religiosità innata”) insisteva soprattutto Norberto Galli (1926-2018). Egli muoveva dalla convinzione che a tutti gli alunni deve essere data la possibilità di conoscere i fondamentali dell'universale problema religioso, anche per essere in grado di dialogare con interlocutori di fede diversa o di nessuna fede. Tocca allo Stato garantire tale insegnamento, che non può che essere aconfessionale e obbligatorio. Sosteneva: «È doveroso ribadire senza posa agli alunni la necessità di una riflessione generale sui temi della *precomprensione religiosa*, a parte le loro scelte spontanee pro o contro la religione, affinché siano portati ad una personalizzazione della loro condotta, dopo aver assunto coscienza dei condizionamenti subiti. Chi rifugga dal misurarsi con tale problematica irride se stesso, giacché esclude modalità eccellenti per crescere nella libertà»<sup>18</sup>.

• *In Georg Baudler*

Ancor più radicale e assertiva la proposta (rimasta anch'essa inapplicata) del tedesco Baudler: contro una cultura scolastica che enfatizza la scienza ma ignora l'uomo, «il compito più urgente di un insegnamento della religione motivato a partire dalla scuola sarebbe quello di metter immediatamente al centro *l'inquietante problema del senso dell'esistenza e del mondo* nel suo complesso. Questo problema infatti toglie le illusioni. Esso fa prendere coscienza all'uomo, senza che ciò gli debba venir detto esplicitamente, dell'irrevocabile finitezza di se stesso e del suo mondo, e gli chiarisce che la scienza è veramente a servizio dell'uomo soltanto se essa non ignora la finitezza dell'esistenza e del mondo, ma si pone al suo servizio. La finitezza stessa diventa per lui un problema irrisolto dal quale scaturisce sempre di nuovo ogni esigenza veramente umana – compresa l'autentica ricerca scientifica –, così che l'uomo può dirsi davvero “orientato scientificamente” solo se accetta e comprende se stesso e il mondo come finiti, cioè come un problema irrisolto e, con metodi della scienza, non risolvibile»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> H. HALBFAS, *La religione*, Brescia, Queriniana 1983 (ed. or. 1976), pp. 205-206.

<sup>18</sup> N. GALLI, *L'insegnamento della religione nella scuola di stato*, pp.464-465. Una puntuale ricostruzione a più mani del pensiero del Galli è reperibile nella miscellanea per il suo ottantesimo compleanno, *Percorsi pedagogici ed educativi nell'opera di Norberto Galli*, a cura di Luigi Pati e Lino Prenna, Milano, Vita e Pensiero 2006, specialmente pp. 131-210.

<sup>19</sup> G. BAUDLER, *Germania, R.F.*, p. 243. A distanza di decenni, fa eco quasi letterale a questa pagina il teologo Richard Schröder con il brillante saggio *Liquidazione della religione?*, Brescia, Queriniana 2011, che ha per sottotitolo «Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze». Afferma infatti: «Alle domande: Che cosa è l'uomo? Chi siamo?, non è possibile rispondere in modo soddisfacente con i metodi delle scienze naturali. Ciò non depone contro le scienze naturali, ma contro l'illusione di attribuire ad esse la capacità di spiegare tutto.

• In Bert Roebben

Ai giorni nostri un altro autorevole esponente della *Religionspädagogik* scommette sul futuro di una pedagogia orientata alla spiritualità, intesa da lui *come metodo o come stile* prima ancora che come contenuto: è l'olandese prof. Bert Roebben, dell'università di Dortmund (Germania), che si fa portavoce del concetto di «comunità di apprendimento spirituale», sviluppato come una risposta contemporanea alle questioni socioeducative sollevate da Martin Buber e John Dewey fin dai lontani anni '30. La crescente diversità culturale e religiosa di oggi provoca più che mai l'istruzione e la scolarizzazione a riconsiderare la dimensione narrativa-comunicativa e spirituale di ogni processo di apprendimento. La dimensione spirituale della comunità di apprendimento si riferisce a un *habitus* specifico, vale a dire al necessario decentramento dal sé e alla attenzione all'altro, e a un *focus* specifico su questioni esistenziali di fondo quali contenuto del processo di apprendimento<sup>20</sup>.

#### 4. Teologia, arte, mistica: alleate nell'educazione alla spiritualità

La stessa teologia, che non è solo cattolica né solo cristiana, ha avvertito da tempo il bisogno di riorientare la classica educazione religiosa, compresa quella affidata alla scuola, verso la scoperta e la cura del vero *centro dell'uomo*, del suo mistero insondabile e inesauribile, e ciò a prescindere persino dalla parola "Dio" o dalla parola "religione", come ha osato affermare Karl Rahner, quando in una sua meditazione ha invitato i lettori a ipotizzare un tempo in cui la stessa memoria della religione sia scomparsa: «Quand'anche la parola stessa "religione" fosse del tutto dimenticata in futuro, anche allora nei momenti decisivi delle nostre vite noi saremmo costantemente avvolti da quel mistero senza nome che è la nostra esistenza; anche supponendo che quelle realtà che chiamiamo religioni fossero completamente scomparse, la trascendentalità inerente alla vita umana è tale che ci rivolgeremo verso il mistero che sta fuori del nostro controllo. [...] D'altra parte, è noto come sia possibile parlare di Dio senza essere spirituali, o esibire una conoscenza anche approfondita delle cose religiose senza avere una vera spiritualità»<sup>21</sup>.

Anche la giustizia, la pace, la libertà, la colpa e il perdono sono di grande importanza nella nostra vita e nel nostro mondo, ma fuori della portata delle scienze naturali» (pp. 69-70).

<sup>20</sup> B. ROEBBEN, *Spiritual Learning Communities – Historical, systematic and practical observations*, in «Religious Education» 109 (2014) 301-317. Di questo autore si può visitare utilmente la vasta produzione pedagogico-religiosa in <http://www.seekingsense.be/What-sNew.html>.

<sup>21</sup> K. RAHNER, *Theological Investigations*, vol. 11, London, Longman & Todd 1974, pp. 149-165; qui p. 161.

#### 4.1. L'arte

Su questa linea, una accattivante suggestione pedagogica ci viene da un altro ben noto teologo contemporaneo, Hans Küng, quando riscontra nell'arte contemporanea, come in quella della sua storia millenaria, un grande potenziale di senso per l'uomo d'oggi: «Il suo particolare servizio all'uomo consiste nel rappresentare sensibilmente, senza cattiva consolazione e falsa consacrazione, ciò che ancora non esiste, il modo in cui potrebbero essere e l'uomo e la società, ciò verso cui tendono i desideri umani: in questo mondo dei fini e delle costrizioni uno spazio libero per il ludico, che lascia aperte tutte le possibilità: infatti la grande opera d'arte è qualcosa di più della “manifestazione di un'idea”, di un semplice gioco apparente o addirittura di una semplice menzogna. Essa è rinvio e anticipazione di un mondo che ha ancora di fronte a sé il proprio compimento»<sup>22</sup>.

Arte, dunque, come “pedagogo” che mette in crisi il nostro sguardo corto e a una sola dimensione. Arte che apre la domanda e la tiene aperta in un tempo di perdita di senso. Attraverso i suoi segni e i suoi simboli, le sue forme e i suoi colori, può rivelarsi luogo educativo d'eccellenza capace di fornire più senso e più gioia all'esistenza. La teologia scolastica ci aveva addestrato a parlare di Dio secondo una triplice via: la *via affirmationis*, non disgiunta dalla *via negationis* e dalla *via eminentiae*; una quarta via è possibile, la *via pulchritudinis*, che non è riducibile a questione di buon gusto estetico o a una pur necessaria cura museale dei beni culturali, ma è occasione di incontro reciprocamente interrogativo e interpellante con la natura, con gli altri, con l'Altro<sup>23</sup>.

#### 4.2. La mistica

In questa ridda di approcci multidisciplinari alla spiritualità non poteva mancare la ricerca mistica. Massimo Cacciari è riconosciuto maestro, dal punto di vista laico, di una *mistica per non credenti*. Anni fa, in uno dei suoi libri, il pensatore veneziano proseguiva la sua ricerca in quella “terra di nessuno” che sta tra fede e ateismo, facendo dialogare tra loro filosofia e teologia, e sfatando il mito che questo dialogo si sia mai interrotto: «le grandi filosofie sono sempre state in qualche modo teologiche, perché tutte hanno teso a risalire dalla comprensione dell'Ente alla comprensione del suo fondamento»<sup>24</sup>. Quanto dire che se la scuola sapesse insegnare bene le filosofie, e con esse, le culture e la storia delle religioni, avrebbe già in mano una potente chiave d'ingresso per iniziare alla spiritualità del perenne *humanum*. Culture e religioni, infatti, sono luoghi di senso che fanno luce sul vivere umano mettendolo in relazione con una “trascendenza”. Esse sono portatrici di valori che fondano il nostro

<sup>22</sup> H. KÜNG, *Arte e problema del senso*, Brescia, Queriniana 1988, p. 53.

<sup>23</sup> Una illuminante riflessione teologica in tema è quella di P. SEQUERI, *La via pulchritudinis: limiti e stimoli di una spiritualità estetica*, in «Credere Oggi» 20 (2000) 117, 69-76.

<sup>24</sup> M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Milano, Adelphi 2004<sup>3</sup>.



“vivere insieme” e che hanno tenuto a distanza la barbarie dell’*homo homini lupus*. L’esigenza spirituale che le anima è stata e sta alla base stessa della costruzione del diritto universale della persona.

### 4.3. Un sospetto infondato

C’è un diffuso sospetto, e non da oggi, circa l’introduzione dello studio della storia delle religioni nella scuola (almeno secondaria). Sospetto condivisibile se si trattasse solo di un mero approccio nozionistico sulle religioni (*learning about religions*), che rischia di ridursi a una passerella cumulativa più o meno folcloristica su fatti, dottrine, simboli per lo più estranei al ceppo duro delle tradizioni cristiane occidentali. Ma non più accettabile, quel sospetto, qualora si trattasse invece di un approccio scolastico partecipativo, simpatico, finalizzato a imparare dalle religioni (*learning from religions*). A imparare appunto dall’*homo religiosus* di tutti i tempi e di tutte le geografie non tanto le dottrine fossilizzate in dogmi o le norme diventate precettistica contingente, ma piuttosto i *perché* profondi della perenne ricerca del trascendente.

Oggi, osserva un nostro fenomenologo delle religioni, anche nell’ambito dello studio delle religioni si va di nuovo verso una forma di «comprensione» della religione e non solo di «spiegazione»<sup>25</sup>; in altre parole, vale la pena carpire il senso antropologico dell’universale esperienza religiosa espressa storicamente dalle tradizioni religiose, più che limitarsi a conoscerne enciclopedicamente le molteplici e transeunti morfologie. Aiuta in questo senso – ma sul versante di una chiara militanza credente, e in latente polemica con quelle (pseudo)spiritualità che esulano in esoterismi disincarnati – l’impegnata esplorazione dell’anziano “teologo della politica”, il bavarese Johann Baptist Metz, che titola una delle sue ultime opere *Mistica degli occhi aperti*, volendo significare che la mistica dei credenti non può mai essere «una mistica naturale senza volto: è piuttosto una mistica che cerca il volto, che porta anzitutto all’incontro con gli altri che soffrono, all’incontro con la faccia degli infelici e delle vittime. Gli occhi aperti e vigili ordiscono in noi la rivolta contro l’assurdità di una sofferenza innocente ed ingiusta: essi destano in noi la fame e la sete di giustizia, della grande giustizia per tutti, e ci impediscono di orientarci esclusivamente all’interno dei meschini criteri del nostro mondo di meri bisogni [...]. Chi dice “Dio” non deve chiudere gli occhi; il cristianesimo non è un cieco incanto dell’anima, ma insegna una mistica degli occhi aperti»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> A.N. TERRIN, *L’Europa: un caso anomalo di secolarizzazione*, in «Credere Oggi» 30 (2010) 176, 29-46; qui p.41.

<sup>26</sup> J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia, Queriniana 2013 (ed. or. 2011), p. 101.

## 5. Per una spiritualità responsabile del Creato

In parallelo, o meglio in simbiosi, con una spiritualità vigorosa della giustizia, la scuola dovrebbe sviluppare una *spiritualità responsabile del Creato*, innestando i propri obiettivi formativi su un terreno giovanile oggi largamente predisposto, anzi assetato, di qualità ecologica. Al di là di pur nobili esternazioni contemplative della natura e del cosmo, tipiche di certe spiritualità in vena di restaurare riti celtici o miti precolombiani, varrebbe la pena riabilitare una visione propriamente *creaturale* (ovviamente non creazionistica!) di quel primordiale paradigma – e insieme, insondabile mistero – che chiamiamo tempo-spazio.

### 5.1. Un esempio: il tema dell'educazione ambientale

Prendiamo dunque come esempio il tema dell'educazione ambientale. Già gli attuali programmi per l'Irc per i vari gradi di scuola hanno allusioni indirette al tema ambientale, ma sono più chiaramente espliciti, com'è ovvio, su certi contenuti "veritativi" della Bibbia e della fede cattolica, quali: la creazione, Dio creatore, l'impegno del cristiano per «costruire e abitare la città terrena», l'interfaccia tra la visione cosmologica (scienza) e la visione escatologica (fede), l'etica dell'uso dei beni materiali e della loro destinazione... In linea di principio l'ottica (materialmente ma non formalmente) confessionale dei programmi dell'Irc non esclude, ma semmai sollecita, una presa di coscienza critica dell'altra faccia del problema, quella dell'uomo secolare sedotto dal mistero della natura e del cosmo, tanto da costruirsi a volte un culto, una religione di ricambio. Come armonizzare – o meglio, come mettere in sana dialettica – le due visioni senza ingenui sincretismi?

### 5.2. Obiettivi educativi per una educazione ambientale

Non è qui il luogo per tracciare un curriculum ad hoc, ma, ponendoci nell'orizzonte della conclusione della scuola secondaria, è possibile immaginare anche solo un grappolo di obiettivi educativi che siano a un tempo coerenti con i contenuti culturali dell'Irc e che possano assecondare nondimeno certe istanze proprie delle spiritualità secolari. In ipotesi potremmo/dovremmo mirare a:

- conoscere le risorse, le potenzialità e i limiti dell'habitat, del pianeta, del cosmo e quindi i limiti dello sviluppo sostenibile;
- formare alla giustizia e alla partecipazione economico-politica, come dimensione etico-politica di uno sviluppo sostenibile e umanamente degno;
- educare alla pace, ai valori e all'impegno per la gestione dei beni comuni, nel rispetto della differenza delle culture e nella uguale dignità delle persone;

- esercitarsi alla creatività, allo spirito di iniziativa, alla imprenditorialità (nella linea delle otto competenze di base del Consiglio Europeo)<sup>27</sup>;

- acquisire una formazione spirituale e morale che faccia propri stili di vita liberi, autonomi, responsabili, solidali, coscienti di essere - individualmente e collettivamente - soggetti, e insieme oggetti, di sviluppo non meno che di manipolazione.

Assodato ancora una volta che certe “educazioni”, come il caso dell’educazione alla custodia del Creato, non sono compito esclusivo della materia religione, ma competono trasversalmente a tutte le discipline, vedrei possibile articolare, sempre in materia di Irc, un percorso didattico che assuma come propri alcuni compiti basilari:

• *A livello storico-fenomenologico:*

- comprensione della categoria semitica del tempo storico, lineare, progressivo, rispetto alle nozioni di tempo a-storico, circolare, delle religioni orientali;

- distinzione tra modelli cosmologici religiosi (biblici e di altre tradizioni) e concezioni postbibliche, filosofiche e scientifiche;

- conoscenza dei termini fondamentali del problema scienza-fede e della sua evoluzione da Galileo ad oggi;

- comparazione della cosmologia biblica con le cosmologie o cosmogonie di altre religioni mediorientali;

- aggiornamento sugli argomenti del dibattito-scontro tra evoluzionisti e creazionisti: l’*intelligent design*.

• *A livello antropologico-esistenziale:*

- consapevolezza del diritto personale e sociale al “ben-essere” nell’ambiente quotidiano, ma anche dei suoi necessari vincoli e inevitabili limiti;

- capacità di valorizzare il tempo libero privilegiando contatti con la natura circostante, investendo in iniziative a favore della *qualità di vita* propria e altrui;

- confronto in classe con qualche rappresentante o testimone locale di una spiritualità non religiosa ma “simpatizzante” con la natura.

• *A livello biblico-teologico:*

- una comprensione, aggiornata a una seria esegesi biblica adeguata all’età dell’alunno, dei racconti di creazione, per saper distinguervi il genere letterario simbolico da quello cronachistico-storico;

- conoscenza delle interpretazioni, abusive e corrette, del mandato genesiaco «dominate la terra ...»;

- conoscenza basilare della cosmologia biblica (mediante esercizi di approcci esegeticamente corretti di testi biblici in materia), messa a confronto con la cosmologia scientifica odierna;

<sup>27</sup> Cf la *Raccomandazione* del Parlamento Europeo e del Consiglio del 18 dicembre 2006 relativa alle «competenze chiave per l’apprendimento permanente», 2006/962.

- comprensione della nozione biblica di uomo come unità psico-fisica, rispetto alla nozione dualistica corpo-anima ereditata dalla antropologia cristiana (declinata nei dogmi, nella liturgia, nella spiritualità...);

- Dio biblico creatore e mondo-creatura: de-sacralizzazione della natura e origine della laicità come valore;

- una corretta concezione teologica della risurrezione di Gesù, come inaugurazione della “nuova creazione”, e relativa comprensione dell’Eucaristia come “corpo risorto” del Signore (sarà utile qui un richiamo a visioni pancosmiche credenti come quelle di Teilhard de Chardin o di Panikkar...).

- *A livello etico-operativo:*

- saper “vivere il territorio” come spazio “donato in prestito” al gruppo umano che lo occupa, come spazio elaborato dalla fatica delle generazioni precedenti e da riconsegnare, possibilmente migliorato, alla generazione che viene;

- individuare un sano equilibrio tra gli eccessi ideologici correnti (naturismo, animalismo, esotismo, nostalgie del ritorno alla natura primitiva...) e il fatalismo qualunquista di chi, senza scrupolo, consuma, sfrutta, spreca, danneggia ...;

- disporre di criteri di valutazione etica circa la produzione, il commercio, il consumo di beni naturali (animali, vegetali, atmosferici) appartenenti anzitutto alla comunità umana prima che a eventuali proprietari (o predatori) privati;

- distinzione e armonizzazione tra privato e pubblico in fatto di diritti alla fruizione del patrimonio naturale;

- adottare progressivamente comportamenti e stili di vita consoni alla sobrietà e alla solidarietà.

### 5.3. *Occasione per superare concezioni erranee del rapporto Dio-creato*

Nell’istruzione religiosa scolastica, certe rappresentazioni “religiose”, acquisite dall’infanzia e rimaste a livello preconsciouso fino all’adolescenza e oltre, fanno da ostacolo a una corretta comprensione critica della verità. Lo si constata di frequente anche quando si affrontano temi come quelli della creazione e verità connesse. L’educazione al Creato è quindi anche un’occasione per una verifica-rettifica di tali precomprensioni spontanee ma spesso erranee. Qualche esempio di temi sensibili (ancora una volta, per cenni allusivi):

- *Dio creatore:* alla classica espressione “Dio ha creato il mondo” (visione fissista, statica, mitologica) sarebbe teologicamente più corretto sostituire “Dio crea, o sta creando, il mondo”. Lo sta creando perché la “sua mano” si serve oggi della nostra, sue creature; si serve della nostra azione nel mondo e nella storia (senza per questo cedere a concezioni panteiste di tipo spinoziano...). Lo sta creando, perché Dio è l’eterno Presente, è colui che viene e che verrà, e anche per questo è decisamente improprio sequestrarne l’azione in

un passato concluso. Certo però che l'incipit biblico di Genesi 1,1 starà sempre come un macigno a sbarrare la strada a questa correzione linguistica e concettuale.

• *Dio onnipresente?*: l'idea deista, diffusa fino ai catechismi moderni, che Dio sarebbe presente uniformemente «in cielo, in terra e in ogni luogo» è deleteria: impedisce di cogliere le sue venute storiche. «Dio come amore non è presente se non là dove un uomo ama. Il Dio dei cieli stellati e degli spazi immensi parla solamente a chi ha già parole depositate dentro di sé, a chi si è già sentito amato»<sup>28</sup>. Certe tendenze di una religiosità alla *New Age* coltivano volentieri un certo panteismo naturalistico, dove è difficile sceverare il labile confine tra ricerca sincera del trascendente personale e le facili derive dell'estetismo, del romanticismo, dell'autocompiacimento.

• *Dio come causa diretta?*: credere che Dio intervenga direttamente nel compiersi di un miracolo vuol dire crederlo anche crudele responsabile dei cataclismi, dei terremoti, delle malattie. La causalità di Dio creatore non è e non può essere immediata (è credenza da animisti o da fatalisti). Il Dio biblico invece lascia che il mondo creato, «che ancora soffre le doglie del parto», segua le leggi che lui ha immesso nel cosmo. Una delle leggi fondamentali è appunto la storicità, la progressività, l'evoluzione della creazione da stadi imperfetti a stadi via via più prossimi alla maturazione finale. Il limite è insito nella condizione creaturale, che a sua volta obbedisce alla forza della causalità interna alle leggi della natura<sup>29</sup>.

• *Monoteismi storici e religioni cosmiche*: ciò che differenzia le tradizioni abramitiche dalle altre religioni è che le prime sono rivelazioni storiche, si realizzano nelle vicende storiche di un popolo, concepiscono la salvezza come atto di libertà nel tempo, mentre le seconde si iscrivono in una concezione del Sacro perenne diffuso nel cosmo e in certi elementi della natura fisica (fiumi e montagne sacre, venerazione di animali, autoredenzione mediante l'ascesi e il trascendimento della materia, le credenze della reincarnazione, ecc.)<sup>30</sup>. Il Dio cristiano non passa attraverso l'inerte contemplazione dell'ordine cosmico dato una volta per sempre, ma è entrato nella storia e realizza salvezza

<sup>28</sup> Cf. C. MOLARI, *Reazioni teologiche all'evoluzionismo e sua recezione*, in «Credere Oggi» 29 (2009) 168, 57-72; qui pp. 67-70.

<sup>29</sup> In occasione di certe catastrofi (come il Vajont) o di terremoti (nel Friuli, in Irpinia, Aquila...), alcune chiese locali si erano attivate per produrre strumenti per itinerari catechistici ad hoc, dove uno degli obiettivi era appunto quello di far superare la diffusa convinzione popolare di essere vittime del castigo di Dio. Sul disastro del Vajont, v. la riflessione teologico-pastorale finemente argomentata del prof. di fisica Simone Morandini, *Un evento e un cammino di Chiesa*, «Settimana», n. 35, 6 ottobre 2013, pp. 8-9.

<sup>30</sup> In una stagione come la nostra, in cui non solo è inevitabile, ma è decisamente auspicabile che si promuova una didattica interreligiosa, un rischio è quello di perdere di vista la *specificità storica* della fede cristiana per assimilarla troppo facilmente ad altre concezioni del divino, che invece privilegiano la *via cosmica*. Sul tema, cf. *Il cosmo come rivelazione. Una nuova storia sacra per l'umanità*, a cura di C. Fanti e J.M. Vigil, Gabrielli editori, San Pietro in Cariano 2018.

mediante impegno libero nella storia, una storia che non cessa di venire “per fare nuove tutte le cose”.

• *Strutture di peccato*: nel trattare di etica ambientale, e dunque di etica economica, una delle categorie chiave da non sottovalutare nell’istruzione religiosa è quella di «strutture di peccato» (*Sollicitudo rei socialis*, 28), concetto che si attaglia per indicare trasgressioni o abusi di persone o gruppi, che, prevaricando sistematicamente sull’ordine costituito (sia esso sociale o ecologico), pongono le premesse per creare e legittimare un sistema alternativo anti-sociale e anti-ecologico. Industrie che dilapidano le risorse naturali, banche che finanziano produttori di armi, manifatture che sfruttano il lavoro minorile sono esempi di strutture di peccato, nella misura in cui non solo strumentalizzano la persona ai fini del profitto commerciale, ma deturpano ed esauriscono per scopi privati le risorse naturali che appartengono di diritto a tutti, e prioritariamente alle generazioni di domani.

## 6. Qualche ulteriore, utile riferimento bibliografico

- P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Bologna, Emi 2017.
- M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino 2014.
- E. BIANCHI, *Per un’etica condivisa*, Torino, Einaudi 2009.
- P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana 2019.
- M. DIANA, *Educare a una spiritualità integrale e integrata*, in R. ROMIO – S. CICALTELLI (edd.), *Educare oggi. La didattica ermeneutica esistenziale*, Torino, Elledici 2018, pp.84-95.
- J. DIAZ TEJO, *Espiritualidad, ¡ahora! Para un desarrollo humano integral y sostenido*, Santiago del Chile, Ediciones Universidad Finis Terrae 2017.
- FONDAZIONE LANZA (ed.), *Etica civile. Una proposta*, Padova, Messaggero 2013.
- M. GALLIZIOLI, *La religione fai da te. Il fascino del sacro nel postmoderno*, Assisi, Cittadella 2004.
- S. LEFEBVRE – A. TORRES QUEIRUGA – M.C. BINGEMER (edd.), *Atei: di quale Dio?*, in «Concilium» 46 (2010) 4.
- C.M. MARTINI – U. ECO, *In che cosa crede chi non crede*, Roma, Atlantide editoriale 1996.
- J.L. MORAL, *Ricostruire l’umanità della religione. L’orizzonte educativo dell’esperienza religiosa*, Roma, LAS 2014.
- E. MORIN, *La via. Per l’avvenire dell’umanità*, Milano, Cortina editore 2012.
- S. NATOLI, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Brescia, Morcelliana 1999.
- G. PINELLI, *Senso religioso e religiosità. L’educazione religiosa ai tempi del multiculturalismo*, in «Pedagogia e Vita» 76 (2018) 3, 159-170.
- A. RIZZI, *Il Sacro e il Senso*, Torino-Leumann, Elledici 1995.
- G. SQUIZZATO, *Il Dio che non è ‘Dio’. Credere oggi rinunciando a ogni immagine del divino*, S. Pietro in Cariano, Gabrielli editori 2013.
- G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano, Garzanti 1996.



The background of the entire page is a light purple color with a pattern of thin, white, radiating lines that create a sunburst or starburst effect, centered behind the text.

Luigi Berzano  
**Quarta secolarizzazione**  
Autonomia degli stili



## Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili

---

L. BERZANO

Milano, Mimesis 2017, pp. 103, € 11.00.

Grandi trasformazioni continuano a coinvolgere a livello globale la vita degli individui e delle istituzioni nella sfera dell'economia, della scienza, della cultura e anche della religione. Sono trasformazioni frammentate e disseminate nei territori della Modernità occidentale che scopre di non essere più al centro del mondo. Di qui il venir meno di certezze consolidate e il senso di spaesamento che colpisce anche le esperienze dei singoli. Un aspetto di questa trasformazione è la generale secolarizzazione e autonomizzazione delle istituzioni e degli individui nei confronti delle religioni.

Mai come oggi la questione della secolarizzazione è oggetto di studi e ricerche da parte delle scienze filosofiche, sociali e anche teologiche. La percezione da parte di tutti è che tale cambiamento – per alcuni metamorfosi – abbia investito le religioni e le Chiese come una *rivoluzione silenziosa* nelle forme del credere, del praticare e dello stesso appartenere, producendo ciò che oggi si definisce *società secolare*. Il tutto è avvenuto con successive trasformazioni che Luigi Berzano, professore di Sociologia all'Università di Torino, indica in quattro fasi successive. Questo è il contenuto del libro *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili* (2017).

La prima secolarizzazione avvenne in Grecia dal settimo secolo a.C. in poi, quando le mitologie vennero sostituite della filosofia classica greca con Parmenide, Platone, Aristotele. Dal tempo mitologico (*sacrum*) si passò al tempo del *saeculum* inteso quale tempo profano. Nacque la filosofia greca con il suo tipo di vita collettiva, di atteggiamento religioso e anche di forma di pensiero, di intelligenza, di tecniche intellettuali. La storia d'Occidente iniziò con il pensiero greco e il tutto avvenne con due grandi innovazioni mentali: il *pensiero positivo*, indipendente da ogni forma di realtà mitica e sovrannaturale; e il *pensiero astratto*, il *Logos*.

Il *Logos* della filosofia greca, che rappresentò per cinque secoli il *theion* (il divino) si venne però presto a scontrare con una seconda secolarizzazione, quando al *Logos astratto* di Aristotele e degli stoici il Cristianesimo sostituì il *Logos-Uomo*, Gesù. Sul piano teorico si assistette a una doppia rivoluzione; da un lato il divino (il *Theion*) non era più una struttura anonima, ma una persona; dall'altro il modo di conoscerlo non era più la ragione, ma la fede. Nella filosofia greca il *Theion*, che era il *Logos*, divenne nel Cristianesimo la *divi-*

*no-umanità* di Gesù. L'imporsi della visione cristiana rappresentò la seconda secolarizzazione che potremmo chiamare: umanizzazione del divino.

La radicale novità del *Logos*, trasformato in un uomo, si comprende, per esempio, dalle vicende di Giustino, uno stimato filosofo stoico che si convertì al Cristianesimo nel II secolo. In centinaia di pagine Giustino scrisse del fascino del *Logos* divenuto "carne" e della salvezza non più quale la stoica provvidenza cieca, ma quale rapporto personale con il Dio fatto uomo. Per la sua fede, Giustino subì il martirio ad opera di un imperatore pur saggio e illuminato quale Marco Aurelio, tanto profanatoria appariva l'idea cristiana della *divino-umanità*. In questa seconda secolarizzazione operata dal Cristianesimo ci furono rotture teoriche, etiche e spirituali così grandi da far dire che ancora oggi in Occidente, nessuno può dirsi non cristiano per quanto riguarda la visione della persona, dell'eguaglianza dei diritti, del lavoro, della salvezza, della vita buona.

A queste prime due secolarizzazioni i sociologi non hanno dato molta attenzione, dedicando invece interesse a una terza secolarizzazione che prese avvio dal XVI secolo in poi: la secolarizzazione delle scienze economiche, politiche, astronomiche, e successivamente psicologiche, antropologiche, sociologiche. Da questa secolarizzazione nacquero la modernità, il capitalismo, i diritti individuali, la libertà di religione. La "Città dell'uomo" rivendicò la sua autonomia. Questa svolta – che Max Weber *disincantamento religioso* del mondo – avvenne in Occidente dall'incontro di grandi trasformazioni economiche e sociali con l'etica del protestantesimo. L'uomo disincantato (che nei testi di Weber coincide con l'uomo dotato di una sua vocazione a un'etica sobria e virtuosa) costruì il mondo secolare.

Ma che cosa è successo, dalla metà del XX secolo in poi, dopo che l'umanizzazione del divino ha contribuito a rendere sempre meno rilevanti nella scena pubblica sia le religioni che la stessa idea di trascendenza? Si è formata la quarta secolarizzazione; quella della vita quotidiana e degli stili di vita. L'autonomia delle scienze, rivendicata dalla secolarizzazione di Max Weber, si è estesa anche all'autonomia delle pratiche individuali "dalla culla alla tomba". L'ambito dei bisogni e delle aspettative individuali pretende oggi di porsi sempre più come ambito di diritti con riconoscimento pubblico. La secolarizzazione degli stili di vita, sempre meno discendenti dalla propria religione di appartenenza e sempre più dalla scelta degli individui, fa emergere una "religione orizzontale", all'interno della quale le identità e le appartenenze degli individui sono dipendenti dalla personale iniziativa spontanea, diventando però con ciò sempre più problematiche e riflessive.

Per comprendere questo fenomeno il volume di Berzano ricorre alla nozione di *stile di vita*, così descritta: «insieme di pratiche, a cui l'individuo assegna significati e un senso unitario, che si presenta come modello distintivo condiviso all'interno di una collettività, senza avere il suo elemento generativo né in un pre-esistente quadro cognitivo-valoriale né in una predeterminata condizione socio-culturale» (p. 16).

Le società tradizionali proponevano *uno* stile di vita, ora se ne danno *molte*, prodotti non più per via verticale ma orizzontale, in uno scambio libero e imi-

tativo tra individui. Centrale in questi atteggiamenti è la dimensione estetica «percepita come un sistema di senso che rende plausibile per un individuo la propria biografia» (p. 19). Da tutto ciò ne è pervasa la vita quotidiana e anche quella religiosa.

Quali gli elementi conclusivi di queste trasformazioni, quando il religioso pare non significare più la propria alterità e trascendenza utile a completare di senso la vita individuale e collettiva?

La prima indicazione che propone Berzano è ben espressa da una citazione di Marcel Gauchet: «Quando gli dei abbandonano il mondo e le religioni cessano di significare la loro alterità, è il mondo stesso che comincia ad apparirci altro, a rivelare una profondità immaginativa che diventa l'oggetto di una ricerca speciale, dotata del suo fine in se stessa e che rimanda soltanto a se stessa. Il fatto è, semplicemente, che l'apprensione immaginativa del reale che costituiva il supporto antropologico dell'attività religiosa si mette a funzionare per conto suo» (p. 11). Tale è l'attuale epoca *secolare*, nella quale, per un qualche concatenamento di circostanze si manifestano proprio sul terreno della secolarizzazione fenomeni culturali e spirituali nuovi per le connessioni tra il mondo secolarizzato e la religione. L'epoca *secolare* non è successiva alla secolarizzazione, ma ne è concomitante e ne è un effetto. «Le varie secolarizzazioni non hanno svuotato la religione delle sue esperienze religiose, ma ne hanno trasformato le connessioni con la diversità del mondo secolarizzato. È in questa fase, concomitante al processo di secolarizzazione, che una parte del sacro tradizionale si muta in forme più esperienziali, individuate, indipendenti da contenuti dogmatici definiti e dai confini delle religioni storiche» (p. 12).

La seconda indicazione che il volume propone è l'urgenza per le religioni e le loro teologie di approfondire l'analisi di quanto la dogmatica classica indica nei *preambula fidei*, cioè i presupposti, le aspirazioni, i bisogni di credere e di affidarsi a una fede religiosa. È la condizione secolare a generare nuove nostalgie e bisogni spirituali. Alcuni indizi di nuovi *preambula fidei* sono il bisogno di speranza che ha l'uomo di oggi, il bisogno di liberazione dall'alienazione nel lavoro e nella vita, l'analisi dell'imperativo etico, gli incontri iotuttotalizzanti. Sono le ricerche sui mondi dell'ana-teismo a indicare queste nuove disposizioni spirituali (*La Redazione*).

## Per una valorizzazione della spiritualità

### La Redazione

Introduciamo anche questa seconda parte del fascicolo facendo riferimento al *documento* finale del Sinodo sui giovani; testo che ha il pregio di sintetizzare in poche righe dati di indole sociologica ormai assodati e confermati: «in alcune culture, molti ritengono la religione una questione privata e selezionano da diverse tradizioni spirituali gli elementi nei quali ritrovano le proprie convinzioni. Si diffonde così un certo sincretismo, che si sviluppa sul presupposto relativistico che tutte le religioni siano uguali. L'adesione a una comunità di fede non è vista da tutti come la via di accesso privilegiata al senso della vita, ed è affiancata e talvolta rimpiazzata da ideologie o dalla ricerca di successo sul piano professionale ed economico, nella logica di un'autorealizzazione materiale» (n. 49). In tale contesto, la ricerca del senso della vita è portata avanti nell'esplorazione del multiforme mondo delle più diverse spiritualità.

A partire di questa evidente tendenza che – va ripetuto – non segna soltanto il mondo giovanile ma pure quello adulto, nella comunità cristiana sono nate esperienze variamente configurate che intendono venire incontro all'attuale “fame” di spiritualità. Si tratta di proposte a volte molto diversificate tra loro, e non sempre si presentano con l'obiettivo immediato di portare all'adesione esplicita al mondo spirituale cristiano. In ogni caso, esse finiscono con il costituire una qualche forma di “pre-evangelizzazione” cui ogni operatore della catechesi dovrebbe prestare attenzione. Nelle pagine che seguono, il lettore ne troverà tre.

- La rassegna esemplificativa è aperta dal dott. **Marco Guzzi**, ideatore dei Gruppi “*Darsi pace*”. Di questa esperienza si raccontano le origini e vengono presentate la sua odierna configurazione e metodologia. Nati come risposta all'attuale crisi di fede e all'ancor più generale crisi antropologica, i Gruppi, guidati dagli imperativi “accogliere – ascoltare – accompagnare”, hanno come fine ultimo un annuncio più efficace della proposta cristiana.

- L'elencazione continua con l'apporto di **Ezio Risatti**, docente di psicologia, che illustra brevemente storia e attività dell'Associazione torinese *Chicercatrova*. L'Associazione intende curare, in particolare, la crescita della persona e della comunità; prevenire e rimuovere le forme di disagio che possono colpire l'individuo; educare alla mondialità: il tutto con una attività dichiaratamente ispirata alla fede cristiana.

- L'ultimo contributo, dovuto a don **Salvatore Iaccarino**, ci riconduce

## La Redazione

all'ambito strettamente ecclesiale, sottolineando l'apporto che nell'ambito della spiritualità può recare un'esperienza di tipo monastico. L'autore si sofferma sulle forme sia tradizionali che più recenti (Taizé, Bose) di vita monastica, mettendo in evidenza, anche con l'aiuto del Magistero, il contributo che esse possono offrire sia all'armonia interiore della singola persona, sia a quella ecclesiale (ecumenismo).

# I Gruppi “Darsi pace”. Liberazione interiore per la trasformazione del mondo

---

MARCO GUZZI

## 1. Un nuovo inizio

Era mercoledì 29 dicembre 1999, tra le 11 e le 12, e stavo viaggiando sull'autostrada che porta ad Ancona, con Paola, mia moglie, e i miei tre figli, Gloria di 12 anni, Chiara di 11, e Gabriele di 6.

Quando arrivammo in vista del mare, all'altezza del santuario della Madonna di Loreto, scoppiò una terribile tempesta, come non ne avevo mai incontrate prima; la grandine si fece così fitta e violenta e martellante sul tetto dell'auto, che dovetti fermarmi, mentre il cielo e il mare assumevano un colore apocalittico, giallo e grigio, sole e piombo mischiati e confusi tra di loro, e perciò massimamente inquietanti.

L'automobile sembrava presa letteralmente a sassate, mentre Paola mi guardava con uno sguardo che mi inchiodava alle mie responsabilità, e mi lanciava senza parlare una domanda inequivocabile: ma perché ci hai portati fin qui, a rischiare la vita, ad attraversare l'Italia in condizioni atmosferiche estreme, con molte autostrade chiuse per neve e bufere varie, e gli allarmi persistenti di tutti i telegiornali? Perché non sei andato da solo, almeno, invece di portarti dietro tre bambini piccoli? Aveva ragione tua madre, che la sera prima aveva telefonato invano, pregandoti di non fare follie, e di lasciare a Roma quei poveri bambini innocenti.

Io nel frattempo tentavo di assicurare tutti, dicevo, con poca convinzione in verità, che questi fenomeni durano in genere poco, e cose simili; ma in me cresceva una angoscia profonda, che non diminuì nemmeno quando poi passo dopo passo, e con enormi difficoltà, riuscimmo ad arrivare ad Ancona.

Lì le autorità del porto ci informarono subito che era segnalato mare forza nove, che alcuni traghetti si erano dovuti rifugiare dietro le isole, senza poter sbarcare a Spalato, per la violenza delle onde, e che non si sapeva nemmeno se il nostro traghetto sarebbe partito.

Tutte notizie non proprio rassicuranti.

Io continuavo però nella stessa strategia che avevo seguito fin da Roma: vado avanti un passo alla volta, e mi fermo, e torno indietro, solo se le condizioni diventeranno davvero impraticabili. E così alla fine ci imbarcammo e ci sistemammo tutti e cinque in una cabina, col cuore gonfio di tante paure e

di non pochi sensi di colpa. Io mi sdraiai insonne, aspettando che i bambini si assopissero, e poi, grazie a Dio, mi addormentai anch'io. Mi svegliai intorno alle tre, in mare aperto, le onde erano piccole, quasi gradevoli, stavamo procedendo senza troppi problemi, e così il mio cuore si placò. Poi, intorno alle 6 arrivammo in vista di Spalato, il cielo era sereno, un sole rosso fuoco ci riscaldò l'animo e i corpi, insieme ad una bella tazza di caffè.

La prova sembrava superata.

Ma perché mai mi ero avventurato in un viaggio così pericoloso? Perché mi stavo dirigendo verso Medjougorie, attraversando le brulle colline della Bosnia, io che non avevo mai fatto alcun pellegrinaggio in vita mia?

Il progetto in realtà era maturato lentamente, venivo da una lunga fase critica che aveva toccato il suo apice tra il 1998 e il 1999. Tutta la mia vita si era come sgretolata, avevo lasciato il mio lavoro in RAI, dopo 13 anni di intensissimi dialoghi col pubblico, avevo interrotto poi tutti i miei rapporti editoriali, e non sapevo più dove potesse dirigersi la mia opera di scrittore: chi o cosa stavo diventando?

Problemi psichici e fisici sempre più gravi mi avevano convinto, e in fondo costretto, a ritirarmi, e per un anno intero mi ero dedicato solo a curarmi, a ritrovare un centro, un senso alla mia esistenza, lavorando su di me, sia a livello fisico, sia a livello psicologico, che a livello spirituale: dal nuoto bisettimanale, insomma, allo yoga sistematico, da psicoterapie varie a gruppi di ricerca spirituale, fino alle mie pratiche quotidiane di meditazione e di preghiera.

Parlavo allora di una sorta di embriologia: lasciavo che l'embrione di me, di un me profondamente rinnovato, potesse crescere, e manifestare la propria natura, forse il mio nuovo destino, se uno ce n'era in serbo per me.

Da questa intensissima ricerca, che mi occupava anche 10 ore al giorno, emerse, intorno all'aprile del 1999, una forte consapevolezza, che si espresse in una parola interiore molto semplice e netta: *Inventati i tuoi esercizi!*

Così ascoltai, e questa fu in fondo la vera risposta a tutta la mia crisi. Forse le potenze del destino e le benevole guide del cielo volevano portarmi proprio qui, mi avevano lavorato per più di 40 anni, affinché potessi inventare una nuova forma di esercizi spirituali, adatti all'umanità che stiamo diventando.

Il 16 ottobre del 1999 perciò avviai a Roma il primo gruppo di lavoro, con una quarantina di persone. Chiamai questo primo corso: *Cristo e la nuova era*.

Avevo iniziato forse l'opera per cui ero nato.

Avevo iniziato a costruire un luogo in cui potessero confluire tutte le esperienze che avevo accumulato nella prima parte della mia vita: la scrittura poetica, la ricerca filosofica e quella psicologica, l'esperienza nella comunicazione di massa e le diverse avventure e pratiche spirituali.

Tutto si amalgamava e si offriva ad altri, come un cammino da vivere insieme, da condividere, e in un certo senso da elaborare nel gruppo: un'opera viva, cioè, che cresca con chi la vive, e la fa propria.

Sentii con forza che il capodanno del 2000 dovesse rappresentare questa svolta, dovesse essere del tutto diverso, dovesse segnare davvero un nuovo inizio.

Ecco perché volli andare a Medjougorie, e ci volli andare con tutta la mia famiglia, perché questo passaggio di millennio, e di stato di vita, non coinvolgeva soltanto la mia esistenza individuale, ma innanzitutto quella di tutta la mia famiglia, e poi quella di tutti, di tutta un'umanità giunta ad un punto di svolta, e di ricominciamento.

Volevo segnare con un evento per me unico l'inizio di un'epoca nuova. Quando la mattina del 1 gennaio del 2000, festa della Madre di Dio, dopo una notte di preghiera e di colpi di mitra sparati per festeggiare l'anno nuovo, vidi il cielo terso e cristallino della Bosnia, seppi per certo che la benedizione che cercavo mi era stata donata.

Il nuovo inizio era avviato, nel modo giusto, e nel posto giusto.

## 2. La struttura del Movimento “Darsi pace”

Ci vollero più di dieci anni di sperimentazioni continue, centinaia di ore vissute in centinaia di incontri, con centinaia di persone, per delineare l'attuale struttura del percorso. Infatti è solo dal 2010 circa che i Gruppi “Darsi pace” si vanno configurando verso l'attuale sistematizzazione.

Il percorso, ormai definito, dura sette anni.

### 2.1. Il Triennio di base

Il primo Triennio di base si chiama *Darsi pace*, e si articola in 12 incontri da ottobre a giugno, di circa 3 ore ciascuno<sup>1</sup>.

Ogni annualità è un Gruppo fisico-telematico autonomo, composto cioè da persone che seguono fisicamente il lavoro, a Roma, presso l'Università salesiana, oppure *on line* in un sito riservato, cui possono accedere solo i membri di quello specifico gruppo.

I siti sono presidiati da *équipes* di formatori che accompagnano le persone, una ad una, rispondendo alle loro domande, e ai loro commenti.

Sussistono poi gruppi territoriali, che si formano nelle diverse parti d'Italia, ai quali possono accedere i praticanti del percorso, che desiderino intensificare il lavoro anche a livello di relazioni personali fisiche.

### 2.2. I Bienni di Approfondimento

Dopo il Triennio di base si può accedere al Primo Biennio di Approfondimento che si chiama *Per donarsi*<sup>2</sup>, ed è organizzato in quattro brevi

<sup>1</sup> In questo Triennio lavoriamo su tre libri: M. GUZZI, *Darsi pace - Un manuale di liberazione interiore*, Milano, Paoline 2004, ID., *La nuova umanità - Un progetto politico e culturale*, Milano, Paoline 2005, e ID., *Yoga e preghiera cristiana*, Milano, Paoline, 2009.

<sup>2</sup> Nel Primo Biennio lavoriamo sui volumi: M. GUZZI, *Per donarsi - Un manuale di guarigio-*



incontri intensivi dal sabato pomeriggio alla domenica pomeriggio, ogni anno.

Anche questi praticanti possono affluire nei gruppi territoriali, che vengono gestiti da Responsabili Regionali.

Dopo il Triennio inoltre si può accedere al Gruppo dei Formatori, se si sente un inizio di vocazione a trasmettere questa esperienza spirituale.

Il Secondo Biennio di Approfondimento si chiama *Imparare ad amare*<sup>3</sup>, ed è organizzato come il primo.

### 2.3. I Gruppi di Creatività Culturale

Il Movimento “Darsi pace” ha dato vita poi, a partire dal 2015, a Gruppi di Creatività Culturale, composti da praticanti che abbiano interesse a sviluppare le tematiche di ambiti specifici del sapere, alla luce dell’esperienza che vivono in “Darsi pace”. Sono così già nati Gruppi sull’Altra Scienza, su Psicologia e Spiritualità, sul Rinnovamento della vita spirituale, sull’Arte, sulla Poesia come Insurrezione spirituale, sulla Salute, e sulla Politica.

Ogni Gruppo di creatività culturale è coordinato da un Referente, e si fonda su un testo programmatico specifico.

### 2.4. Il Movimento nel mondo della comunicazione

Il Movimento si esprime inoltre nel suo sito [www.darsipace.it](http://www.darsipace.it), sui siti dei diversi Gruppi di Creatività culturale, su diverse Pagine Fb, e attraverso il Canale Youtube “Darsi pace”, dove abbiamo pubblicato già più di 300 video originali.

Abbiamo inoltre un sito in lingua tedesca e uno in lingua inglese, mentre alcune traduzioni dei Manuali sono già disponibili in brasiliano, spagnolo, e cinese. Sono in cammino le traduzioni in sudcoreano, inglese, e tedesco.

Quest’anno infine si è avviato il Movimento Giovanile, “L’Indispensabile”.

Dal 2004 abbiamo dato vita alla collana di libri “Crocevia – La svolta dei tempi”, presso le Ed. Paoline, che costituisce la base teorica del nostro lavoro, e nella quale abbiamo già pubblicato 20 volumi.

Attualmente ci sono oltre 700 praticanti regolari in tutta Italia e in diverse parti d’Europa e del mondo. Il nostro sito è visitato ogni anno da più di 130mila visitatori unici, il nostro canale Youtube ottiene più di duemila visualizzazioni al giorno, e la Pagina Fb è seguita da più di 15mila persone.

*ne profonda* e ID., *Dalla fine all’inizio – Saggi apocalittici*, Milano, Paoline 2011; ID., *Dodici parole per ricominciare – Saggi messianici*, Milano, Ancora 2011.

<sup>3</sup> Nel Secondo Biennio lavoriamo sui volumi: M. GUZZI, *Imparare ad amare – Un manuale di realizzazione umana*, Milano, Paoline 2013; ID., *Buone notizie – Spunti per una vita nuova*, Padova, Messaggero 2013; ID., *Il cuore a nudo – Guarire in dialogo con Dio*, Milano, Paoline 2012.

### 3. Un nuovo percorso per ridiventare cristiani

In fondo i nostri Gruppi si offrono come un piccolo ma tenace contributo al rinnovamento dei processi di iniziazione cristiana, che viene invocato dalla Chiesa, almeno dal Documento di Base del 1970, e di cui spesso si lamenta però l'insufficiente realizzazione, a quasi cinquanta anni di distanza. Leggiamo, per esempio, negli "Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia", *Incontriamo Gesù*, redatti dalla Conferenza Episcopale Italiana nel 2014: «Pur evitando di ragionare in termini di efficienza ed efficacia, non si fatica a riconoscere che, nonostante l'impegno profuso, la distanza dalla meta rimane sempre ampia. [...] Dobbiamo, inoltre, ammettere il persistere di nostre fatiche già più volte denunciate: l'esigua proposta di percorsi di primo annuncio o di risveglio della fede; la difficoltà di attivare percorsi di vera catechesi con e per gli adulti; la tentazione di risolvere la catechesi dei piccoli prevalentemente attraverso incontri che utilizzano una metodologia ispirata ad un modello scolastico antiquato; l'annacquamento dell'esperienza catechistica in banali animazioni di gruppo, senza sapere così più rintracciare l'esperienza – la vita in Cristo – attraverso le esperienze» (14). Data questa situazione allarmante, di penuria spirituale, non dovremmo poi meravigliarci di quella «rottura nella trasmissione generazionale della fede cristiana nel popolo cattolico», di cui parla papa Francesco nella *Evangelii gaudium* (70)...

#### 3.1. Una risposta alla crisi della fede

Noi partiamo proprio da qui, da questa gravissima crisi della fede cristiana, di cui lanciò l'allarme papa Benedetto XVI, inaugurando non a caso nel 2012 proprio l'Anno della fede: «Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone» (*Porta fidei* 2). In realtà questa crisi delle forme storiche in cui si esprime tuttora la fede cristiana è solo una delle manifestazioni di una *crisi antropologica* di portata planetaria, che sta rapidamente modificando tutti i fondamenti teorici, morali, esistenziali, e direi gli stessi lineamenti della vita umana: «La crisi finanziaria che attraversiamo ci fa dimenticare che alla sua origine vi è una profonda crisi antropologica: la negazione del primato dell'essere umano!» (*Evangelii gaudium* 55).

#### 3.2. Una risposta alla crisi antropologica

Questa grandiosa crisi antropologica, d'altronde, aperta ad esiti tanto distruttivi quanto rigenerativi, era già stata intuita nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, dove leggiamo che l'umanità «vive oggi un periodo nuovo della sua storia» (4), e poi addirittura che è «in pericolo, di fatto, il futuro

del mondo» (15). Per cui la Chiesa, negli ultimi decenni sta tentando di rispondere a questa emergenza antropologico-culturale attraverso un enorme sforzo di Nuova Evangelizzazione, innanzi tutto di se stessa. Questo concetto, come sappiamo, fu reso pubblico da Giovanni Paolo II nella *Omelia* che tenne durante la Messa nel Santuario di S. Croce, a Mogila, il 9 giugno del 1979: «alla soglia del nuovo millennio – in questi nuovi tempi, in queste nuove condizioni di vita – torna ad essere annunciato il Vangelo. È iniziata una nuova evangelizzazione, quasi si trattasse di un secondo annuncio, anche se in realtà è sempre lo stesso».

I Gruppi di “Darsi pace” sono dunque un umile tentativo di corrispondere alla crisi antropologica in atto, rigenerando l’esperienza della fede cristiana, affinché essa torni ad essere qualcosa di vitale, di nuovo, di attraente, e di convincente, per la donna e per l’uomo del XXI secolo, partendo perciò dalle condizioni concrete delle persone di oggi, che spesso arrivano da noi senza nemmeno sapere il perché.

#### 4. Accogliere, ascoltare, e accompagnare, per annunciare efficacemente

Noi accogliamo le persone così come sono, e come siamo un po’ tutti: smarriti, affaticati, distratti, affannati, confusi, e sotto sotto un po’ disperati e dispersi.

Il nostro primo desiderio è offrire a tutti un luogo di ristoro, un luogo di vero riposo, un luogo in cui si incominci subito a stare un po’ meglio, senza troppi presupposti. Ecco perché fin dal primo incontro della prima annualità avviamo il praticante verso una semplice pratica meditativa, che poi ci accompagnerà per tutta la vita.

Siamo convinti che sia indispensabile partire ogni volta di nuovo, ogni giorno, e, se possibile, all’inizio di qualsiasi attività o lavoro, da una minima pacificazione interiore, da un minimo rilassamento e affidamento, da una minima distensione cioè, e fluidificazione delle nostre naturali paure e contrazioni, per non iniziare subito col piede sbagliato, con un assetto mentale già troppo distorto, e infelice.

E siamo convinti inoltre che l’esperienza spirituale non possa che essere e offrirsi, oggi più che mai, come un’immediata e concreta *via di liberazione interiore*, come sollievo reale, da sperimentare subito e sempre di nuovo.

Noi amiamo parlare perciò, per sintetizzare la nostra prassi di gruppo, delle tre A più una.

##### 4.1. A. di Accogliere

La prima A è *Accogliere*, ma accogliere sul serio, fare sentire le persone direi comode, farle accomodare nel gruppo, non partire subito con inutili discorsi teorici, ma insegnare all’uomo affannato e affrettato, al sé esausto del XXI secolo, che si può concedere di rilassarsi un momento, semplicemente, e

che questo rilassamento è il presupposto di ogni discorso che non voglia restare retorico, astratto, e superficiale.

Accogliere significa poi comunicare in modo credibile che la crisi che stiamo vivendo tutti non è una cosa negativa, non è qualcosa da nascondere, o di cui vergognarci, soffrendola magari in solitudine, e con mille sensi di colpa.

Significa comunicare invece che la crisi di identità e di significato che stiamo attraversando è la cosa più interessante, la cosa che a noi interessa di più, è anzi l'unico luogo davvero vitale e sincero, il luogo della nostra possibile trasformazione.

Questa crisi è insomma una grandiosa e meravigliosa crisi *di crescita*.

E questa è una prima e spesso sorprendente *buona notizia!*

Per accogliere in questo modo è necessario d'altronde che chi accoglie sia in prima persona un po' rilassato e rigenerato, che abbia già fatto un buon lavoro sulle proprie tendenze a forzare, sulle proprie pretese "religiose" o "catechetiche", sulle proprie immagini perfezionistiche e moralistiche, su ogni rigidità o difesa, proprie del suo ruolo, che sia cioè fluido, flessibile, abbastanza vuoto e silenzioso, e quindi rallegrato, o, se volete, abbastanza povero nello spirito, ma sul serio, e non per sentito dire ...

#### 4.2. A di Ascoltare

La seconda A è *Ascoltare*, e direi innanzi tutto insegnare ad ascoltarsi.

Questa parola è molto usata in ambito cristiano, forse troppo, ma non sempre viene praticata nella prassi quotidiana, pastorale e catechistica.

L'uomo di oggi non sa ascoltarsi, non si concede di ascoltare le proprie emozioni, e ben pochi lo aiutano ad ascoltarle, e a dare loro un nome, a nominarle. Ma le emozioni devono essere riconosciute e nominate con precisione, specialmente quelle più dolorose; solo così infatti possono addolcirsi almeno un po', e gradualmente addirittura mutare di segno, come quando dentro le nostre paure impariamo a scoprire sepolti e bloccati desideri.

Ricordo un corso che tenni all'Università salesiana sulla crisi antropologica in atto. In quelle poche ore di lezione arrivavo però comunque a sperimentare qualche elemento del nostro metodo. Alla fine, in un momento di condivisione al termine del corso, una suora congolese, di circa 35 anni, già ampiamente formata e destinata ad essere formatrice vocazionale, intervenne molto emozionata, manifestò tutta la sua gioia e soddisfazione per il corso, e piangendo disse: mai nessuno mi aveva chiesto finora: ma tu di che cosa hai veramente paura?

Parliamo tanto di ascolto, ma chi ci aiuta ad ascoltare, a riconoscere, e a condividere in gruppi accoglienti le nostre paure? Chi ci aiuta ad ascoltare la nostra rabbia, e ad interpretare i bisogni legittimi e giusti che spesso malamente esprime? Chi ci dice che la disperazione, che cova nel nostro profondo, deve e può essere ascoltata, che non c'è da vergognarsene, e che anzi possiamo dividerne la sofferenza, che tutti ci accomuna, e che questo divide-

re amorevole e accogliente quasi la scioglie, e può trasformare la sua amarezza in lacrime di gioia, in una inaspettata e soave dolcezza?

Anche per sviluppare questo tipo di ascolto è ovviamente necessario che le guide siano abilitate, siano cioè persone che questo ascolto lo praticino per se stesse, e per tutta la vita: solo un iniziato può iniziare a ciò cui è stato iniziato. Ed è di *iniziazione reale* all'esperienza spirituale che abbiamo tutti una grande fame, una fame direi da morire, come ci ricorda papa Francesco: «Oggi si chiede troppo frutto da alberi che non sono stati abbastanza coltivati. Si è perso il senso dell'iniziazione, e tuttavia nelle cose veramente essenziali della vita si accede soltanto mediante l'iniziazione. Pensate all'emergenza educativa, alla trasmissione sia dei contenuti sia dei valori, pensate all'analfabetismo affettivo, ai percorsi vocazionali, al discernimento nelle famiglie, alla ricerca della pace: tutto ciò richiede iniziazione e percorsi guidati, con perseveranza, pazienza e costanza, che sono i segni che distinguono il buon pastore dal mercenario» (*Discorso ai partecipanti al corso di formazione per i nuovi vescovi*, 16 settembre 2016).

#### 4.3. A di Accompagnare

La terza A è *Accompagnare*.

Il processo di liberazione interiore e di rigenerazione nello Spirito della nostra nuova umanità in Cristo, se vogliamo parlare sul serio e uscire dalle astrattezze di tanta predicazione, è lunghissimo; anzi dura in sostanza fino all'ultimo respiro, e va accompagnato per anni, per decenni, in fondo per sempre. Ecco perché abbiamo strutturato un cammino di sette anni, alla fine del quale quasi tutti ricominciano daccapo, su un tornante però più alto e più profondo della spirale della loro liberazione.

Accompagnare significa camminare in prima persona; può accompagnare solo chi cammini molto e cammini sempre, non chi presuma di essere già arrivato da qualche parte, e che debba solo trasmettere qualcosa di già acquisito.

Qui, nei territori dello Spirito, nulla è del tutto acquisito, qui non si può dare più nulla per scontato, qui bisogna rimotivarsi e riscoprire ogni giorno il senso di ciò che facciamo. Questa è la natura, estremamente metamorfica e fluida, e cioè potenzialmente spirituale, dell'umanità che sta nascendo. Per cui il processo deve rimanere altrettanto fluido, e l'accompagnatore deve essere una sorta di fiume in piena, pieno di Spirito, entro il quale le anime fluide dei praticanti possano confluire e ravvivarsi, rimanendo e anzi scoprendo sempre di più la loro liberissima identità personale.

#### 4.4. A di Annunciare

Solo se queste tre A vengono realizzate a dovere, la quarta, e cioè l'*Annunciare*, può trovare il suo giusto clima, e cioè l'ascolto adeguato.

Se insomma noi accogliamo una persona in modo convincente, e le dia-

mo un certo ristoro, un po' di vero calore umano, e così la tranquillizziamo, e le offriamo reiteratamente uno spazio di autentico sollievo; se poi la aiutiamo ad ascoltarsi, e la conduciamo delicatamente e gradualmente nel suo profondo dolore inascoltato, e le facciamo sperimentare quanto sia importante, e *terapeutico*, ascoltare la propria persistente paura, e dividerla fraternamente; se per anni accompagniamo questa persona nei suoi mille smarrimenti e dubbi e cadute e tentennamenti e regressioni, mostrandole come gruppo che si può sempre ricominciare, sempre più nuovi e risanati, allora quando le parleremo della sua umanità pienamente realizzata nel Cristo Vivente, quando le diremo che questo Spirito umano e divino è in lei, e la sta, ci sta guidando tutti verso la pienezza della vita, che già a tratti sta sperimentando, allora quella persona ci darà ascolto, perché finora non la abbiamo mai ingannata, non le abbiamo mai raccontato cose che lei non abbia poi potuto sperimentare in prima persona.

Allora l'annuncio diventa evento efficace: «La centralità del *kerigma* 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 evangeliche. Questo esige dall'evangelizzatore alcune disposizioni che aiutano ad accogliere meglio l'annuncio: vicinanza, apertura al dialogo, pazienza, accoglienza cordiale che non condanna» (*Evangelii gaudium* 65).

Insomma: accogliere, ascoltare, e accompagnare, per annunciare efficacemente.

## 5. Un metodo iniziatico integrato

Se finora abbiamo descritto il *metodo relazionale* del nostro percorso, ora vorrei sinteticamente spiegare quali siano i contenuti e le pratiche concrete che vengono passati ai praticanti anno dopo anno.

Vorrei subito dire che il nostro itinerario è profondamente *organico*, è cioè realmente una *iniziazione*, una graduale penetrazione fisica e personale dentro i misteri della nostra salvezza, ed è proprio questo accompagnamento *mistagogico* (cf *Evangelii gaudium* 166) che integra e organizza le diverse componenti formative del nostro percorso. Tutto ciò viene finalizzato alla trasformazione reale delle persone lungo il loro itinerario organico di liberazione, di piena realizzazione umana, in Cristo.

In questa prospettiva noi tentiamo di integrare tre elementi essenziali della formazione iniziatica, che sono spesso però del tutto separati, se non addirittura contrapposti tra di loro, per cui possiamo parlare, a proposito dei Gruppi "Darsi pace", di un autentico *metodo iniziatico integrato*.

### 5.1. L'elemento culturale

Il primo elemento è quello *culturale*, e consiste in una approfondita interpretazione di questa fase storica del pianeta terra, vista come radicale spartiacque, soglia epocale, svolta appunto antropologica, attraverso la quale *l'intera umanità è chiamata a passare da una figurazione preminentemente egoico-bellica ad una tendenzialmente più relazionale*. Questa svolta d'altronde è oggi riconosciuta in modi differenziati, ma abbastanza univoci, sia in ambito laico che in ambito cristiano. Joseph Ratzinger ad esempio scrive che in questo momento storico dobbiamo vedere «la necessità di una svolta, annunciarla, annunciare che essa non può avvenire senza una conversione interiore»<sup>4</sup>. Mentre il sociologo americano Jeremy Rifkin parla addirittura di un riposizionamento della presenza umana sul pianeta, attraverso il quale «il sé esclusivo autonomo, implicito nei rapporti di proprietà privata, lascia il posto a un sé inclusivo e relazionale, partecipante alla piazza pubblica globale, virtuale e reale»<sup>5</sup>.

Lo stesso fenomeno della globalizzazione tecnologica viene letto, nei nostri gruppi, come ambigua traiettoria verso una unificazione planetaria, aperta ad esiti del tutto opposti, o di omologazione catastrofica e totalitaria, oppure come opportunità di straordinaria conversione di tutti i popoli.

Sviluppiamo insomma una *lettura messianica ed escatologica del tempo presente*, caratterizzato dalle estreme ambiguità, proprie dei tempi apocalittici, che d'altronde René Girard ci ha insegnato a vivere nella loro vera luce, che è rivelazione, chiarezza finale, che ci riapre alla vera speranza: «l'apocalisse non annuncia la fine del mondo, ma fonda una speranza. Chi apre gli occhi sulla realtà non cade nella disperazione assoluta dell'impensato moderno, ma ritrova un mondo dove le cose riacquistano un senso. La speranza è possibile solo per chi osa pensare i pericoli del momento»<sup>6</sup>.

Tutta la storia precedente così, dalla svolta della modernità in poi, e andando indietro fino all'avvento di Cristo, viene riletta come preparazione di questo punto cruciale di ricominciamento in cui lo stesso cristianesimo storico è chiamato a rivedere a fondo le proprie convinzioni e le proprie pratiche, e cioè ad una autentica Nuova Evangelizzazione.

È insomma la nuova umanità di Cristo che sta irrompendo direi da dentro la storia della terra, e dentro ciascuno di noi, per dare un nuovo inizio ad una umanità giunta alla sua stazione termini. E risulta indispensabile elaborare oggi una cultura che dia voce a questa nostra umanità nascente, in quanto sembrano invece tuttora predominare le voci dell'umanità morente, il suo vociare disperato, lamentoso, e le sue compensazioni pubblicitarie insopportabili.

Ogni elemento formativo richiede una sua *pratica specifica*, che, nel caso della cultura, è lo studio. Ogni praticante viene perciò sollecitato a riscoprire

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2010, p. 96.

<sup>5</sup> J. RIFKIN, *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori 2010, p. 547.

<sup>6</sup> R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo*, Milano, Adelphi 2008, p. 17

una forma meditativa di lettura, intesa non come raccolta di informazioni né come svago, bensì proprio come forma di meditazione, finalizzata a sintonizzarci ogni volta di nuovo con questo sguardo messianico e profetico, in grado di percepire l'ora della salvezza in ogni adesso storico.

## 5.2. L'elemento autoconoscitivo

Il secondo elemento è quello *autoconoscitivo*.

Si tratta di conoscere molto meglio noi stessi, le nostre emozioni, i nostri meccanismi psicologici, le nostre reattività automatiche, le nostre fortissime resistenze al cambiamento. Se infatti stiamo tutti passando di umanità, da una forma più chiusa ed ego-centrata di noi stessi ad una più aperta alla relazionalità, allora tutti noi dobbiamo confrontarci in modi molto più radicali con il nostro uomo vecchio, che non vuole affatto trans-figurarsi. E questo confronto richiede anche l'uso di tutti gli strumenti che la stessa ricerca psicologica dell'ultimo secolo ci ha messi a disposizione. Questi strumenti d'altronde vanno attentamente *selezionati e finalizzati al processo iniziatico di liberazione*, evitando di cadere nelle tante trappole e gorghi mentali in cui un'indagine psicologica può cadere, se non orientata e guidata dalla sapienza spirituale.

L'integrazione misurata e sapiente delle pratiche autoconoscitive di origine psicologica con l'apertura alla dimensione spirituale mi sembra uno dei compiti fondamentali nella ricerca di un nuovo metodo iniziatico, in quanto può evitare sia i pericoli gravissimi e diffusissimi di uno psicologismo riduzionistico e alla fine alienante e paralizzante, sia quelli di uno spiritualismo astratto che si illuda di bypassare le dimensioni oscure della nostra psiche con qualche salto sentimentalistico o moralistico, come spiega bene Amedeo Cencini: «Se il messaggio teologico vuole scalfire la vita dell'uomo, non può trascurare la conoscenza di come la 'macchina' uomo funziona di fatto. [...] Così facendo la teologia rischia di rivolgersi a un uomo che non esiste e di chiedere a quello che esiste di funzionare a un livello per lui di fatto incomprensibile e impossibile. [...] La presentazione del messaggio cristiano e l'adeguata motivazione razionale non bastano per essere giusti e veraci. L'imperativo rimane astratto e inattuabile se ignora le situazioni contingenti che richiedono riconoscimento, interpretazione e capacità di gestione»<sup>7</sup>.

Questa forma di autoconoscimento viene svolta attraverso la pratica costante di *esercizi specifici*, cui il praticante viene iniziato anno dopo anno, e che impara a condividere in gruppo, con l'accompagnamento dei formatori, ma anche a svolgere per iscritto da solo. Questi esercizi sono vere e proprie *terapie spirituali*, che ci aiutano ad affrontare le difficoltà concrete che incontriamo giorno dopo giorno nelle nostre esistenze.

<sup>7</sup> A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e teologia*, Bologna, Dehoniane 2015, pp. 25-26.



### 5.3. L'elemento meditativo e contemplativo

Accanto a questi due elementi, culturale e autoconoscitivo, ma in realtà al centro di tutto il nostro lavoro, c'è l'elemento spirituale, e cioè *una pratica meditativa e contemplativa regolare e costante*.

Fin dal primo incontro della prima annualità il praticante viene introdotto in una forma di meditazione molto semplice, che tenta di sintetizzare conoscenze sapienziali millenarie, proprie sia della tradizione cristiana che di quelle asiatiche. Si tratta sostanzialmente di imparare a silenziare la proliferazione mentale in cui siamo abitualmente immersi, attraverso lo spostamento dell'attenzione al senso interno del corpo, e poi all'andamento naturale del respiro.

È interessante notare che Romano Guardini utilizzava questi strumenti nei suoi esercizi spirituali già all'inizio degli anni Trenta del secolo scorso: «Abbiamo fin qui parlato del comportamento fondamentale necessario per meditare. Vediamo ora in concreto come si fa. Si incomincia col farsi tranquilli. Dapprima all'esterno, nelle membra e in tutto il corpo. Buon aiuto allo scopo è il respiro regolare e l'abbandonarsi al suo ritmo. [...] poi dobbiamo lasciar calare giù sempre più in profondità dentro di noi questo tranquillo rilassamento»<sup>8</sup>.

Questa pratica sviluppa gradualmente un silenzio, e una pace, del tutto sconosciuti alla nostra mente abituale. Senza questo silenzio preliminare l'ascolto della Parola di Dio risulta molto difficile, come scriveva già san Basilio nel IV secolo: «Bisogna cercare di tenere la mente nella quiete. Non è possibile scrivere nella cera se prima non si sono spianati i caratteri che vi si trovano impressi. Allo stesso modo non è possibile offrire all'anima gli insegnamenti divini se prima non si tolgono via le idee preconcrete derivanti dai costumi acquisiti» (*Epistula II*).

A partire dalla metà del secondo anno, infatti, dopo cioè che ci siamo confrontati con la scelta di fede, la fase meditativa, che culmina nel silenzio di una coscienza sempre meno condizionata, viene integrata con la preghiera dei figli di Dio, una preghiera cioè che ci lascia attraversare, e realizzare giorno dopo giorno sempre un po' di più, i grandi misteri della salvezza in Cristo.

La fase meditativa cioè viene vissuta come reiterata *preparazione alla preghiera*, evitando qualsiasi sincretismo o confusione spirituale, oggi purtroppo molto diffusi. Ci atteniamo perciò scrupolosamente ai principi espressi con estrema chiarezza da Joseph Ratzinger nel 1989, nel documento *Orationis formas*, della Congregazione per la Dottrina della fede: «Autentiche pratiche di meditazione provenienti dall'Oriente cristiano e dalle grandi religioni non cristiane, che esercitano un'attrattiva sull'uomo di oggi diviso e disorientato, possono costituire un mezzo adatto per aiutare l'orante a stare davanti a Dio interiormente disteso, anche in mezzo alle sollecitazioni esterne» (28)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> R. GUARDINI, *Volontà e verità. Esercizi spirituali*, Brescia, Morcelliana 1997, p. 25.

<sup>9</sup> Su queste tematiche si veda M. GUZZI, *Yoga e preghiera cristiana*.

## 6. Dall'io ego-centrato all'io in Cristo

In fondo tutto il nostro cammino non fa che ripetere e approfondire in molti modi e da molteplici prospettive gli stessi passaggi di stato del nostro io, e cioè i medesimi stadi della nostra mutazione mentale (*meta-noia*).

### 6.1. Dall'io ego-centrato all'io in conversione

In ogni momento tutti noi ripartiamo da uno stato almeno in parte *ego-centrato*, da una mente cioè almeno in parte distorta e alienata, condizionata dalle ferite del nostro passato, e abituata a seguire i propri codici difensivi.

Da questo stato possiamo passare, se lo vogliamo, a quello dell'*io in conversione*, che inizia semplicemente a studiare le proprie distorsioni, ad osservare come funziona nelle sue strategie aggressive e difensive, ad ascoltare le rabbie e le paure che stanno dietro tutti i nostri mascheramenti da bravi bambini, o da attivisti sfrenati, da moralisti integerrimi o da trasgressivi immorali.

L'io in conversione, però, l'io che studia se stesso, sia attraverso la meditazione di consapevolezza che mediante l'analisi psicologica, giunge prima o poi ad una soglia, oltre la quale non può più andare, oltre la quale non c'è più nulla da conoscere con lo strumento dell'auto-osservazione.

È la soglia del nulla, dell'abisso, e della morte, verso cui tutto sembra precipitare, perdendosi nell'insensatezza.

Qui l'io in conversione deve decidere se fermarsi, e adattarsi ad una condizione esistenziale fondata sostanzialmente sul nulla, oppure se dare credito ad una delle varie vie soteriologiche ed iniziatiche che ci dicono che quel nulla in realtà è solo la soglia di un'altra dimensione, cui possiamo accedere solo morendo alla nostra soggettività precedente.

### 6.2. Dall'io in conversione all'io in relazione

Nel nostro itinerario noi compiamo qui la scelta della fede cristiana, in un costante confronto con le altre vie e sapienze spirituali.

Questa scelta di fede non è qualcosa che possiamo fare una volta per tutte, ma dobbiamo al contrario ripetere e rinnovare in ogni momento, e ad ogni pratica meditativa che si trasformi in preghiera.

La scelta di fede è cioè un atto libero che va sempre ripetuto, ed è questa ripetizione che rinforza e rinsalda la nostra fede, dando energia al nostro processo iniziatico.

Solo così, credendo e sperando e amando con forza crescente, l'io in conversione si trasforma nell'*io in relazione*, in un io cioè rigenerato dalla fede del Figlio.

### 6.3. Dall'io in relazione all'Io in Cristo

L'io in relazione è l'io che si lascia rigenerare da ciò che decide di ascoltare e cui decide di credere, è in altri termini l'*io mariano*, solo dal quale può nascere il nostro vero io, il nostro *Io in Cristo*.

Ascoltando e dando credito alla Parola di Dio, io divento me stesso, l'Io-Cristo si incarna nella mia esistenza, nel mio spazio-tempo, e diventa lo Spirito del mio stesso Io, ed Io scopro la mia identità, che è la mia missione specifica, ciò che proprio io sono inviato a compiere su questa terra come agente messianico, inviato dal Messia a illuminare, sanare, guarire, consolare, ecc., secondo la misura e le forme della grazia che mi viene donata.

Il costante passaggio dal nostro io ego-centrato al nostro Io in Cristo, questa reiterata Pasqua dalla nostra vecchia umanità mortale e scissa, separata da sé e da Dio, alla nostra nuova umanità rigenerata nella vita eterna dello Spirito, attraversando gli stadi intermedi dell'io in conversione e dell'io in relazione, e cioè dell'io battistico e dell'io mariano, non è che l'itinerario iniziatico che la Chiesa celebra e trasmette in tutti i suoi sacramenti.

Il nostro compito è solo quello di aiutare a realizzare personalmente ciò che i sacramenti significano, riscoprendone la loro natura di sacramenti della fede, senza la quale essi finiscono per non significare più nulla. Oggi si tratta di ripartire proprio dalla fede come esperienza iniziatica concreta e personale. Solo da qui anche i sacramenti potranno rigenerarsi e forse essere espressi con linguaggi liturgici e poetici rinnovati.

A proposito già Paolo VI, nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), scriveva: «un certo modo di conferire i sacramenti, senza un solido sostegno della catechesi circa questi medesimi sacramenti e di una catechesi globale, finirebbe per privarli in gran parte della loro efficacia. Il compito dell'evangelizzazione è precisamente quello di educare nella fede in modo tale che essa conduca ciascun cristiano a vivere i sacramenti come veri sacramenti della fede, e non a riceverli passivamente, o a subirli» (47).

Questo è il tempo straordinario del ricominciamento.

Lo Spirito di Cristo sta soffiando con forza inaudita nei nostri cuori, e ci sta preparando ad un grande salto evolutivo. Apriamo perciò le orecchie dell'ascolto, e ralleghiamoci con tutto il nostro cuore.

## Il negozio di Chicercatrova

EZIO RISATTI

### 1. Un “negozio” particolare

È un negozio molto strano, in un quartiere popolare di Torino, San Paolo, vicino a corso Peschiera e al mercato rionale di Corso Racconigi.

Ci sono tutte cose nuove, non è un mercatino dell’usato; qui non c’è niente di usato. E ci sono tutte cose molto ricercate, desiderate, volute, anche disperatamente, e cose molto difficili da trovare.

Qui chi cerca, che cosa trova? Pensate un po’, chi qui cerca accoglienza, ascolto, dialogo, risposte... può trovare un pezzo di speranza, di verità, di pace, di gioia, di fede, di stupore, di felicità e magari anche di Dio!

Bello vero? Solo qualche metafora ci può aiutare a capire che cosa c’è, perché in questo strano negozio si trovano...

Cartelli stradali. Sì, proprio cartelli stradali che ti indicano la strada per la felicità, pace, amore, realizzazione di sé... Certo che poi la strada te la devi fare tutta tu.

Sementi. Bustine con tutti i semi possibili di felicità, pace, amore, realizzazione di sé... Non hai che l’imbarazzo della scelta. Certo che poi i semi te li devi piantare e far crescere tu.

Ricette di cucina. Antipasti, primi, secondi, dolci e ogni altro ben di Dio. Ricette piemontesi, italiane, europee, mondiali. Ricette per chi è vegetariano, per chi è crudista, vegano, per chi ama la dieta liquida, quella proteica, o l’acquatica... Certo che poi le squisitezze scelte te le devi cucinare tu.

Manuali di istruzioni. Manuali in Italiano, Giapponese, Coreano, Swahili e in tutte le lingue che uno cerca. Manuali quadrati, rettangolari, rotondi, ovali... Non c’è cosa bella e buona che tu non possa realizzare con i manuali che ci sono in questo negozio. Naturalmente la manodopera poi la metti tu.

Biciclette. Da corsa, da strada, mountain bike, tricicli, tandem... Qui ti danno la bicicletta che vuoi, ma poi... l’hai voluta la bicicletta? Adesso pedala! Tocca a te pedalare per raggiungere la meta che hai scelto tu.

Ah, dimenticavo, qui non si vende niente, è tutto gratuito, basta entrare e scegliere che cosa uno vuole. Che negozio strano, vero? Strano, ma molto stuzzicante, roba da farci un giretto.

## 2. Alle origini dell'iniziativa

Non è facile da impiantare un negozio così; infatti ci sono voluti più di vent'anni di lavoro da parte di un team di ricercatori, ricercatori di felicità, di pace, di amore, di fede, di Dio. Hanno cominciato due sorelle, Angela e Lucia, in una piccola sede, un appartamento ereditato dai loro genitori. La prima apertura risale al 1999 a Torino, in via Giotto 35, secondo piano.

Tenevano gruppi di scambio di idee, difficoltà, risposte sulla fede. Una apertura totale a chi volesse capire, domandare, esporre... Anche 20 persone in una stanza. E a volte, quando il tempo lo permetteva, usciti dalla riunione si fermavano in strada ancora a discutere fino alle 23,30, alle 24 e oltre.

Dal diario dell'epoca.

«Ci ritroviamo con F. il 12 giugno 1999, un sabato dedicato al Cuore Immacolato di Maria: facevamo parte della parrocchia del S. Cuore di Gesù, ed avevamo passato l'adolescenza all'oratorio del S. Cuore di Maria. A loro abbiamo affidato l'opera.

In seguito, in un momento di scoraggiamento in cui pensavamo di cessare l'attività, avvenne che durante una messa col vescovo, un vicino di banco lasciò cadere, dal libretto dei canti, un'immagine che volteggiando cadde proprio davanti ad Angela: era la famosa immagine del Sacro Cuore di Gesù; le affiorò un pensiero: "Se l'hai affidata a me, perché ti preoccupi?" Per noi fu come un segnale. E si continuò. Per l'8 settembre avevamo preparato degli avvisi che distribuivamo in via Garibaldi, alle porte dei due cimiteri di Torino, sotto i tergicristalli delle macchine e altrove (persino appiccicati ai pali della luce e nelle cabine telefoniche come allora si usavano ancora...)».

## 3. Le idee ispiratrici

Quelle due sorelle sono cresciute nel carisma di padre Giuseppe Maria Borgia, un Cappuccino di frontiera nato a Torino nel 1913<sup>1</sup>. Verso la metà del secolo scorso, tra le tante novità del dopoguerra, Padre Giuseppe ne intercetta due. La prima è il progressivo allontanamento della gente comune dalla Chiesa, dal Vangelo e dalla religione. La seconda è la crescita irruenta della pubblicità che, con l'aumento del benessere, diventa sempre più pressante, affina le sue armi e trova sempre nuovi canali di diffusione. Perché non utilizzare gli stessi mezzi per pubblicizzare il messaggio evangelico a quelli che si sono allontanati? Ed ecco comparire per la città manifesti del tipo: "DIO? PARLIAMONE", e poi vetrine nelle strade e nelle piazze più frequentate di Torino (Piazza Statuto, via XX Settembre...), con dentro in bella mostra slogan, poster, scritte scorrevoli, schermi con brevi filmati...

Non si trattava però di utilizzare solo media pubblicitari, ma anche di far

<sup>1</sup> Per maggiori informazioni su di lui, vedi, ad esempio: <http://www.santiebeati.it/dettaglio/96182>. Oppure nel sito dell'Istituto: <http://www.santamariangeli.it/otr/#menu-item-88>.

sorgere punti di incontro tra la gente, dove chiunque voleva potesse scambiare quattro idee in tema di religione. Nascevano così i “Crocicchi”<sup>2</sup>, bar, ristoranti, copisterie, librerie, barbierie... tutte attività commerciali gestite da persone consacrate a questa missione: l’Istituto Santa Maria degli Angeli per l’annuncio evangelico ai lontani.

Ancora dal diario di anni fa.

«Sono successe delle cose che ci rincuorano:

- G. che era giunto attraverso il canale di una cabina telefonica in un angolo di via Garibaldi. Focoso nelle discussioni, col cuore grande (inviava giocattoli ai bimbi della Bosnia durante la guerra), il quale scomparve. Venimmo poi a sapere che era andato in aiuto ai padri Cappuccini in missione.

- R., che era arrivato con il problema della differenza tra Vangeli apocrifi e canonici, e nascondeva una grande sete di senso. Portò anche un suo amico. Frequentarono per un po’, poi si trasferirono per lavoro in altra località.

- L. che era oppresso da una forte depressione... Frequentavano insieme a lui anche i genitori non credenti e restammo amici per un bel po’. Poi andò in America per lavoro.

- L. che veniva da una parrocchia di punta che non si sentiva di frequentare.

- Giunsero anche altre persone credenti, come S., romena, con un’amica.

- G. ci commosse per la presenza regolare ai corsi sugli appunti di don Ottaviano. Finché un giorno esclamò: «È da trent’anni che non vado in chiesa, ma ora sono convinto e voglio intraprendere un cammino in qualche gruppo». Andammo con lui all’incontro del Movimento dei Focolari, in occasione della venuta a Torino di Chiara Lubich. Dopo poco tempo G. ci disse: «Ho deciso di lavorare come volontario nella mia parrocchia!». Lo ritrovammo proprio lì al lavoro, in occasione di un funerale».

#### 4. Le tematiche affrontate

Con questa spiritualità alla base, le attività di *Chicercatrova* crescono, gli incontri si moltiplicano e il piccolo alloggio non basta più. Nel 2007 il primo trasloco, in via Morgari 17h. Ma la novità fondamentale è che non si tratta più di un alloggio, su al secondo piano, dove poteva arrivarci soltanto chi lo sapeva, ma di un autentico “crocicchio”, uno strano negozio sulla strada con tanto di vetrine dove si espongono insoliti prodotti offerti al pubblico: felicità, pace, amore, realizzazione di sé... Allora cominciano ad entrare sconosciuti, passanti attratti proprio dai prodotti pubblicizzati.

Intanto si affiancano i primi collaboratori, le attività si diversificano, cominciano le conferenze su tanti temi diversi, magari lezioni tenute con video. Non si parla più solo di fede e religione, ma anche di tanti argomenti interessanti. L’importante è servire al territorio, aiutare le persone della zona a stare

<sup>2</sup> Il nome è tratto dal Vangelo: «Andate ora ai crocicchi delle strade e tutti quelli che troverete, chiamateli alle nozze» (Mt 22, 9).

meglio. Ogni persona che fa crescere dentro di sé felicità, pace, amore, realizzazione di sé... cresce verso Dio. Così come una pianta tende a crescere verso la luce, le persone hanno una direzione sola di crescita: verso Dio. Possono anche ripiegarsi verso il male, far aumentare il razzismo, l'odio, l'intolleranza... Ma se vogliono felicità, pace, amore, realizzazione di sé... la direzione di crescita è sempre una sola: verso Dio. Dunque si può parlare di qualsiasi argomento, purché valido per l'uomo, e le persone si avvicinano a Dio.

La formula dà un buon risultato e così anche la nuova sede diventa troppo piccola e se ne deve cercare una più grande e magari anche più visibile.

## 5. L'espansione dell'iniziativa

Un nuovo trasloco. Una tradizione torinese (il Cottolengo, don Bosco...) dice che i cavoli, per crescere meglio, vanno trapiantati. Nel 2009 *Chicercatrova* si trasferisce in un negozio in Corso Peschiera 192/a, inaugurato il 31 gennaio 2010. Prima vendeva calzature, ora vende scarpe per camminare sulle vie del Signore. Sono scarpe speciali, a volte non sono neppure così comode, ma permettono di raggiungere mete straordinarie: felicità, pace, amore, realizzazione di sé... I volontari impegnati nell'organizzazione ora sono circa una ventina.

Diventano collaboratori fissi diversi docenti universitari di teologia, di filosofia, di psicologia, di fisica. I loro interventi sono divulgativi, fatti per la gente del quartiere e contengono sempre un riferimento alla fede, a Dio. Alcuni volontari psicologi e psicoterapeuti organizzano corsi di formazione sulla comunicazione e sull'educazione, ed anche gruppi di sostegno: «Vivere meglio si può!», ed è bello. Si spazia dalla cucina («Ricette con amore per una cucina che fa bene») ai gruppi di studio, a cominciare da: *Introduzione al cristianesimo* di Joseph Ratzinger.

I soci volontari si preparano per fare prima accoglienza a chiunque abbia bisogno di parlare di sé, di affrontare qualche argomento (anche di fede), di sapere dove rivolgersi per il lavoro, la casa... Le persone che partecipano agli incontri sono di tutte le categorie: professionisti, impiegati, casalinghe, pensionati... Laureati, diplomati, senza titoli di studio e pure studenti. Un poco alla volta la maggioranza si stabilizza su partecipanti adulti, con una minoranza di anziani e di giovani.

Ma la cosa più bella è che diversi di questi adulti sono poi entrati a far parte dell'Associazione, portando idee nuove e nuove competenze. Sono il segno di come la Provvidenza non farà mancare i lavoratori se l'Associazione resterà fedele al suo spirito.

Dal giornale «La Stampa» dell'11 giugno 2010: «L'uomo cerca sempre la felicità. Oggi lo fa anche con internet. "Ma come ci tratta Dio?" è il titolo di una conferenza proposta dal Centro culturale cattolico "Chicercatrova" [...]. Da sempre l'uomo va cercando qualcosa che lo renda soddisfatto: cerca amicizia, conoscenze, affetti, realizzazione di sé. In definitiva, cerca la felicità: la metafora di Diogene raffigura ognuno di noi, ogni uomo in ricerca [...]. Ma

oggi Diogene non cerca più con la lampada, che ha posato per terra: al passo con i tempi siede davanti a un computer e usa un motore di ricerca per cercare la felicità. È questo il messaggio a cui si ispira il centro culturale [...]. Un ciclo di appuntamenti guidati da esperti in varie discipline: teologiche, psicologiche, mediche, scientifiche. L'attività del Centro è gratuita e viene sostenuta da offerte libere» (D.A.J.).



Il logo di *Chicercatrova*

Intanto internet è diventato il nuovo protagonista della comunicazione. Dal 2015 al 2018 le conferenze sono trasmesse in streaming da una TV on line. Si raggiungono e si superano i 200 collegamenti, ma poi le dirette vengono sospese per il costo che hanno e per il fatto che le stesse conferenze vengono poste su Youtube nel giro di pochi giorni. Quindi, chi vuole vedersele trova circa 300 ore di conferenze registrate nel canale *Chicercatrovaonline*, che conta a oggi 664 iscritti. Certo, poche superano le 10.000 visualizzazioni<sup>3</sup>, ma sono molte quelle che superano le 1.000 visualizzazioni. Questo genera una platea di tutto rispetto.

Come se non bastasse, le conferenze vengono sbobinate e sul sito dell'Associazione sono riportati i testi scritti, assieme ai file vocali per chi li vuole sentire, magari viaggiando in macchina o trafficando in casa.

Oltre alle conferenze vengono messe in internet, ma solo sul sito dell'Associazione, le registrazioni audio delle altre attività di *Chicercatrova*: i ritiri spirituali, la formazione interna...<sup>4</sup>. Così le 30-40 persone mediamente presenti agli incontri (era il massimo della capienza di quel locale) sono soltanto una

<sup>3</sup> Record: "La resilienza: come riprendersi dopo i guai che possono capitare" in: <https://www.youtube.com/watch?v=d1h47vdWjSw&t=220s> con 11.436 visualizzazioni ad oggi.

<sup>4</sup> Il numero dei download qui è più basso, ma bisogna ricordare che vanno sommati quelli che hanno scaricato il file audio a quelli che hanno preferito lo scritto a quelli che hanno scelto il video della stessa conferenza. Inoltre il sito è stato completamente rifatto alcuni anni fa e il contatore era stato azzerato.



rappresentanza dei reali ascoltatori. I presenti però, sono una piacevole presenza attiva che, con domande, precisazioni, esperienze personali..., aiuta a gestire meglio la serata.

## 6. *Chicercatrova*, tra attualità e progetti futuri

E poi arriva la nuova legge sugli Enti del Terzo Settore, la legge n. 106 del 6 giugno 2016 e i numerosi e mai finiti decreti attuativi. Si cambia statuto! È necessario adeguarlo alle nuove norme. Le caratteristiche fondamentali di *Chicercatrova* si concentrano in pochi articoli, gli altri sono tutti secondo le nuove disposizioni<sup>5</sup>. Il nocciolo è questo:

Art. 2, comma 2: «Ispirandosi inoltre ad una visione cristiana della vita, essa [l'Associazione *Chicercatrova*] si propone di:

- a) coniugare solidarietà e cultura
  - per contribuire alla crescita della comunità, curando percorsi di formazione culturale, psicologica e spirituale che mettano al centro la persona e il suo sviluppo armonico;
  - per prevenire, rimuovere e superare situazioni di disagio e/o solitudine a livello individuale, di coppia, familiare e sociale; una carente comprensione della realtà sociale può determinare ricadute negative sulla vita propria o altrui e favorire il formarsi delle condizioni di disagio, quel “disagio strisciante” proprio dell’attuale società, che sfocia spesso nel cosiddetto “male di vivere”, se non addirittura in forme di violenza;
- b) promuovere l’uguaglianza e il rispetto delle differenze, diffondendo la cultura dell’accoglienza e della gratuità e rimuovendo le barriere psicologiche e culturali che emarginano “le diversità”».

La possibilità di fare tante cose utili e belle non manca!

Ma a furia di fare cose interessanti, anche la nuova sede diventa insufficiente: si impone un nuovo trasloco. E qui la storia si fa sguardo al futuro, perché il passaggio avverrà durante la pausa estiva del 2019. Una persona dal cuore grande e che crede in questa missione di evangelizzazione dei lontani, ha messo a disposizione un negozio più grande, in via Prigelato 24/b nella stessa zona di quello precedente. Si potranno anche proiettare film, fissare un punto di supporto psicologico (grazie a quattro Soci, di cui due Psicoterapeuti, iscritti all’Albo degli Psicologi), aumentare le ore di apertura e di accoglienza... Tutto quello che lo Spirito suggerirà e avremo il coraggio di seguire.

«Vino nuovo in otri nuovi» (Mc 2, 22): una nuova forma di catechesi in una nuova forma organizzativa; così può essere definita *Chicercatrova*: ad ogni cambiamento sociale, una nuova forma di catechesi.

<sup>5</sup> Dagli articoli 1 e 2: «È costituita conformemente alla Carta Costituzionale e al D.Lgs. n. 117 del 3 luglio 2017 e ss.mm.ii., l’Organizzazione di Volontariato “Chicercatrova ODV”». La denominazione dell’Associazione sarà automaticamente integrata dall’acronimo ETS (Ente del Terzo Settore)».

## Una spiritualità per l'armonia interiore ed ecclesiale

SALVATORE IACCARINO

«Voi che giungete qui: riconciliatevi! Cattolici, protestanti, ortodossi, giovani e anziani, bianchi e neri»: questo il grande cartello che accoglieva i pellegrini e gli ospiti a Taizé, a metà degli anni Sessanta. Allora si trattava di una comunità di fratelli protestanti, fondata da fr. Roger Schutz negli anni Quaranta, con l'intento di pregare per l'unità visibile dei cristiani separati e divisi. Questo piccolo nucleo, col tempo, è cresciuto, divenendo polo di attrazione per migliaia di giovani che qui si sono formati e cresciuti. «Cercando con passione l'unità della Chiesa, Corpo di Cristo, Frère Roger si è aperto ai tesori custoditi nelle diverse tradizioni cristiane, senza tuttavia operare una rottura con la sua origine protestante. Con la perseveranza di cui ha dato prova durante la sua lunga vita, ha contribuito a modificare le relazioni tra cristiani ancora separati, tracciando per molti un cammino di riconciliazione»<sup>1</sup> scrive Papa Francesco nel messaggio inviato in occasione del 75° anniversario di fondazione.

La passione e l'intuizione di fr. Roger è uno dei frutti profetici del monachesimo del XX secolo, probabilmente il più noto, ma non è il solo. Specialmente in Francia e in Italia, la vita monastica, recentemente, si è aperta a nuove forme, generate dagli effetti dell'ecclesiologia conciliare e dai fermenti della società della fine degli anni Sessanta. Si pensi all'opera di Enzo Bianchi a Bose, a dom Lambert Beauduin a Chevetogne, alla presenza di sr. Geneviève a Grandchamp, agli scritti dell'abbé Couturier e al suo "monastero invisibile", e tanti altri. L'apertura all'ecumenismo costituisce, di certo, la grande novità del monachesimo del XX secolo.

Il monachesimo nasce come *fuga mundi* nel contesto della Chiesa indivisa, per attestare, attraverso uno stile di vita e un cammino di conversione sotto la guida dello Spirito, la signoria di Dio di fronte ad ogni idolatria, orientando la propria esistenza nel tempo, nell'attesa della venuta del Signore Gesù. Ascoltando e discernendo i segni dei tempi, nella ricezione delle istanze conciliari e nella fedeltà alla propria originaria vocazione, nel monachesimo dell'ultimo secolo è maturata, in maniera preponderante, l'attenzione al dialogo e al

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Messaggio alla comunità di Taizé* (16 agosto 2015), [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco\\_20150816\\_messaggio-taize.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150816_messaggio-taize.html).

camminare insieme per l'unità della Chiesa visibile. La spiritualità monastica ed ecumenica del XX secolo ha tanto da dire alla vita della Chiesa e dei singoli cristiani, immersi in un contesto plurale in cui occorre ricercare con pazienza l'unità, per riconoscersi in un'unica confessione di fede. Oggi, monachesimo e dialogo ecumenico non possono essere letti l'uno senza l'altro, e sempre di più quest'intreccio delinea il cammino della Chiesa del prossimo futuro.

Rispetto ad un ecumenismo "dei vertici", il monachesimo si è reso consapevole che può divenire segno efficace "dal basso" che anticipa la piena comunione, «perché tutti siano una cosa sola» (Gv 17, 21). Nell'Europa delle differenze religiose non basta solamente l'ecumenismo delle istituzioni, scandito dai grandi incontri e dalle relazioni fra le Chiese, ma occorre soprattutto l'ecumenismo "della base" che può giocare un ruolo fondamentale nel cammino verso la piena comunione. Scrive infatti T. Vetralli: «Ogni dialogo anche il più specialistico, deve essere piantato in un vissuto, perché la fede cristiana non è solo adesione ad una verità rettamente formulata, ma è esperienza di vita di quella verità. Perciò, l'unità nella fede significa non solo adesione a una formulazione della fede, ma soprattutto condivisione nell'esperienza concreta di quella verità. È proprio l'isolamento dei teologi del dialogo, che non sono riusciti a trasmettere i risultati del loro cammino nemmeno all'interno della comune riflessione teologica, a rendere poco incisivo il loro prezioso cammino. L'ecumenismo è stato sottovalutato nella sua dimensione integrale. La strada maestra che farà uscire l'ecumenismo dall'attuale fase di crisi e di ristagno sarà proprio quella dell'ecumenismo spirituale e vissuto, inteso come esperienza condivisa»<sup>2</sup>.

L'intuizione di alcuni grandi testimoni e comunità del nostro tempo è aver riformato la vita monastica aprendola all'ecumenismo, nella continuità della vocazione monastica – il monaco, "*vir unus*", cercatore di unità in un costante lavoro di centramento – e nella novità del cammino della Chiesa, alla luce del dialogo ecumenico del Concilio Vaticano II.

«È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma»<sup>3</sup>. Solo nella continuità di un cammino che è sempre esperienza di radicalità e di ascesi profonda, unificato e unificante, ci si può aprire al *novum* che lo Spirito suggerisce oggi alla Chiesa, nel dialogo e nell'incontro per l'unità della Chiesa.

## 1. La spiritualità del monaco: un cammino di unità

Nella dispersione e nella frammentarietà dell'uomo di ogni tempo, il monachesimo riflette il tentativo, nel solco di una tradizione millenaria, di ritrovare un centro: centro della persona, centro del senso. Il monaco tende ad "essere uno", unificato e centrato nella sua persona.

<sup>2</sup> T. VETRALLI, *La spiritualità come campo per un ecumenismo reale e possibile*, in R. BURIGANA et ALII (edd.), *Dall'amicizia al dialogo. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, Roma, Società Biblica Britannica & Foresteria 2004, 255.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana*, 22 dicembre 2005 in AAS 98 (2006) 40-53.

### 1.1. La vita monastica come via all'unità interiore ed esteriore

Il monaco è “uno”, *monos*, non solo perché non è sposato o perché ha scelto una via di solitudine e di ascesi, ma perché in questa via cerca l'unificazione di tutta la sua persona in Cristo. «Monaco è colui che è separato da tutti e unito a tutti»<sup>4</sup>, è il celebre detto di Evagrio Pontico. C'è, quindi, un cammino verso l'unità che il monaco compie nel proprio cuore, nella preghiera solitaria nella cella, nella lotta spirituale contro il divisore, colui che «come leone ruggente va in cerca di una preda da divorare» (Ap 22, 8). L'unificazione interiore, il tendere continuamente al centro e al cuore della propria vocazione, in un lavoro costante di vigilanza e di preghiera, è la caratteristica propria dell'ascesi monastica. Il monaco riconosce in sé le radici dell'inimicizia, dell'odio e della divisione, le riconosce e le combatte. Il suo è un cammino quotidiano che parte dalla consapevolezza della divisione interiore e giunge all'unificazione del cuore, che permette di contemplare ogni realtà creata nell'unità stessa di Dio.

L'ascesi, che è ritrovare quell'unità di mente, di corpo e di cuore, è sempre lotta spirituale ed è proprio questo combattimento, questa “guerra del cuore”, come la definisce Antonio il Grande, che forgia la postura e la solidità, la profondità e l'autorevolezza del monaco. Egli sa di non essere solo, nella sua debolezza riconosciuta e scelta (*optanda infirmitas*), nel suo tenere questo “tesoro in vasi di creta”, perché è accompagnato dalla grazia di Dio, centro di ogni unità.

Il monaco che si lascia levigare e plasmare in questo cammino diviene capace di uno sguardo di comunione, uno sguardo sapienziale che sa ricomporre in unità ogni diversità, senza eliminarla. Non ci può essere possibilità di unità tra fratelli e tra Chiese, se non c'è unità interiore.

La lunga tradizione monastica insegna al monaco l'arte del discernimento degli spiriti, la sapienza di occupare la propria mente con altri pensieri più positivi; e finalmente la capacità di resistere al loro effetto allettante con l'umiltà, l'amore fraterno, l'obbedienza, il lavoro, la preghiera, lo studio spirituale e la vita sacramentale. La vita del monaco diventa via di ricerca del senso più profondo, del centro di unità che dona solidità e senso a tutto il resto.

Il monastero appare quindi il luogo privilegiato del lavoro continuo di unificazione che si traduce in accoglienza e ospitalità, innanzitutto del fratello, specialmente di quelli più distanti e in difficoltà. Le prime regole monastiche sottolineano, fin da subito, la dimensione comunitaria come costitutiva del cristianesimo: non nel senso di un'esteriore organizzazione, ma di una tensione interiore all'unità tra i molti fratelli che anima il cammino cristiano, umano e spirituale, di ogni monaco.

San Massimo il Confessore scrive nelle sue Centurie sulla Carità: «Tra molte altre cose non accogliere come pensieri favorevoli le ragioni che portano pena a te e provocano odio verso i tuoi fratelli, sebbene esse sembrino

<sup>4</sup> EVAGRIO PONTICO, *Sulla Preghiera*, 125, in ID. *La preghiera*, a cura di V. Messina, Roma, Città Nuova 1994, p. 135.

essere proprio vere. Fuggile come serpenti mortali»<sup>5</sup>. Oppure annota ancora: «Un'anima razionale che nutre odio verso un uomo non può essere in pace con Dio, che ha dato i comandamenti. *Perché*, Egli dice, *se non perdonerete agli uomini le loro offese, neppure il Padre nostro dei cieli perdonerà a voi le vostre offese*. E se il tuo fratello non avrà pace, tu trattieniti dall'odio, pregando sinceramente per lui e non parlando male di lui a nessuno»<sup>6</sup>.

Il monastero può diventare, quindi, il luogo ideale per la condivisione fraterna ed evangelica della vita cristiana. La vita monastica può essere un luogo per costruire delle relazioni attraverso comunità sorelle: non ci saranno delle Chiese veramente sorelle senza comunità sorelle.

In una comunità monastica, la convergenza *in unum* non si raggiunge soltanto uniformandosi ad uno schema esteriore, ma proviene da una fatica interiore personalissima, che il monaco compie nel proprio cuore, lasciando che si dilati sempre più per accogliere il dono dei fratelli.

Il cammino di unificazione interiore non è, quindi, una dinamica disincarnata: è cammino interiore, vita comunitaria, ospitalità. «Tutti i forestieri che arrivano siano accolti come Cristo, poiché egli dirà: *Sono stato forestiero e mi avete accolto* (Mt 25, 35)»<sup>7</sup>. Per introdurre il capitolo dedicato all'accoglienza degli ospiti, Benedetto utilizza questo versetto di Matteo tratto dalla parabola del giudizio universale. Onorare l'ospite, specialmente il fratello nella fede e il pellegrino – ricorda più volte Benedetto ai suoi monaci – è onorare Cristo stesso. Lo straniero che ci visita, l'inatteso che chiede di essere accolto, ci richiama alla fine dei tempi. L'ospitalità monastica è un cammino di apertura, è ricominciare ogni giorno l'esercizio della comunicazione, l'apprendistato della comunione contro le passioni interiori dell'odio e della chiusura, è un movimento contrario all'estraniamento e all'autoreferenzialità.

Dove il monachesimo ha saputo resistere alla tentazione di considerarsi l'autentica Chiesa, indurendo la chiusura confessionale, ha silenziosamente aperto vie di riconoscimento e riconciliazione tra i fratelli divisi, ritrovando la propria vocazione originaria all'unificazione.

La maturità della vita spirituale cristiana si misura proprio sulla capacità di accogliere e assimilare l'insegnamento che viene dalle diverse tradizioni cristiane, nella loro ricerca di fedeltà all'unico vangelo. Non si tratta di annullare le differenze, ma di assumere all'interno delle differenti particolarità confessionali un orizzonte che trascende. Questo richiede uno sforzo di intelligenza e del cuore, una fatica da compiere per accedere ad una comunione reale nel rispetto dell'altro: è la pratica dell'ospitalità che si fa dialogo, ascolto, cammino di unità.

<sup>5</sup> MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie sulla Carità*, IV, 31.

<sup>6</sup> Ibid., 35.

<sup>7</sup> *Regola di Benedetto* 53, 1 in E. BIANCHI – C. FALCHINI (edd.), *Regole monastiche d'Occidente*, Torino, Einaudi 2001, p. 246.

### 1.2. L'esperienza di Taizé

È l'esempio di Taizé, dove si vive la Chiesa in vista di una riconciliazione di tutti gli uomini, senza esclusione di qualsiasi tipo. All'umanità fr. Roger Schutz ha voluto offrire un luogo di riconciliazione, una "parabola di unità", per una piena comunione, come ha sottolineato Giovanni Paolo II visitando il piccolo villaggio della Borgogna nel 1986: «Lo so bene: nella sua vocazione caratteristica, originale e perfino in un certo senso provvisoria, la vostra comunità può suscitare sorpresa e destare incomprensione e sospetto. Ma a causa della vostra passione per la riconciliazione di tutti i cristiani in una comunione piena, a causa del vostro amore per la Chiesa, saprete continuare – ne sono sicuro – ad essere disponibili alla volontà del Signore [...]. Cercando di essere voi stessi una "parabola di comunità", aiuterete tutti quelli che incontrate ad essere fedeli alla loro appartenenza ecclesiale che è frutto della loro educazione e della loro scelta di coscienza, ma anche ad entrare sempre più profondamente nel mistero di comunione che è la Chiesa nel progetto di Dio. Con il dono che fa alla sua Chiesa, Cristo libera realmente in ciascun cristiano le forze dell'amore e gli dona un cuore universale di operatore di giustizia e di pace, capace di unire alla contemplazione una lotta evangelica per la liberazione integrale dell'uomo, di ogni uomo e di tutto l'uomo»<sup>8</sup>.

### 1.3. L'esperienza di Bose

Se Taizé nasce in un contesto riformato, Bose si sviluppa in ambito cattolico. Papa Francesco, indirizzando una lettera alla comunità, in occasione del cinquantesimo anniversario della fondazione, ne ha delineato bene le peculiarità: «In occasione del 50° anniversario di fondazione di codesta Comunità monastica, mi associo spiritualmente al vostro rendimento di grazie al Signore per questi anni di feconda presenza nella Chiesa e nella società, mediante una peculiare forma di vita comunitaria sorta nel solco degli orientamenti del Concilio Vaticano II. Il semplice inizio è divenuto una significativa missione che ha favorito il rinnovamento della vita religiosa, interpretata come Vangelo vissuto nella grande tradizione monastica. All'interno di questa corrente di grazia, la vostra Comunità si è distinta nell'impegno per preparare la via dell'unità delle Chiese cristiane, diventando luogo di preghiera, di incontro e di dialogo tra cristiani, in vista della comunione di fede e di amore per la quale Gesù ha pregato. Desidero esprimere il mio apprezzamento specialmente per il ministero dell'ospitalità che vi contraddistingue: l'accoglienza verso tutti senza distinzione, credenti e non credenti; l'ascolto attento di quanti sono alla ricerca di confronto e consolazione; il servizio del discernimento per i giovani

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Saluto ai fratelli della comunità ecumenica di Taizé* (5 ottobre 1986), [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861005\\_comunita-ecumenica-taize-francia.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861005_comunita-ecumenica-taize-francia.html).

in cerca del loro ruolo nella società. I frutti prodotti dalla vostra opera di fede e di amore sono tanti, e i più conosciuti solo al Signore»<sup>9</sup>.

#### 1.4. In altre esperienze monastiche

Analogamente, anche se in forme diverse, accade a Grandchamp, nella comunità riformata di sr. Geneviève; fra le monache di Pomeyrol, nell'Abbazia benedettina di Niederaltaich, dietro l'impulso che diede l'Abate Emmanuel Heufelder, a Chevetogne. Sono tentativi perfettibili, ma segni concreti, per dare una testimonianza credibile, affinché le Chiese cristiane ritrovino l'unità: «Che siano una cosa sola, Padre, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21). Sono chiamate anche a diventare sempre più consapevoli della responsabilità di proclamare il Vangelo di Cristo insieme, di glorificare Dio (Padre, Figlio e Spirito Santo) insieme, ma anche di rendere insieme abitabile il mondo che ci è stato affidato. A immagine di ciò che si vive "in piccolo", a Graz o a Porto Alegre, la Chiesa Una in Cristo porta su di sé la responsabilità di diventare la piattaforma in cui i cristiani delle diverse parti del globo possano esprimersi nella lode così come nel grido della loro miseria. Dobbiamo cercare di comprenderci sul piano teologico, ma non solo. Alla sequela di Cristo, il nostro impegno di solidarietà deve arrivare a dare la parola ai senza voce e, se necessario, a essere parola dei senza voce»<sup>10</sup>.

## 2. La spiritualità del dialogo e la vocazione monastica

«La Chiesa deve venire a dialogo con il mondo in cui si trova a vivere; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio»<sup>11</sup>. Con questa riflessione dell'enciclica *Ecclesiam Suam*, del 6 agosto 1964, pubblicata tra la seconda e la terza sessione del Vaticano II, il dialogo entra nella prospettiva del rinnovamento della Chiesa, come nuovo modo di esercitare la missione apostolica. Essa segna l'abbandono di un certo pessimismo nei confronti del mondo, che aveva caratterizzato la prima metà del nostro secolo, ed apre alla fiducia. La Chiesa del Concilio riflette così sopra di sé «per ritrovare luce, nuova energia e migliore gaudium per compiere la propria missione e per determinare i modi migliori per rendere più vicini, operanti e benefici i suoi contatti con l'umanità»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> FRANCESCO, *Lettera al fondatore del monastero di Bose* (11 novembre 2018), [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20181111\\_lettera-enzobianchi-bose.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papa-francesco_20181111_lettera-enzobianchi-bose.html).

<sup>10</sup> M. DE VRIES, *Verso una gratuità feconda. L'avventura ecumenica di Grandchamp*, Milano, Paoline 2008.

<sup>11</sup> PAOLO VI, *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964) in AAS 56 (1964) 609-659.

<sup>12</sup> G. DAL FERRO, *Il dialogo nel magistero del Concilio e del post-concilio* in *Credere Oggi* 9 (1989) 54, 63-64.

Questo cambiamento di atteggiamento era maturato lentamente, non appena si erano attenuate certe forme di ostilità e di rifiuto da parte della stessa società civile e politica nei confronti della Chiesa, per merito di alcuni movimenti di rinnovamento biblico, liturgico, ecumenico e catechistico, che dagli anni Trenta in poi avevano rinnovato la teologia e l'interpretazione religiosa del mondo<sup>13</sup>.

### 2.1. Le indicazioni del Concilio

Il nuovo orientamento si è affermato subito ed ha influito non poco nell'elaborazione di importanti documenti del Vaticano II, quali la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa; il decreto *Ad gentes* sulle missioni; la dichiarazione *Nostra aetate* sui rapporti con le altre religioni; la costituzione *Gaudium et spes* sui rapporti della Chiesa con il mondo. «Nel vocabolo dialogo per gli anni successivi si è consumata la più grande variazione della mentalità della Chiesa post-conciliare, soltanto paragonabile a quella seguita al vocabolo libertà nel secolo scorso»<sup>14</sup>.

In questo tempo, a partire dalla fine del Concilio, una nuova Pentecoste è avvenuta nelle Chiese. Sono cadute alcune scomuniche, come quella tra la Chiesa d'Oriente e quella cattolica nel 1965, con Paolo VI e il patriarca Ate-nagora; sono stati stesi e varati dialoghi ecumenici di grande importanza tra varie Chiese cristiane; è stata tradotta e pubblicata in Italia una Bibbia inter-confessionale; si prega insieme, si dialoga insieme, ci si riunisce per affrontare i gravi problemi della nostra storia a cui dare una risposta comune. Si è affermato il Segretariato per le Attività Ecumeniche che vede il coinvolgimento di credenti di varie confessioni cristiane e che oggi è un segno della vitalità e della passione per l'unità. Soprattutto, ci si è conosciuti di più, si sta cercando di valorizzare il patrimonio di fede degli altri parallelamente e non in antitesi a quello proprio.

Le divisioni sono state causa di impoverimento delle Chiese e, per lo più, di lotta e di contrasti. Oggi, in epoca di dialogo, i cristiani, consacrati e non, si accorgono sempre di più che le differenze esistenti possono essere elementi di arricchimento: ogni Chiesa ha bisogno del patrimonio di ricchezza di fede e del vissuto religioso e umano che le altre hanno sviluppato.

### 2.2. *Perfectae caritatis*

La vita consacrata ha ricevuto dall'evento conciliare impulsi e slanci: per il Concilio Vaticano II, il fondamento dello stato di vita consacrata consi-

<sup>13</sup> Cf. R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma, Città Nuova 1972.

<sup>14</sup> R. ALMERIO, *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel XX secolo*, Milano-Napoli, Ricciardi 1985, p. 304.



ste nell'impulso dello Spirito Santo che arricchisce la Chiesa di molteplici doni e chiama tutti alla santità. Il decreto post-conciliare *Perfectae caritatis* parla in maniera specifica degli Istituti dediti alla contemplazione, ai quali sono interamente dedicati i numeri 7, 9, 16 e 21<sup>15</sup>. Tali Istituti «conservano sempre [...] un posto eminente nel Corpo mistico di Cristo»<sup>16</sup>. Sono come gli ornamenti della Chiesa e sorgenti di grazie celesti. Sono una fonte di fertilità, onorano e fanno crescere il Popolo di Dio. La solitudine, il silenzio, la preghiera assidua, la fervente penitenza portano i membri ad impegnarsi esclusivamente nella contemplazione di Dio. Il Concilio, però, chiede anche alla vita contemplativa di rivedere il proprio modo di essere: da Oriente e da Occidente, i monaci sono chiamati dai Padri conciliari a custodire con fedeltà e nel loro spirito autentico la «veneranda istituzione della vita monastica». I monaci e le monache sono chiamati a servire Dio, rimanendo alla sua presenza, sia dedicandosi interamente al culto divino in una vita silenziosa, sia assumendo legittimamente alcune opere di apostolato e di carità cristiana. Il rinnovo di antiche tradizioni, in vista delle mutate esigenze delle persone di oggi, sia fatto in modo che i monasteri diventino centri per la diffusione della vita cristiana<sup>17</sup>.

### 2.3. La vita fraterna in comunità

Qualche decennio dopo, nel 1994, la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica pubblicano un documento dal titolo *La vita fraterna in comunità*. Nel silenzio della preghiera, che è incontro con Dio, sorgente di ogni amore, lo Spirito perfeziona la vita fraterna e la rende capace di significare il mistero della Chiesa comunione, di essere «profezia di unità»: «Tuttavia, nella varietà delle sue forme, la vita fraterna in comune è sempre apparsa come una radicalizzazione del comune spirito fraterno che unisce tutti i cristiani. La comunità religiosa è visibilizzazione della comunione che fonda la Chiesa e insieme profetia dell'unità alla quale tende come sua meta finale. Esperti di comunione, i religiosi sono chiamati ad essere, nella comunità ecclesiale e nel mondo, testimoni e artefici di quel progetto di comunione che sta al vertice della storia dell'uomo secondo Dio. Innanzitutto, con la professione dei consigli evangelici, che libera da ogni impedimento il fervore della carità, essi divengono comunitariamente segno profetico dell'intima unione con Dio sommamente amato. Inoltre, per la quotidiana esperienza di una comunione di vita, di preghiera e di apostolato, quale componente essenziale e distintiva della loro forma di vita consacrata, si fanno 'segno di comunione fraterna'. Testimoniano infatti, in un mondo spesso così profondamente diviso e di fronte a tutti i loro fratelli nella fede, la capacità di comunione dei beni,

<sup>15</sup> Cf G. LOPARCO, *La vita religiosa alla vigilia del Concilio*, in S.M. GONZÁLEZ SILVA (ed.), *I frutti del cambiamento. A 40 anni dal "Perfectae caritatis"*, Milano, Ancora 2006, 10-33; 182-186.

<sup>16</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Perfectae caritatis* 7.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.* 9.

dell'affetto fraterno, del progetto di vita e di attività, che loro proviene dall'aver accolto l'invito a seguire più liberamente e più da vicino Cristo Signore, inviato dal Padre affinché, primogenito tra molti fratelli, istituisse, nel dono del suo Spirito, una nuova comunione fraterna.

Ciò sarà tanto più visibile quanto più essi non solo sentono con e dentro la Chiesa, ma anche sentono la Chiesa, identificandosi con essa in piena comunione con la sua dottrina, la sua vita, i suoi pastori, i suoi fedeli, la sua missione nel mondo.

Particolarmente significativa è la testimonianza offerta dai contemplativi e dalle contemplative. Per essi la vita fraterna ha dimensioni più vaste e più profonde, che derivano dalla esigenza fondamentale a questa speciale vocazione, cioè la ricerca di Dio solo nel silenzio e nella preghiera.

La loro continua attenzione a Dio rende più delicata e rispettosa l'attenzione agli altri membri della comunità, e la contemplazione diventa una forza liberatrice di ogni forma di egoismo.

La vita fraterna in comune, in un monastero, è chiamata ad essere segno vivo del mistero della Chiesa: quanto più grande il mistero di grazia, tanto più ricco il frutto della salvezza.

Così lo Spirito del Signore che ha riunito i primi credenti e che continuamente convoca la Chiesa in un'unica famiglia, convoca ed alimenta le famiglie religiose che, attraverso le loro comunità sparse su tutta la terra, hanno la missione di essere segni particolarmente leggibili della intima comunione che anima e costituisce la Chiesa, e di essere sostegno per la realizzazione del piano di Dio»<sup>18</sup>.

#### 2.4. *Oriente lumen*

Un anno dopo, la lettera apostolica *Oriente lumen* tratta ampiamente della vita monastica<sup>19</sup>. Il testo mette in evidenza come, a partire dalla Pentecoste avvenuta a Gerusalemme, «madre di tutte le Chiese»<sup>20</sup>, tutte le Chiese cristiane, nella loro autenticità e pluriformità, ritrovino la forza dello Spirito per la ricerca costante dell'armonia tra di loro. L'*Oriente lumen* insiste sulla piena comunione necessaria tra i cristiani che nasce dalla loro chiamata a predicare Cristo agli uomini: «Le Chiese di Oriente e di Occidente sono chiamate a concentrarsi sull'essenziale, cioè il cedere il passo al ravvicinamento e alla concordia»<sup>21</sup>. Nella prima parte del testo, il papa sottolinea la necessità da parte dell'Occidente di conoscere l'Oriente cristiano, conoscerne l'esperienza

<sup>18</sup> CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità* (2 febbraio 1994), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, Bologna, Dehoniane 1997, 345-537, n. 10.

<sup>19</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Oriente lumen* (2 maggio 1995), in AAS 87 (1995) 745-774. Di seguito: OL.

<sup>20</sup> OL 2.

<sup>21</sup> OL 4.

di fede, il mistero della sua vita in Cristo. E accenna alla diversità e complementarità tra Oriente e Occidente: sono un mosaico opera del Creatore<sup>22</sup>.

Per ben otto paragrafi, il documento tratta il tema del monachesimo o, se si vuole, contempla la vita monastica come modello della vita cristiana. Sottolinea la centralità del monachesimo in Oriente, sicché diventa punto di riferimento per tutti i cristiani. E qui troviamo uno dei paragrafi centrali del documento che giustifica appunto la trattazione della vita monastica: «I forti tratti comuni che uniscono l'esperienza monastica d'Oriente e d'Occidente fanno di essa un mirabile ponte di fraternità, dove l'unità vissuta risplende persino più di quanto possa apparire nel dialogo fra le Chiese»<sup>23</sup>. Il testo mette in evidenza tre aspetti fondamentali del monachesimo cristiano: luogo della lode di Dio; luogo della carità; luogo della ricerca di Dio.

Al monaco viene chiesta dapprima la lode, il ringraziamento a Dio, poi la carità verso il fratello, quindi il terzo aspetto, forse quello più importante, che è alla base dei primi due: la ricerca di Dio. La vita monastica viene presentata come la vita cristiana nella sua pienezza liturgica: un'unica dimensione celebrativa, dall'ascolto della Parola alla comunione coi santi misteri. Il documento integra un aspetto essenziale della liturgia, delle Chiese sia di Oriente che di Occidente, cioè la sua dimensione di bellezza: «In questo quadro la preghiera liturgica in Oriente mostra una grande attitudine a coinvolgere la persona umana nella sua totalità: il mistero è cantato nella sublimità dei suoi contenuti, ma anche nel calore dei sentimenti che suscita nel cuore dell'anima salvata. Nell'azione sacra anche la corporeità è convocata alla lode, e la bellezza, che in Oriente è uno dei nomi più cari per esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra ovunque: nelle forme del tempio, nei suoni, nei colori, nelle luci, nei profumi»<sup>24</sup>.

Questa lettera ecclesiale esprime in maniera chiara il carattere ecclesiale ed ecumenico che il magistero di Giovanni Paolo II intende dare alla vita monastica, aprendo un'ampia e precisa prospettiva per il futuro:

«Oltre alla conoscenza, sento molto importante la frequentazione reciproca. Al riguardo, auspico che un'opera particolare esercitino i monasteri, proprio per il ruolo tutto speciale che riveste la vita monastica all'interno delle Chiese e per i molti punti che uniscono l'esperienza monastica, e quindi la sensibilità spirituale, in Oriente e in Occidente»<sup>25</sup>.

### 2.5. *Ut unum sint*

È ancora Giovanni Paolo II che, in un documento ufficiale rivolto ai vescovi, al clero e ai fedeli della Chiesa cattolica, per esortarli all'impegno ecume-

<sup>22</sup> Cf M. NIN, *Il tesoro delle comuni radici. A vent'anni dalla Orientale lumen*, in *L'Osservatore Romano*, 30 aprile 2015.

<sup>23</sup> OL 9.

<sup>24</sup> OL 11.

<sup>25</sup> OL 25.

nico, propone un testimone, un modello che gli sembra esemplare, Sr. Maria Gabriella: «Pregare per l'unità non è riservato a chi vive in un contesto di divisione tra i cristiani. In quell'intimo e personale dialogo che ciascuno di noi deve intrattenere con il Signore nella preghiera, la preoccupazione dell'unità non può essere esclusa. Soltanto così, infatti, essa farà pienamente parte della realtà della nostra vita e degli impegni che abbiamo assunto nella Chiesa. Per riaffermare questa esigenza, ho voluto proporre ai fedeli della Chiesa cattolica un modello che mi sembra esemplare, quello di una suora trappista, Maria Gabriella dell'Unità, che ho proclamato beata il 25 gennaio 1983. Suor Maria Gabriella, chiamata dalla sua vocazione ad essere fuori del mondo, ha dedicato la sua esistenza alla meditazione e alla preghiera incentrate sul capitolo 17 del vangelo di san Giovanni e l'ha offerta per l'unità dei cristiani. Ecco, questo è il fulcro di ogni preghiera: l'offerta totale e senza riserve della propria vita al Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. L'esempio di suor Maria Gabriella ci istruisce, ci fa comprendere come non vi siano tempi, situazioni o luoghi particolari per pregare per l'unità. La preghiera di Cristo al Padre è modello per tutti, sempre e in ogni luogo»<sup>26</sup>.

## 2.6. Vita consecrata

L'esortazione apostolica sulla vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo<sup>27</sup>, del 25 marzo 1996 (30 anni dopo l'approvazione del Decreto conciliare *Perfectae caritatis*), è il risultato del Sinodo dei vescovi, svoltosi dopo i Sinodi dedicati ai laici e ai presbiteri, completando così «la trattazione delle peculiarità che caratterizzano gli stati di vita voluti dal Signore Gesù per la sua Chiesa»<sup>28</sup>. Questo documento ha operato un grande influsso sulle linee guida per la vita consacrata: radicata nella Trinità e da essa generata, la vita consacrata è segno della *koinonia* trinitaria donata alla Chiesa. Di qui deriva l'impegno, per la vita consacrata, di vivere la comunione ecclesiale in modo autentico e profetico, con uno slancio ecumenico, che vada oltre le divisioni: «La preghiera di Cristo al Padre prima della Passione, perché i suoi discepoli rimangano nell'unità (Gv 17, 21-23), continua nella preghiera e nell'azione della Chiesa. Come potrebbero non sentirsene coinvolti i chiamati alla vita consacrata? La ferita della disunione tuttora esistente fra i credenti in Cristo e l'urgenza di pregare e lavorare per promuovere l'unità di tutti i cristiani sono state particolarmente avvertite al Sinodo. La sensibilità ecumenica di consacrati e consacrate è ravvivata anche dalla consapevolezza che in altre Chiese e Comunità ecclesiali si conserva ed è fiorente il monachesimo, come nel caso delle Chiese orientali, o si rinnova la

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* sull'impegno ecumenico (25 maggio 1995), in AAS 87 (1995) 921-982, 27.

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* (25 marzo 1996), in AAS 88 (1996) 377-486. Di seguito: VC.

<sup>28</sup> VC 4.

professione dei consigli evangelici, come nella Comunione anglicana e nelle Comunità della Riforma. Il Sinodo ha messo in luce il profondo legame della vita consacrata con la causa dell'ecumenismo e l'urgenza di una testimonianza più intensa in questo campo. Se infatti l'anima dell'ecumenismo è la preghiera e la conversione, non v'è dubbio che gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica hanno un particolare dovere di coltivare questo impegno. E' urgente, pertanto, che nella vita delle persone consacrate si aprano spazi maggiori alla orazione ecumenica ed alla testimonianza autenticamente evangelica, affinché con la forza dello Spirito Santo si possano abbattere i muri delle divisioni e dei pregiudizi tra i cristiani»<sup>29</sup>.

E ancora, concludendo: «Affido in modo particolare l'ecumenismo spirituale della preghiera, della conversione del cuore e della carità ai monasteri di vita contemplativa. A questo scopo incoraggio la loro presenza là dove vivono comunità cristiane di varie confessioni, affinché la loro totale dedizione all'«unico necessario» (Lc 10, 42), al culto di Dio e all'intercessione per la salvezza del mondo, unitamente alla loro testimonianza di vita evangelica, secondo i propri carismi, sia per tutti uno stimolo a vivere, ad immagine della Trinità, in quella unità che Gesù ha voluto e chiesto al Padre per tutti i suoi discepoli»<sup>30</sup>.

### 2.7. Un cammino alla prova dei fatti

Il cammino dell'ecumenismo nel monachesimo, che ha visto una grande fase di slanci nei decenni conciliari, oggi procede fra positività e domande inevase, fra criticità e segni concreti, con la consapevolezza che sotto la superficie del lago che sembra talvolta gelata, qualcosa sempre si muove: «Il risultato più significativo dell'ecumenismo negli ultimi decenni, ed anche il più gratificante, non sono i vari documenti, ma la ritrovata fraternità, il fatto che ci siamo riscoperti fratelli e sorelle in Cristo, che abbiamo imparato ad apprezzarci gli uni gli altri ed abbiamo intrapreso insieme il cammino verso la piena unità. [...] Oggi non consideriamo più gli altri cristiani come nemici ma come fratelli e sorelle in Cristo. Pregare con loro (salvo alcune eccezioni), lavorare insieme, è ormai normale; insieme diamo testimonianza soprattutto in questioni sociali. Naturalmente ciò non toglie che esistano anche ombre, come ad esempio malintesi e abusi, impazienza o, inversamente, letargo e immobilismo. Il lato d'ombra, se non vogliamo dire il lato oscuro, in realtà, consiste nel fatto che, nonostante i passi compiuti, l'obiettivo ecumenico non è stato ancora raggiunto. E nel frattempo sono addirittura emerse difficoltà inattese, che fanno apparire il cammino ecumenico ancora più lungo e arduo di quelli che molti si immaginavano all'inizio. Attingere il più possibile da Cristo; e per dare all'umanità: questa l'anima dell'ecumenismo»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> VC 100.

<sup>30</sup> VC 101.

<sup>31</sup> W. KASPER, *Identità e verità. Prolusione all'assemblea plenaria del PCPUC*, in *Il Regno-Documenti* 21 (2006) 722ss.

È un cammino quotidiano percorso da uomini e donne che offrono la loro vita e la loro vocazione a servizio dell'unità, strade nuove che vivono, già a distanza di qualche decennio, situazioni differenti: alcune sono già implose, altre si sono attestate ed hanno un loro ruolo, altre ancora sono in fase di sviluppo ed evoluzione.

«Solo dalla fine del XIX e soprattutto dall'inizio del XX secolo, da quando cioè l'ecumenismo è apparso come una possibile via di comunicazione e riconciliazione tra le chiese, anche i monaci hanno iniziato ad assumerlo come un segno dei tempi, lasciando che la prospettiva ecumenica ispirasse la struttura, la preghiera e la vita spirituale delle loro comunità. Oggi, a distanza di oltre un secolo da questi inizi, c'è la chiara coscienza che monachesimo e dialogo ecumenico non possono essere letti e compresi l'uno senza l'altro: si fa dunque sempre più evidente che nel cammino di riconciliazione tra chiese proprio il monachesimo costituisce una via privilegiata, perché consente addirittura una vita comune in cui è possibile non solo la conoscenza ma il vivere insieme riconciliati, in attesa e nella ricerca paziente dell'unità piena in una chiesa plurale, una chiesa di chiese capaci di riconoscersi in un'unica confessione di fede»<sup>32</sup>.

Sono le parole di Enzo Bianchi in occasione del Premio intitolato a Emmanuel Heufelder (1898-1982) per l'impegno ecumenico. L'ecumenismo, inteso nella sua accezione "dal basso", per il monachesimo è profezia nel ritrovare una nuova forma: vivere insieme la stessa vocazione, lo stesso ministero, anche se le Chiese cui si appartiene non vivono ancora la comunione visibile.

### 3. In sintesi

La vita delle comunità monastiche è un libro aperto e vivente, in continua evoluzione e attenta ai segni dei tempi che lo Spirito pone nella Chiesa. Le comunità sono spiragli apertisi nel solco della millenaria tradizione monastica che, dove non si è cercato un giusto equilibrio fra mutazione e continuità, oggi vive una fase di indebolimento e invecchiamento, con la perdita del peso culturale e spirituale avuto nei secoli passati.

Se non si possono risolvere tutte le problematiche teologiche o le barriere istituzionali verso l'unità, questi luoghi restano un segno visibile perché i cristiani di varie tradizioni si radunino in una famiglia spirituale, coltivando amicizie oltre le frontiere confessionali, mettendo al centro la preghiera, sorpassando pregiudizi e giudizi, praticando l'ospitalità e la solidarietà vicendevole, per una comunione universale nel Signore. Se l'obiettivo della ricerca ecumenica è ancora lontano dall'essere raggiunto, le comunità monastiche costituiscono innanzitutto un luogo di amicizia e di scambio ecumenico, per una comunione universale radicata nel Signore crocifisso e risorto. Ogni monaco, fedele alla sua vocazione, è persona di comunione con Dio e con ogni

<sup>32</sup> E. BIANCHI, *L'orizzonte della condivisione*, in *L'Osservatore Romano*, 5 novembre 2016, p. 28.

fratello, e pertanto non può non tendere ogni giorno a che l'amore senza frontiere di Dio diventi una realtà vissuta.

Sono dei tentativi che non hanno un'importanza secondaria (il vero lavoro dell'unità dei cristiani non consiste, infatti, solamente in opere di carattere dottrinale o istituzionale) e che manifestano, recependo il Vaticano II, la comunione del corpo di Cristo, in maniera imperfetta ma reale. Di certo, senza la presenza silenziosa e a tratti contestata di tante comunità che vivono e pregano per l'ecumenismo, oggi il dialogo tra le Chiese sarebbe più flebile e povero.

## TEMI CATECHISTICI IN PRIMO PIANO

### La Redazione

Completiamo questo fascicolo “speciale” di *Catechesi* offrendo ai nostri lettori una riflessione sulle ricadute in campo catechistico che hanno avuto due recenti eventi ecclesiali: la celebrazione del Sinodo sui giovani e la promulgazione dell’esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo.

- *Sinodo sui giovani e catechesi.*

L’attenzione riservata alla catechesi dall’ultimo Sinodo e dai relativi documenti è stata variamente giudicata, come documentano alcuni interventi apparsi nei mesi scorsi su alcune riviste che affrontano abitualmente tematiche pastorali ed educative. A distanza di un anno dall’evento sinodale abbiamo chiesto a **Salvatore Currò**, catecheta e docente in varie istituzioni accademiche romane, di offrirci una visione ponderata sulla tematica.

Venendo incontro alla sollecitazione, nel suo ampio intervento l’autore prende la mosse da ciò che il Sinodo dice *sulla* catechesi dei giovani. Sulla base dei dati raccolti, egli prova a risalire alle questioni di senso della catechesi, rilevando particolarmente le provocazioni sinodali relative alla *dimensione ecclesiale* della catechesi stessa. Il discorso si allarga poi alla sua rilevanza educativa e all’antropologia che vi soggiace, per concludersi con la trattazione della relazione intercorrente tra la catechesi e la Parola di Dio, di cui il ministero catechistico è mediazione.

- *Gaudete et exsultate e catechesi.*

Se finalità della catechesi è far sì che il catechizzando “incontri Gesù”, per riprendere gli ultimi *Orientamenti* della CEI in tema di pastorale catechistica, una riflessione sulla santità è imprescindibile per qualsiasi catechista, perché essa è semplicemente il risultato e la forma che assume l’incontro con Gesù. Non basta; un’altra ragione obbliga gli operatori della catechesi a confrontarsi con la santità: come osserva mons. Antonio Staglianò, la santità cristiana è «l’unica vera via perché l’evangelizzazione di oggi raggiunga lo scopo di sempre: presentare al vivo Gesù Cristo, speranza per il mondo, in qualunque situazione si venga a trovare, orientandolo a *vivere in pienezza la propria umanità*, nel percorrere le strade della vera giustizia, dell’effettiva solidarietà, della desiderata pace, attraverso una religione più pura[...]»: A. STAGLIANÒ, *Commento introduttivo a PAPA FRANCESCO, Gaudete ed exsultate [...]*, Torino, Elledici 2018, p. 19.



## La Redazione

A sottolineare gli spunti catechistici offerti dall'esortazione apostolica di papa Francesco si impegna **Giuseppe Alcamo**, catecheta e docente nella Facoltà teologica palermitana, che ha cura di far emergere i temi più sottolineati dall'esortazione: la santità come radicale dono di Dio; risposta umana al dono divino da realizzare nella ferialità della vita quotidiana, evitando i due "nemici" sempre attuali della santità stessa: lo gnosticismo, che punta sua «una mente senza Dio e senza carne»; il pelagianesimo, che esalta «una volontà senza umiltà».

# Catechesi trascurata o provocata a ripensarsi? Un approccio al Sinodo dei giovani in prospettiva catechetica

SALVATORE CURRÒ

## Introduzione

Il Sinodo sui giovani, accostato dal punto di vista della catechesi, può suscitare reazioni contrastanti. Si può avere la sensazione che ha detto poco *sulla* catechesi, sicuramente meno di quanto molti (catechisti, responsabili della catechesi, catecheti) si aspettavano. Si può avere anche la sensazione che il Sinodo dice molto *alla* catechesi, nel senso che, toccando questioni di contesto pastorale, ecclesiale e culturale della catechesi, in realtà la provoca radicalmente a rinnovarsi. È su questa seconda linea interpretativa che mi pongo, ma prendendo le mosse da ciò che il Sinodo dice sulla catechesi.

Terrò conto specialmente dell'Assemblea sinodale (3-28 ottobre 2018)<sup>1</sup> e del *Documento finale*, che raccoglie e rilancia gli esiti dell'Assemblea; ma terrò conto anche di ciò che ha preceduto l'Assemblea (in particolare la *Riunione presinodale* dei giovani e l'*Instrumentum laboris*), di ciò che ha fatto seguito (l'Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit*) e di ciò che potrà seguire. Sono tutte tappe di un processo sinodale in atto e, più in generale, di una Chiesa che va imparando uno stile sinodale<sup>2</sup>.

Questo ci incoraggia ad accostare i temi del Sinodo in ottica dinamica e aperta, e ciò vale anche per il tema della catechesi. Bisognerà far interagire

<sup>1</sup> A cui ho avuto modo di prendere parte in qualità di «collaboratore del segretario speciale».

<sup>2</sup> Cf SINODO DEI VESCOVI - XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, Documento finale, 27 ottobre 2018 (d'ora in poi: DF), 1-3, e FRANCESCO, *Christus vivit*, Esortazione apostolica postsinodale ai giovani e a tutto il popolo di Dio, 25 marzo 2019 (d'ora in poi: ChV), 3-4. Vedi anche FRANCESCO, *Episcopalis communio*, Costituzione Apostolica sul Sinodo dei Vescovi, 18 settembre 2018. A conclusione dell'Assemblea sinodale papa Francesco ha affermato: «Il Sinodo dei giovani è stato una buona vendemmia, e promette del buon vino. Ma vorrei dire che il primo frutto di questa Assemblea sinodale dovrebbe stare proprio nell'esempio di un metodo che si è cercato di seguire, fin dalla fase preparatoria. Uno stile sinodale che non ha come obiettivo principale la stesura di un documento, che pure è prezioso e utile. Più del documento però è importante che si diffonda un modo di essere e lavorare insieme, giovani e anziani, nell'ascolto e nel discernimento, per giungere a scelte pastorali rispondenti alla realtà» (Discorso all'Angelus, 28 ottobre 2019).

questo tema con gli altri temi del Sinodo, cogliendone le reciproche implicazioni, situandosi nel cammino ecclesiale e misurandosi con le sfide del nostro tempo. D'altronde, uno sguardo ampio e inclusivo è necessario a chi lavora nella catechesi. La problematica catechistica, almeno oggi, più che interna alla catechesi (contenuti, metodi, strategie, adattamenti alle età, ad es. quella giovanile), è di contesto (ecclesiale e culturale), di orizzonti culturali (perché, in questa cultura, bisognerebbe credere o prendere sul serio la Chiesa?), di aria che si respira (qualità delle relazioni, credibilità della vita ecclesiale). Il Sinodo, in realtà, ha posto l'accento su un rinnovamento ecclesiale radicale e a tutto campo («conversione spirituale, pastorale e missionaria»<sup>3</sup>) e la catechesi non può non esserne coinvolta nei suoi stessi fondamenti.

Partirò da ciò che il Sinodo dice *sulla* catechesi dei giovani (1. *La catechesi dei giovani: i tratti essenziali e il suo contesto*) per risalire alle questioni di senso della catechesi, e quindi per rilevare le provocazioni sinodali relative alla dimensione ecclesiale della catechesi (2. *Catechesi e sinodalità missionaria o pastorale sinodale*), alla sua rilevanza educativa e all'antropologia che la sostiene (3. *Catechesi, tra educazione e vocazione*), alla sua stessa relazione con la Parola di Dio, di cui è mediazione (4. *Catechesi, Parola di Dio e ispirazione biblica*).

## 1. La catechesi dei giovani: i tratti essenziali e il suo contesto

### 1.1. Il Documento finale...

Il *Documento finale*, al n. 133, che ha il titolo «Kerygma e catechesi», contiene alcune indicazioni esplicite sulla catechesi dei giovani. Esse sono pienamente in sintonia con le sensibilità ecclesiali sul primo annuncio e sulla catechesi, così come si sono fatte strada negli ultimi decenni e come si ritrovano nei documenti del Magistero<sup>4</sup>. Sono poche indicazioni ma essenziali.

Si dichiara innanzitutto, sulla scia di *Evangelii gaudium*<sup>5</sup>, l'intimo rapporto tra primo annuncio e catechesi e quindi la «qualità cherigmatica» della catechesi. Si evidenzia il carattere cristologico, trinitario e pasquale dell'annuncio, e si raccomanda che esso contenga «l'invito ai giovani a riconoscere nella loro vita i segni dell'amore di Dio e a scoprire la comunità come luogo di incontro con Cristo». Si raccomanda, poi, che gli itinerari catechistici offerti ai giovani siano «continuativi e organici» e sappiano integrare le diverse dimensioni: «una conoscenza viva di Gesù Cristo e del suo Vangelo, la capacità di leggere nella fede la propria esperienza e gli eventi della storia, un accompagnamento alla preghiera e alla celebrazione della liturgia, l'introduzione alla *Lectio divina* e il sostegno alla testimonianza della carità e alla promozione della giustizia,

<sup>3</sup> DF 118.

<sup>4</sup> C'è una piena sintonia col *Direttorio generale per la catechesi* (Congregazione per il clero, 15 agosto 1997) (d'ora in poi: DGC).

<sup>5</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013 (d'ora in poi: EG), 164.

proponendo così un'«autentica spiritualità giovanile». C'è una particolare insistenza sull'attenzione a tutta l'esperienza del giovane («il mondo dei sentimenti e dei legami», «le gioie e le delusioni che si sperimentano nello studio e nel lavoro») e su una proposta aperta e integrale (richiamo a «integrare la dottrina sociale della Chiesa»; apertura ai «linguaggi della bellezza, della musica e delle diverse espressioni artistiche, e alle forme della comunicazione digitale»). Ciò implica una forte attenzione educativa e la necessità di misurarsi con «le dimensioni della corporeità, dell'affettività e della sessualità»<sup>6</sup>.

Si tratta di attenzioni che tanta catechesi cerca di avere e che qui sono incoraggiate. Ma, a leggere bene il testo, c'è anche un invito ad andare oltre la mentalità della semplice attenzione educativa. Si afferma con una certa perentorietà che «c'è un intreccio profondo tra educazione alla fede e educazione all'amore» e che la fede «va compresa come una pratica, ossia come una forma di abitare il mondo». Queste due affermazioni hanno una certa provocatorietà e, se prese sul serio, potrebbero aprire ad una ricomprensione dell'identità stessa della catechesi (non solo quella dei giovani). Si richiama anche l'importanza della formazione dei catechisti, «che spesso sono giovani a servizio di altri giovani, quasi loro coetanei», e si auspica un maggior riconoscimento del loro ministero nella comunità cristiana. Si rinvia, poi, agli strumenti catechistici già utilizzati, prendendo atto dell'apprezzamento ottenuto da strumenti quali *YouCat* e *DoCat*, rinviano agli strumenti offerti dalle Conferenze episcopali e raccomandando, innanzitutto, un rinnovato «impegno per i linguaggi e le metodologie» ma «senza mai perdere di vista l'essenziale, cioè l'incontro con Cristo, che è il cuore della catechesi»<sup>7</sup>.

## 1.2. ...in risposta all'*Instrumentum laboris*

Quanto il *Documento finale* afferma è una risposta alle problematiche che l'*Instrumentum laboris*, raccogliendo i rapporti delle Conferenze episcopali, aveva sollevato. Quel testo riconosceva che «la catechesi non gode sempre di una buona fama tra i giovani» e che «alcune Conferenze Episcopali chiedono di rivedere le forme complessive dell'offerta catechistica verificandone la sua validità per le nuove generazioni»<sup>8</sup>. L'*Instrumentum laboris*, inoltre, segnalava la necessità di superare la contrapposizione tra esperienza e contenuti, di tener vivo il senso dell'interiorizzazione, di favorire un incontro vitale col Cristo nella comunità cristiana, di seguire la via della bellezza, di tener viva l'attenzione liturgica; invitava anche a riflettere sulla questione educativa, in particolare sul rapporto scuola-comunità cristiana e sulle alleanze educative<sup>9</sup>.

In effetti, la problematica dell'annuncio e della catechesi dei giovani era

<sup>6</sup> DF 133.

<sup>7</sup> DF 133.

<sup>8</sup> SINODO DEI VESCOVI - XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Instrumentum laboris*, 8 maggio 2018 (d'ora in poi: IL), 190.

<sup>9</sup> Cf IL 191-193.

situata, già nell'*Instrumentum laboris*, nel contesto più ampio della pastorale giovanile e di una attenzione ai giovani richiesta a tutta la comunità cristiana<sup>10</sup>. Su questa scia l'Assemblea sinodale, come si è già detto, ha affrontato più le questioni di contesto della catechesi che quelle della catechesi in senso stretto. Ma l'apparente disattenzione per la catechesi è, in realtà, un richiamo a *dare contesto* alla catechesi. I tratti della catechesi dei giovani, sopra indicati, rinviano subito al rapporto tra catechesi e pastorale giovanile, e lasciano anche pensare che la catechesi possa dare un apporto decisivo alla qualità della pastorale giovanile e a quella prospettiva vocazionale con cui essa cerca di costruirsi<sup>11</sup>. Ne risulta una profonda connessione tra catechesi e pastorale giovanile, che impedisce, tra l'altro, di pensare la pastorale giovanile solo come previa alla catechesi, come se fosse esclusivamente il luogo del primo annuncio. Ma il contesto della catechesi dei giovani è, più ampiamente, la comunità cristiana; più precisamente: una comunità che sente la sfida ad un rinnovamento sincero che ha il sapore dell'imparare a «camminare insieme nel quotidiano»<sup>12</sup>. Ciò implica il recupero della centralità delle relazioni rispetto alle strutture<sup>13</sup>, l'attenzione alla qualità di tutta la vita della comunità (non solo la catechesi, ma anche la liturgia e la diakonia)<sup>14</sup> e, appunto, l'attenzione alla qualità vocazionale della pastorale giovanile.

### 1.3. ...e in rapporto all'Esortazione apostolica postsinodale

L'interesse per il contesto pastorale della catechesi, più che per la catechesi in quanto tale, emerge anche nell'*Esortazione apostolica postsinodale*. Se non la si leggesse in rapporto al *Documento finale* e all'interno del processo sinodale, si avrebbe la sensazione che la catechesi sia ulteriormente trascurata. Ma, anche qui, più che lamentare l'assenza del tema della catechesi<sup>15</sup>, conviene pensare alle sfide per la catechesi. Essa viene come *relativizzata* (nel senso letterale del termine). È come se la catechesi dovesse *rapportarsi-a*, subordinarsi, mettersi a *servizio-di*. Di che cosa? Essa è richiamata (ancora una volta e ancora di più) a fare i conti con la centralità del primo annuncio, con la preoccupazione ecclesiale di offrire ai giovani percorsi spirituali, con un contesto ecclesiale-pastorale che vuole essere alla misura delle esigenze di incontro e di crescita dei giovani (ritorna la problematica del contesto).

L'Esortazione è sbilanciata sul primo o sul «grande» annuncio ai giovani. All'assenza del tema della catechesi fa riscontro un capitolo intero (il IV) de-

<sup>10</sup> Si veda in particolare la III parte dell'IL (137ss.).

<sup>11</sup> Cf DF 138-143. Ritorneremo su questo punto.

<sup>12</sup> È il titolo del capitolo II della III parte del DF.

<sup>13</sup> DF 128-130.

<sup>14</sup> DF 131-137.

<sup>15</sup> A parte qualche annotazione sugli incontri formativi dei giovani, non ci sono riferimenti espliciti alla catechesi.

dicato a «Il grande annuncio per tutti i giovani»<sup>16</sup>. Tale annuncio costituisce il cuore della missione della Chiesa. Ha carattere trinitario e «include tre grandi verità»<sup>17</sup>.

La prima verità è che Dio ama<sup>18</sup>. C'è una grande insistenza su questo. Ci si rifa a testi significativi e a varie figure (padre, madre, innamorato...) della Scrittura come se si volessero offrire chiavi diverse, alla misura delle diverse esperienze giovanili, perché tutti si sentano amati da Dio. Si sottolinea la gratuità e la misericordia dell'amore di Dio, l'atteggiamento del non far pesare gli errori.

La seconda verità è che Cristo salva<sup>19</sup>. Gesù ha amato fino alla fine. Egli ama gratuitamente, perdona, ama per primo. La sua compagnia libera, preserva dal lasciarsi schiavizzare dalle ideologie.

Il Cristo che salva è vivo: Egli vive!<sup>20</sup>. È risorto. È garanzia dei cammini di bene. L'incontro con Lui è decisivo e tale incontro (non una idea, non una decisione etica) è all'inizio della vita cristiana. Cristo è vivo nello Spirito che dà vita<sup>21</sup>. Dove c'è il Padre e dove c'è Gesù, c'è anche lo Spirito. Egli illumina e sostiene la vita dall'intimo; non toglie niente ma apre; suscita amore.

I percorsi di crescita, di cui si parla nel capitolo V («Percorsi di gioventù») scaturiscono dal lasciarsi illuminare e accompagnare dal Cristo vivo. Tali percorsi sono percorsi *spirituali* più che formativi o catechistici. Si tratta, in fondo di sentirsi accompagnati da Cristo nell'attraversamento della giovinezza, tenendo vivi: la capacità di sognare e di non restringere gli orizzonti, la sana inquietudine che attraversa la giovinezza, la capacità di scegliere bene nei diversi ambiti della vita, il coraggio di uscire e di rischiare, di cogliere la bellezza del quotidiano.

La «*connessione* con Gesù»<sup>22</sup> è il segreto della crescita e maturazione. Tale crescita, d'altra parte, è segnata dal senso della fraternità, del servizio agli altri, del camminare con gli altri<sup>23</sup>. Non ha niente di narcisistico ma è aperta a realizzare una vocazione (familiare, professionale...), a costruire una società rinnovata e la cultura dell'incontro, a farsi «missionari coraggiosi» di Gesù<sup>24</sup> nei diversi ambiti di vita, nelle periferie, nei luoghi di incontro, con gli amici, nei confronti di tutti. Emerge una spiritualità giovanile centrata sul Cristo e carica di umanità e di attenzione educativa. I processi di crescita sono pensati come animati dalla compagnia costante del Cristo vivo. Qual è la funzione e il senso della catechesi in rapporto a tali percorsi? La catechesi sembrerebbe provocata da una istanza di spiritualità.

<sup>16</sup> ChV 111ss.

<sup>17</sup> ChV 111.

<sup>18</sup> ChV 112-117.

<sup>19</sup> ChV 118-123.

<sup>20</sup> ChV 124-129.

<sup>21</sup> ChV 130-133.

<sup>22</sup> ChV 158.

<sup>23</sup> ChV 163-167.

<sup>24</sup> ChV 175-178.

È ancora a partire dal primo (grande) annuncio che si articola la pastorale dei giovani nelle sue diverse espressioni (il capitolo VII: «La pastorale dei giovani»). Il Papa evidenzia «due grandi linee di azione»<sup>25</sup>.

La prima, centrata sulla «ricerca», è squisitamente missionaria ed è segnata dal primo annuncio<sup>26</sup>. Si insiste: sulla valorizzazione dei luoghi ed eventi di incontro dei giovani e delle conversazioni quotidiane; sulla capacità di parlare al cuore; sul «linguaggio della vicinanza» e sulla «grammatica dell'amore», evitando il proselitismo. C'è una preoccupazione di stile di evangelizzazione e di incarnazione del kerygma.

La seconda linea di azione, centrata sulla «crescita»<sup>27</sup>, si riferisce all'«approfondimento del kerygma». Ci si aspetterebbe, qui, qualche riferimento alla catechesi, che in effetti c'è, ma si privilegia il linguaggio della *formazione*. Si parla di «incontri di *formazione*» e, più che per dare indicazioni positive, per mettere in guardia dal rischio di affrontare «solo questioni dottrinali e morali: sui mali del mondo di oggi, sulla Chiesa, sulla dottrina sociale, sulla castità, sul matrimonio, sul controllo delle nascite e su altri temi». Quando si fa così, si avverte, «il risultato è che molti giovani si annoiano, perdono il fuoco dell'incontro con Cristo e la gioia di seguirlo, molti abbandonano il cammino e altri diventano tristi e negativi»<sup>28</sup>. Ogni «progetto formativo» «deve certamente includere una formazione dottrinale e morale»; ma «è altrettanto importante che sia centrato su due assi principali: uno è l'approfondimento del kerygma, l'esperienza fondante dell'incontro con Dio attraverso Cristo morto e risorto. L'altro è la crescita nell'amore fraterno, nella vita comunitaria, nel servizio»<sup>29</sup>.

La centralità del kerygma viene ribadita con forza, richiamando *Evangelii gaudium*: «Da un lato, sarebbe un grave errore pensare che nella pastorale giovanile “il kerygma venga abbandonato a favore di una formazione che si presupporrebbe essere più *solida*. Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio. Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del kerygma che va facendosi carne sempre più e sempre meglio”»<sup>30</sup>.

La formazione è dunque ricondotta al kerygma ma, con la stessa forza è ricondotta a contesti comunitari fraterni: «D'altra parte, qualunque piano di pastorale giovanile deve chiaramente incorporare vari mezzi e risorse per aiu-

<sup>25</sup> ChV 209.

<sup>26</sup> V. ChV 210-211.

<sup>27</sup> V. ChV 212-215.

<sup>28</sup> Anche più avanti, quando si invita la pastorale giovanile «a rinnovare e ad approfondire l'esperienza personale dell'amore di Dio e di Gesù Cristo vivo» valorizzando (e queste sono indicazioni positive) varie risorse («testimonianze, canti, momenti di adorazione, spazi di riflessione spirituale con la Sacra Scrittura, e anche con vari stimoli attraverso le reti sociali») si aggiunge subito: «Ma questa gioiosa esperienza di incontro con il Signore non deve mai essere sostituita da una sorta di indottrinamento» (ChV 214).

<sup>29</sup> ChV 213.

<sup>30</sup> ChV 214. È la ripresa di EG 165.

tare i giovani a crescere nella fraternità, a vivere come fratelli, ad aiutarsi a vicenda, a fare comunità, a servire gli altri, ad essere vicini ai poveri»<sup>31</sup>. Ritorna l'esigenza di dare contesto alla formazione (alla catechesi) e l'attenzione va a finire sulla comunità cristiana.

## 2. Catechesi e sinodalità missionaria o pastorale sinodale

Il Sinodo sui giovani, in effetti, ha finito per essere un Sinodo anche (o soprattutto) sulla Chiesa e sul rinnovamento ecclesiale. Si è avvertito che il *ringiovanimento* della Chiesa è necessario e che esso non è possibile senza i giovani. Il *Documento finale*, richiamando il *Messaggio ai giovani* del Concilio, che è stato punto di riferimento fondamentale per tutto il processo sinodale, afferma: «Non si tratta quindi di creare una nuova Chiesa per i giovani, ma piuttosto di riscoprire con loro la giovinezza della Chiesa, aprendoci alla grazia di una nuova Pentecoste». Solo *con* i giovani la Chiesa può ringiovanirsi. Una relazione di reciprocità (*con* e non *per* i giovani) è lo spazio perché lo Spirito agisca<sup>32</sup>.

### 2.1. Con i giovani, convertendosi ad una sinodalità missionaria

Si è cercato, così, di superare uno schema interpretativo dualista: la Chiesa da una parte e i giovani dall'altra. Sono stati decisivi, in questo senso, l'apporto della *Riunione presinodale*<sup>33</sup>, la presenza di un gruppo di giovani all'*Assemblea sinodale* e una cura della pratica (o dello stile) sinodale: ascolto, introduzione di momenti di silenzio, esercizi di dialogo e di reciprocità. Si è avvertito il nesso tra la cura delle dinamiche relazionali dei processi ecclesiali e la possibilità di una missione credibile presso i giovani e nel contesto culturale. Questo nesso è espresso dalla categoria della «sinodalità missionaria»<sup>34</sup>, che nel corso dell'*Assemblea sinodale*, a un certo momento, si è imposta come espressione delle sensibilità che si andavano maturando e come cifra del cammino che ci attende.

<sup>31</sup> ChV 215.

<sup>32</sup> DF 60. Già nell'IL si affermava: «I giovani possono, con la loro presenza e la loro parola, aiutare la Chiesa a ringiovanire il proprio volto. Un filo ideale lega il Messaggio ai giovani del Concilio Vaticano II (8 dicembre 1965) e il Sinodo dei giovani (3-28 ottobre 2018)» (IL 1). Questo filo ideale – come qui si sottolinea – era stato già esplicitato da papa Francesco nel Discorso alla Riunione presinodale: «Mi viene in mente lo splendido Messaggio ai giovani del Concilio Vaticano II. [...] È un invito a cercare nuovi cammini e a percorrerli con audacia e fiducia, tenendo fisso lo sguardo su Gesù e aprendosi allo Spirito Santo, per “ringiovanire” il volto stesso della Chiesa, accompagnando i giovani nel loro percorso di discernimento vocazionale in questo “cambiamento d'epoca”» (19 marzo 2018).

<sup>33</sup> Final Document from the Pre-Synodal Meeting, Rome, 19-24 march 2018; v. in particolare i nn. 11-14.

<sup>34</sup> Il titolo del I capitolo della III parte del DF è: «La sinodalità missionaria della Chiesa».



Questa categoria dà la prospettiva alla terza parte del *Documento finale*, quella propositiva di orientamenti. Non è secondario il fatto che essa sia connessa con l'esigenza di riconoscere il primato dell'azione dello Spirito. Il cammino ecclesiale è ricondotto alla potenza della Pasqua e all'azione dello Spirito del Risorto. Questa è la condizione necessaria a una «Chiesa giovane», dove si impara a camminare insieme, dove si alimenta il desiderio di contatto con tutti i giovani, dove si pratica una conversione a tutto campo: «spirituale, pastorale e missionaria»<sup>35</sup>. Tale conversione prende la forma, appunto, della *sinodalità missionaria*. La formula dice una connessione profonda tra le dinamiche ecclesiali e quelle missionarie, tra la credibilità della missione e il rinnovamento degli stili e dei processi ecclesiali, tra comunione e missione. Il fondamento teologico della sinodalità e i tratti essenziali di una visione sinodale di Chiesa sono indicati appoggiandosi alla Commissione teologica internazionale in una nota che, già per il fatto di essere l'unica nel *Documento finale*, riveste una grande importanza<sup>36</sup>. Si riprende così un tema del Concilio, che Francesco aveva rilanciato con la Costituzione apostolica *Episcopalis communio*, pubblicata proprio a ridosso del Sinodo<sup>37</sup>, e se ne fa emergere la rilevanza missionaria.

Il tema è centrale anche nell'Esortazione apostolica postsinodale, dove però l'espressione «sinodalità missionaria» (che non si ritrova mai) lascia lo spazio a una nuova espressione: «pastorale sinodale». Questa nuova espressione, che si trova all'inizio del capitolo VII su «La pastorale dei giovani» e dà la prospettiva agli orientamenti pastorali che seguono<sup>38</sup>, sembra voler far vedere la problematica dal versante missionario e pastorale più che da quello ecclesiale. Essa aiuta, di fatto, a mettere l'accento sulle implicazioni concrete della sinodalità: sugli stili, sulla qualità di corresponsabilità delle relazioni ecclesiali, sul riconoscimento del protagonismo dei giovani, sulla sfida pastorale a «camminare insieme». Insomma: con questo Sinodo e anche con questo sviluppo proposto da *Christus vivit* (dalla «sinodalità missionaria» alla «pastorale sinodale»), la parola *sinodalità* ha assunto una certa popolarità; ha cominciato ad evocare un processo più che un evento in sé concluso; è stata riferita ai diversi livelli ecclesiali, anche quelli di base; ha aiutato a cogliere l'intreccio tra il rinnovamento di mentalità (spirituale, pastorale, missionario) e le riforme strutturali necessarie, evocando tutte e due le dimensioni. L'aspetto più importante è però l'intuizione che il rinnovamento ecclesiale e la credibilità della missione sono indispensabili l'uno all'altra. La pastorale giovanile è forse il luogo dove questa reciproca implicazione si avverte più fortemente.

<sup>35</sup> DF 115–118.

<sup>36</sup> V. la nota al n. 118, dove si cita Commissione teologica internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2 marzo 2018, 9.

<sup>37</sup> 17 settembre 2018.

<sup>38</sup> ChV 203–208.

## 2.2. Conseguenze per la catechesi

Ma cosa significa per la catechesi (per il senso stesso della catechesi) la svolta sinodale-missionaria della Chiesa? Una delle acquisizioni teologico-pastorali più significative della catechesi rinnovata è la presa di coscienza della sua dimensione ecclesiale e del suo inserimento nel processo di evangelizzazione. La forza della catechesi (l'efficacia degli itinerari catechistici, la buona riuscita della formazione dei catechisti) risiede nella vivacità (qualità della testimonianza, cura delle dinamiche relazionali) della comunità cristiana. Il contesto ecclesiale della catechesi è confermato come fondamentale nell'esperienza del catecumenato e nella prospettiva catecumenale della catechesi, che si sono molto affermate nei tempi recenti e che sono incoraggiate<sup>39</sup>. La catechesi, poi, è pensata dentro il processo di evangelizzazione<sup>40</sup>. Essa partecipa della conversione missionaria della pastorale, è sfidata dalla provocazione a una Chiesa in uscita<sup>41</sup>.

La catechesi, tuttavia, sembra restare ancora in un orizzonte prevalentemente intraecclesiale. Rimane difficile pensare l'intima connessione tra primo annuncio e catechesi, a cui *Evangelii gaudium* e i documenti sinodali, come si è visto, ci spingono. Sono in atto forme di primo annuncio che esprimono la missionarietà della Chiesa, ma la catechesi rimane troppo *ad intra*. Nell'immaginario di tanti la catechesi ha un alone di chiusura. La stessa insistenza sull'ecclesialità della catechesi rafforza spesso questo senso di chiusura.

Sulla scia della sinodalità missionaria o della pastorale sinodale, bisogna chiedersi: cosa vuol dire, per la catechesi, l'intreccio comunità-missione? Perché non pensare la catechesi più alla frontiera tra la comunità cristiana e i luoghi di vita (laici) delle persone? Non si dovrebbe pensare decisamente a esperienze più decentrate (rispetto al centro parrocchiale)? Non si dovrebbe pensare ad una catechesi, soprattutto per adulti e giovani, più a partire dalle situazioni di vita, come ermeneutica dell'esistenza e superando le dinamiche comunicative unilaterali? E ancora: come rinnovare profondamente i processi relazionali-formativi perché siano nel segno della reciprocità, della corresponsabilità, della sinodalità? Come esprimere nella catechesi, soprattutto quella dei giovani, il senso del *camminare-con*? Cosa vuol dire formazione cristiana, crescita nella fede, in un'ottica di reciprocità? Spesso le attenzioni relazionali sono considerate, in catechesi (e nell'evangelizzazione in genere), secondarie o consequenziali rispetto ai contenuti e agli obiettivi; esprimono una attenzione educativa che si aggiunge o che ha carattere strumentale rispetto alla sostanza della proposta. Questa rimane in un'ottica unilaterale. L'altro rimane il destinatario di una proposta più che l'interlocutore. Come si vede, la sinodalità sfida molto la catechesi dei giovani, e tutta la catechesi. Si può forse aggiungere: la catechesi-pastorale dei giovani potrebbe divenire

<sup>39</sup> Vedi ad es. EG 166.

<sup>40</sup> Basta pensare al DGC. Il titolo della parte prima è «La catechesi nella missione evangelizzatrice della Chiesa» e indica l'orizzonte in cui viene pensata la catechesi.

<sup>41</sup> EG 19ss.

una buon laboratorio per costruire la sinodalità missionaria e per dare un carattere sinodale a tutta la pastorale. Ma queste ultime annotazioni ci portano già sulla questione educativa e vocazionale.

### 3. Catechesi, tra educazione e vocazione

#### 3.1. L'orizzonte educativo della catechesi

Il Sinodo è stato attraversato da un desiderio di apertura, non solo ai giovani disponibili alla proposta di fede, ma a tutti<sup>42</sup>. Si è parlato di problematiche che riguardano tutti i giovani: il lavoro, lo studio, le fatiche a proiettarsi nel futuro, i rischi di emarginazione, ecc. Ci si è misurati coi grandi fenomeni culturali che segnano la mentalità di tutti i giovani; ci si è interrogati in particolare su «tre snodi» avvertiti «cruciali» nell'attuale contesto culturale: l'ambiente digitale, i migranti, il fenomeno degli abusi<sup>43</sup>. Ci si è resi aperti a tutti gli interessi giovanili (dal lavoro allo sport, dall'arte alla problematica del senso del vivere, dall'impegno sociale alla musica)<sup>44</sup>, a tutte le dimensioni di vita del giovane (in particolare la corporeità, l'affettività, la sessualità)<sup>45</sup> e alle diverse «forme di vulnerabilità»<sup>46</sup>.

Queste attenzioni sono connesse con la grande importanza riconosciuta ai luoghi educativi (la scuola, i centri di formazione professionale, l'università) e, più in generale, a tutti i luoghi di incontro dei giovani. La sensibilità educativa ha avuto ampio spazio, unita a una sensibilità sulla qualità della relazione. *Accoglienza* e *accompagnamento* sono state parole importanti, avvertite legate tra loro e costitutive di una relazione educativa e pastorale<sup>47</sup>. Tale relazione,

<sup>42</sup> Al n. 117 del DF (che ha il titolo: «Il desiderio di raggiungere tutti i giovani») si afferma: «Nel Sinodo ci siamo sempre interrogati sui giovani avendo in mente non soltanto quelli che sono parte della Chiesa e operano attivamente in essa, ma anche tutti quelli che hanno altre visioni della vita, professano altre fedi o si dichiarano estranei all'orizzonte religioso. Tutti i giovani, nessuno escluso, sono nel cuore di Dio e quindi anche nel cuore della Chiesa». Il n. 127 del DF (che chiude il cap. su «La sinodalità missionaria») richiama la tensione «verso le periferie» e attesta che, se un'«attenzione privilegiata» ci deve essere, essa va riservata «ai più poveri e ai più vulnerabili». Questa tensione è ripresa in ChV in diversi punti. Si veda ad es. la parte relativa a «Una pastorale giovanile popolare» (230-238), dove, tra l'altro, si insiste su «una pastorale giovanile capace di creare spazi inclusivi, dove ci sia posto per ogni tipo di giovani e dove si manifesti realmente che siamo una Chiesa con le porte aperte» (234).

<sup>43</sup> Cf DF, capitolo II della I parte: «Tre snodi cruciali». Tali snodi vengono ripresi in ChV 86-102.

<sup>44</sup> Si vedano in particolare DF 45ss.; cf anche ChV 218 e 226-228.

<sup>45</sup> Cf in particolare DF 37ss., ma anche ChV 259-267.

<sup>46</sup> DF 40ss.

<sup>47</sup> Il DF, al n. 15, evidenzia come «l'impegno educativo della Chiesa» è nel segno dell'accoglienza di tutti: «Le istituzioni educative della Chiesa cercano di accogliere tutti i giovani, indipendentemente dalle loro scelte religiose, provenienza culturale e situazio-

che rimane sempre educativa e di accompagnamento, resiste alla tentazione del giudizio; senza rinunciare all'integralità della proposta (coi suoi contenuti dottrinali), vuol favorire il discernimento e la crescita; sa rispettare la coscienza, sapendo che Dio parla al cuore di ciascuno<sup>48</sup>. L'ottica è squisitamente educativo-pastorale e prevale anche in rapporto alle problematiche più delicate, ad es. quelle relative alla sessualità<sup>49</sup>.

Si potrebbe dire, a ragione, che il Sinodo ha parlato più di educazione che di catechesi, più di accompagnamento educativo che di trasmissione della fede; anche se l'educazione e l'accompagnamento educativo sono chiaramente pensati a partire dalla fede e in rapporto al primo annuncio<sup>50</sup>. Più esattamente, dovremmo dire: il Sinodo ci invita a situare la trasmissione della fede in un orizzonte di accompagnamento educativo<sup>51</sup>. In altre parole: c'è un invito, segreto e forte allo stesso tempo, a riconsiderare il rapporto tra catechesi ed educazione. In ambito ecclesiale si procede con un certo parallelismo: le esperienze più specificamente educative, che pure trovano ispirazione nella fede (si pensi, ad es., alla scuola cattolica), spesso non si fanno carico di favorire la crescita nella fede; la catechesi, dal canto suo, non va molto più in là di una attenzione educativa marginale e fa fatica a decentrarsi sulla persona e sui suoi processi di maturazione. Ma non bisognerebbe pensare a un intreccio più stretto tra educazione e catechesi?

C'è differenza, certo, tra una proposta di educazione alla fede (catechesi) e una proposta di maturazione umana a partire dalle risorse di fede; le due prospettive vanno tenute distinte, per fedeltà alle situazioni dei soggetti e alle finalità dell'istituzione. Ma non c'è oggi una sfida a dare maggior qualità di fede alle esperienze di educazione cristiana e a dare un contesto più educativo all'educazione alla fede? Non c'è una sfida, per la catechesi, a verificare la possibilità di abitare più profondamente l'orizzonte della persona e della sua crescita? Questo decentramento sulla persona può essere percepito come un rischio di deriva antropologica o come indebolimento della propositività (dell'offerta dei contenuti). Di fatto, è stato vissuto così, a volte, in anni recenti. Ma le difficoltà che ci sono state e i possibili rischi non devono scoraggiare; sono necessari nuovi tentativi, magari sostenuti da una approfondita teologia dell'educazione (purtroppo carente nella riflessione teologica attuale). Il de-

ne personale, familiare o sociale». Il tema dell'«accompagnamento» è ampiamente sviluppato nel capitolo III («La missione di accompagnare») della II parte del DF (nn. 91ss.). L'Assemblea sinodale, su questo tema, ha accentuato la dimensione comunitaria rispetto a quella personale, che invece prevaleva nell'IL (v. cap. IV della II parte: «L'arte di accompagnare», 104ss.). Sull'importanza che le istituzioni educative ecclesiali siano luoghi di accoglienza per tutti e di accompagnamento, cf pure ChV 247.

<sup>48</sup> DF 106-109.

<sup>49</sup> Cf DF 149-150 sul tema «Sessualità: una parola chiara, libera, autentica»; v. anche ChV 261.

<sup>50</sup> Ciò è particolarmente evidente, come abbiamo visto, in ChV 134ss. (capitolo V su i «Percorsi di gioventù»).

<sup>51</sup> Si veda IL 172-174.

centramento, in realtà, dovrebbe avere un carattere fortemente teologico e spirituale; è decentramento su Dio che è all'opera nel cuore di ogni persona<sup>52</sup>.

Il Sinodo, in effetti, ci richiama a guardare ai giovani non come destinatari di una proposta e nemmeno solo come corresponsabili nel cammino di fede ma come luogo dell'operare di Dio (*luogo teologico*, come si dice talvolta, magari deprivando l'espressione della sua profondità e utilizzandola come uno slogan)<sup>53</sup>. Il decentramento è, in fondo, sulla grazia di Dio. Papa Francesco richiama spesso il rischio di un neopelagianesimo e la necessità di ridare, in pastorale, il primato alla grazia<sup>54</sup>. Dal punto di vista della teologia della catechesi, un tema, pur affrontato negli anni recenti, rimane marginale: Dio educatore del suo popolo. Il tema è presente nei documenti catechistici ma non riesce a incidere sul senso stesso della catechesi; al massimo fa da ispirazione alla metodologia catechistica<sup>55</sup>. L'attenzione educativa rimane così, in fondo, marginale (metodologica), nell'ambito della catechesi. Questa rimane un'azione più ecclesiale che educativa. Ma non si potrebbe pensare la catechesi nella più ampia problematica educativa della Chiesa e della cultura? Non si potrebbe pensare la catechesi come mediazione dell'opera educativa di Dio nel cuore di ogni uomo? Non si libererebbe così la catechesi dall'alone di intraecclesialità che la avvolge? Non ci guadagnerebbe anche la dimensione ecclesiale della catechesi? Una tale catechesi non sarebbe più alla misura di una Chiesa in uscita?

### 3.2. Verso una antropologia vocazionale

Le questioni sollevate ci portano sulla problematica antropologica che costituisce una grande sfida per la Chiesa nella cultura attuale e che provoca, anche e particolarmente, sia la catechesi che l'educazione cristiana. Dalla prospettiva antropologica, le due esperienze, al di là delle loro specificità, manifestano problemi e sfide comuni. Catechesi e educazione cristiana sono attraversate, entrambe, da un senso di impotenza e di debole incidenza sulla mentalità delle persone; entrambe manifestano disagio in rapporto alla cultura attuale e fanno fatica a trasmettere la credibilità culturale del Vangelo e del cristianesimo. Entrambe, insomma, sono sfidate su un piano fondamentale che precede la loro specificità metodologico-progettuale; sono sfidate, in particolare, a verificare l'antropologia che fa loro da supporto.

Il processo sinodale, in effetti, è stato attraversato dalla problematica antropologica. L'*Instrumentum laboris* aveva indicato le grandi «sfide antropo-

<sup>52</sup> Cf DF 106: «Dio parla al cuore».

<sup>53</sup> Il DF afferma: «I giovani sono uno dei “luoghi teologici” in cui il Signore ci fa conoscere alcune delle sue attese e sfide per costruire il domani» (64).

<sup>54</sup> Cf EG 94.

<sup>55</sup> Così è nel DGC, dove si parla di «La pedagogia di Dio, fonte e modello della pedagogia della fede» (è il titolo del cap. I della parte III che è su «La pedagogia della fede»).

logiche e culturali»<sup>56</sup>. Il *Documento finale* le riprende e le approfondisce<sup>57</sup>. Ma su quale terreno affrontare i problemi ed elaborare dei cammini? Il Sinodo, sin dal suo stesso titolo («I giovani, la fede e il discernimento vocazionale»), orienta sul terreno *vocazionale*. L'*Instrumentum laboris*, poi, aveva suggerito: «Solo un'antropologia vocazionale sembra essere adeguata per comprendere l'umano in tutta la sua verità e pienezza»<sup>58</sup>.

L'opzione per la *vocazione*, nella misura in cui evoca la comprensione dell'esistenza (di tutti) come *chiamata* (parola, questa, più laica e universale, nell'uso, rispetto a *vocazione*), aiuta, di fatto, un decentramento sulla persona, liberando un po' dal rischio di rimanere chiusi in un orizzonte ecclesiale o in una evangelizzazione unilaterale. Si rompe, inoltre, con un orizzonte antropologico chiuso, con una progettualità pensata individualisticamente e con una ricerca (di senso, di valori, di Dio) segnata da narcisismo. Ci si apre alla «sana inquietudine»<sup>59</sup>, che attraversa la vita dei giovani e di tutti; si fa emergere la struttura relazionale e responsoriale dell'esistenza, in particolare in rapporto alla libertà<sup>60</sup>; si riconosce la coscienza come luogo dell'ascolto di una Parola altra<sup>61</sup>. Si profila un filo segreto (vocazionale, di chiamata) che attraversa l'esistenza di tutti, credenti e non credenti. L'uomo è amato e *cercato* da Dio

<sup>56</sup> È il titolo del cap. IV della prima parte dell'IL, che segnala questioni molto pertinenti: «il corpo, l'affettività e la sessualità» (52-53); i «nuovi paradigmi conoscitivi» e il senso attuale della «ricerca della verità» (54-56); il «mondo digitale» con le implicazioni antropologiche che lo attraversano (57-58); «la delusione istituzionale» e la ricerca di «nuove forme di partecipazione» (59-60); «la paralisi decisionale nella sovrabbondanza delle proposte» (61-62); le incertezze e le ambiguità legate alla «secolarizzazione» (63).

<sup>57</sup> Si veda in particolare, all'interno della I parte del DF, il cap. II («Tre snodi cruciali») e il cap. III («Identità e relazioni»). Alcuni temi, di grande rilevanza antropologica, sono stati toccati spesso nel corso dell'Assemblea sinodale e ciò trova attestazione nel DF; innanzitutto quelli indicati come i «tre snodi» (l'ambiente digitale, i migranti, «tutti i tipi di abuso»); e poi: i cambiamenti culturali in atto a proposito di «corpo e affettività» con le implicazioni che hanno per la dottrina (37-39), la questione della famiglia e dei «rapporti intergenerazionali» (32-36), le diverse «forme di vulnerabilità» (40-44), il desiderio giovanile di «protagonismo» (52), la necessità di dare spazio alla donna (55). La *Christus vivit* assume questa attenzione antropologico-culturale, senza tematizzarla molto, esplicitando qua e là ora l'uno ora l'altro di questi temi; ad es.: uno sguardo positivo sui giovani e il riconoscimento del loro protagonismo (si veda in particolare il cap. III: «Voi siete l' adesso di Dio», 64ss.); i tre snodi (sempre all'interno del cap. III: 86-102); una identità pensata in termini costitutivamente relazionali, di servizio (emerge in tutto il testo, ma si veda in particolare il cap. VIII su «La vocazione», 248ss.); una identità, ancora, pensata come radicata e proiettata in avanti (v. In particolare il cap. VI: «Giovani con radici», 179ss.).

<sup>58</sup> IL 88.

<sup>59</sup> DF 66 e ChV 138 e 235.

<sup>60</sup> I nn. 73-76 del DF («Chiamati alla libertà») sono particolarmente ricchi in ottica antropologica e mettono ben in luce la struttura costitutivamente «relazionale» e «responsoriale» della libertà. Anche se non in modo sistematico, in ChV si trovano tanti elementi, sparsi qua e là, relativi alla struttura relazionale e responsoriale della libertà e dell'intera esistenza; si vedano ad es. i nn. 116, 122, 242, 254 e 295.

<sup>61</sup> DF 106; si veda anche ChV 281.

prima che essere il cercatore di Dio; è il *chiamato* a rispondere prima che colui che progetta la sua vita. A dire il vero, il Sinodo non ha approfondito molto la connessione tra vocazione e chiamata<sup>62</sup>. Ha parlato di vocazione in senso cristiano (e anche con una certa oscillazione di senso) e ha fatto solo qualche piccola incursione antropologica nella struttura responsoriale dell'esistenza. Ma l'apertura sull'antropologia vocazionale c'è stata, ed è fondamentale; essa va ripresa e approfondita, nell'ottica di un processo sinodale aperto.

### 3.3. Il discernimento

Il cammino dall'*Instrumentum Laboris* al *Documento finale* dice un salto in avanti e prelude a un salto ulteriore. In entrambi i documenti il tema della vocazione si lega a quello del *discernimento*<sup>63</sup>. Ciò avviene anche in *Christus vivit*<sup>64</sup>. Nell'*Instrumentum Laboris* l'accento è posto sul discernimento vocazionale personale e si ha la sensazione che si pensi in modo particolare ai giovani più disponibili al cammino di fede; nel *Documento finale* si mette l'accento sulla dimensione comunitaria del discernimento e si sente di più un desiderio di apertura a tutti i giovani, che implica un rinnovamento del contesto ecclesiale<sup>65</sup>. Questo allargamento di visuale del *Documento finale* suscita un'esigenza, non dichiarata ma forte, di dilatare il senso di vocazione<sup>66</sup>. Per tale dilatazione (allargamento e approfondimento) risulta decisiva l'opzione sinodale per una

<sup>62</sup> I due termini sono utilizzati come intercambiabili in ChV 248ss. (cap. VIII su «La vocazione»).

<sup>63</sup> Si confronti la II parte dell'IL con la II parte del DF.

<sup>64</sup> Dove al cap. su «La vocazione» segue il cap. su «Il discernimento» (278ss.).

<sup>65</sup> Si legge al n. 105 del DF: «L'orizzonte comunitario è sempre implicato in ogni discernimento, mai riducibile alla sola dimensione individuale. Al tempo stesso ogni discernimento personale interpella la comunità, sollecitandola a mettersi in ascolto di ciò che lo Spirito le suggerisce attraverso l'esperienza spirituale dei suoi membri: come ogni credente, anche la Chiesa è sempre in discernimento». Sul rapporto tra dimensione personale e comunitaria del discernimento, è interessante notare un cambiamento di struttura tra IL e DF. Nella II parte dell'IL il tema del discernimento vocazionale (personale) (cap. III: «Il dinamismo del discernimento vocazionale») precede quello sull'accompagnamento (che ha una dimensione più comunitaria) («L'arte di accompagnare», cap. IV). Nel DF c'è un ribaltamento che privilegia nettamente la dimensione comunitaria: «La missione di accompagnare» (cap. III) precede «L'arte di discernere» (cap. IV). In ChV, a dire il vero, si ha la sensazione che questa svolta comunitaria sull'accompagnamento e sul discernimento non emerga a sufficienza (cf i nn. 242-247 su «L'accompagnamento da parte degli adulti» e il tono generale del cap. VIII, 278ss., su «Il discernimento»).

<sup>66</sup> Il senso di vocazione è approfondito nel capitolo II della II parte dell'IL («La vocazione alla luce della fede») e nel capitolo II della II parte del DF («Il mistero della vocazione»). Il confronto tra i due titoli lascia intravedere un cammino in senso antropologico. In ChV si avverte la ricerca di un «senso ampio» di vocazione e di un allargamento della vocazione-chiamata nel senso di un riferimento a tutti (248).

«pastorale giovanile in chiave vocazionale»<sup>67</sup>. Ad essere più precisi, l'opzione sinodale è per una pastorale giovanile aperta a tutti i giovani – come si è detto – e allo stesso tempo tutta vocazionale o tutta *vocazionalmente qualificata*<sup>68</sup>.

Si potrebbe cogliere in questo una schizofrenia: l'attenzione vocazionale, infatti, sembrerebbe restringere più che allargare; l'allargamento, d'altra parte, sembrerebbe implicare la rinuncia a ragionare in termini troppo vocazionali. Questa difficoltà sembra essere presente in *Christus vivit*, dove l'idea di una pastorale giovanile tutta vocazionale sembra perdere un po' di importanza, almeno laddove si propongono gli orientamenti di fondo per la pastorale dei giovani (il capitolo VII). Prevale qui l'opzione per una pastorale giovanile aperta a tutti, non di élite ma «popolare»<sup>69</sup>. Sembra, effettivamente, che si abbia paura che parlare di pastorale in chiave vocazionale possa compromettere l'attenzione popolare. Ci si può chiedere però se, in realtà, il senso vocazionale della vita e, di riflesso, anche della pastorale e dell'evangelizzazione, non sia di fatto presente in tutta l'Esortazione. C'è poi, nel capitolo su «La vocazione», una affermazione altamente significativa. In rapporto al fatto che la missione (l'offerta della vita per gli altri, per il mondo) non è «un ornamento» o «un'appendice», si afferma: «Di conseguenza, dobbiamo pensare che ogni pastorale è vocazionale, ogni formazione è vocazionale e ogni spiritualità è vocazionale»<sup>70</sup>.

### 3.4. Il compito di coniugare popolarità e qualità vocazionale della pastorale giovanile

In realtà, è un grande compito, per la pastorale attuale, mettere insieme le due attenzioni: apertura a tutti (popolarità) e qualità vocazionale di tutta la pastorale giovanile. Ma come metterle insieme? Come pensarle in alleanza e non in alternativa? E cosa vuol dire, di fatto, qualificare vocazionalmente tutta la pastorale giovanile?

Si annuncia qui la necessità di approfondire il senso di una antropologia vocazionale che faccia da fondamento (e che dia qualità) all'evangelizzazione dei giovani, sia che si tratti di catechesi che di educazione cristiana. L'antropologia che si respira attualmente negli ambiti ecclesiali è forse più di tipo progettuale che vocazionale. Prevalgono le categorie della *ricerca di senso* e del *progetto di vita* più che categorie squisitamente vocazionali, quali ad es.: il  *dono della vita*, la  *riconciliazione con sé*, il  *riconoscimento dei legami*, il  *lasciarsi amare* (dagli altri e da Dio)<sup>71</sup>. L'accento è sull'orientare la vita verso il Cristo e la sua

<sup>67</sup> DF 138-143.

<sup>68</sup> Si afferma in DF 16: «Nel cammino sinodale è emersa la necessità di qualificare vocazionalmente la pastorale giovanile, considerando tutti i giovani come destinatari della pastorale vocazionale».

<sup>69</sup> ChV 230-238.

<sup>70</sup> ChV 254.

<sup>71</sup> Sulla problematizzazione delle categorie antropologiche della pastorale giovanile mi permetto di rinviare ad alcuni miei studi: Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni



Parola più che sull'aiutare a *de-posizionarsi* per aprirsi alla Parola che ci precede (la chiamata, appunto) nel cuore stesso della nostra esistenza.

Ma perché la prospettiva vocazionale evochi la vita di tutti i giovani, è necessario, ad es., che la parola *vocazione* non dica solo l'orientamento del vivere, il *verso-dove*, ma anche il *provenire-da*, il *non-cominciare-da-sé*. È necessario, poi, intenderla non solo teologicamente (in rapporto all'esperienza di fede) ma anche *laicamente*; di fatto, è una parola che evoca il senso dell'umano in quanto tale, precedente la coscienza di fede. Tutti siamo davvero chiamati, perché un appello attraversa la nostra vita di coscienza; magari lo sentiamo *a pelle* (per apertura di cuore più che per conoscenza) senza sapere bene chi ci chiama e a che cosa siamo chiamati. Bisogna, poi, approfondire ulteriormente il senso della *crisi vocazionale* (in senso culturale, non solo ecclesiale) e quindi la necessità, segnalata dal Sinodo, di una «cultura vocazionale»<sup>72</sup>. Bisogna anche far interagire il linguaggio laico della *chiamata* e quello, più religioso, della *vocazione*, sapendo che alla base c'è una sfida comune.

### 3.5. Il ruolo della catechesi

La catechesi non potrebbe essere luogo privilegiato della riconciliazione con la struttura vocazionale (di chiamata) dell'esistenza? Non potrebbe essere luogo privilegiato di elaborazione di una cultura vocazionale? Non dovremmo pensare la catechesi *tra educazione e vocazione*? Non dovremmo pensarla, da un punto di vista teologico, prima che nell'orizzonte della Chiesa che evangelizza, nell'orizzonte del Dio che ama e chiama? Far prendere coscienza dell'amore e della chiamata di Dio in Cristo non implica, fundamentalmente, un *deposizionarsi*, un mettersi nella condizione (forse si tratta di *in-condizione*) di poter udire una parola *altra*, una parola d'amore, una chiamata personale? Il decentramento della pastorale (Chiesa in uscita) va forse supportato da una mediazione che aiuti una sorta di deposizionamento che è nel cuore dell'esperienza di fede e che è necessario per udire una *parola altra*. Come si vede, la provocazione sinodale alla catechesi giunge fino a interpellare il rapporto stesso con la Parola di Dio, di cui essa vive.

## 4. Catechesi, Parola di Dio e ispirazione biblica

Il lavoro sinodale ha voluto essere nel segno del discernimento, e del discernimento radicato nella fede<sup>73</sup>.

inattuali di catechetica, pref. di A. Fossion, Elledici, Torino, 2014, pp. 49-63 (cap. su «Catechesi e senso dell'umano. Riaprire la questione antropologica»); *Projet ou vocation? L'horizon anthropologique de la pastorale et de la catéchèse des jeunes*, in «Lumen Vitae» 73 (2018) 139-145.

<sup>72</sup> Cf IL 90 e DF 80.

<sup>73</sup> Papa Francesco lo ha sottolineato nel discorso di apertura: «Il Sinodo è un esercizio

#### 4.1. Il riferimento del Sinodo alla Parola di Dio

Il riferimento alla Parola di Dio è stato costantemente cercato. Nel corso del lavoro ci si è riferiti a tanti testi biblici e a tante figure: da Giovanni, il discepolo più giovane, a Samuele; dal giovane ricco al giovane che offre a Gesù i cinque pani e i due pesci, e così via. Ma, a poco a poco, nel corso dei lavori, si è imposto, quasi da sé, il riferimento all'episodio di Emmaus, divenuto l'icona del Sinodo (Lc 24, 13-35)<sup>74</sup>. In questa icona si sono ritrovati: il desiderio di farsi prossimi di tutti i giovani, il senso del camminare insieme, dell'ascolto, della reciprocità della relazione, dell'accompagnamento che sa accogliere e anche provocare, l'apertura degli occhi e del cuore, la centralità della grazia e il rispetto della coscienza e della libertà dell'altro, la centralità dell'Eucaristia (e il legame tra il cammino e l'Eucarestia), il saper fare un passo indietro (lo scomparire) lasciando lo spazio perché l'altro possa essere soggetto della missione. Ci si è ritrovati, in certo modo, come una *comunità ermeneutica* che, alla luce della Scrittura, cerca di cogliere le sfide e di intravedere i possibili cammini. Si è fatta strada la mentalità di un discernimento situato in un contesto di *lectio* e di preghiera. Si è avvertita forte la necessità di appoggiarsi alla Scrittura e, grazie a questo appoggio, di intercettare le tracce della presenza di Dio nella storia di oggi, nelle vicende ecclesiali, culturali, personali. Nel fondo c'è un'esigenza e un richiamo a sintonizzare i processi ecclesiali con la Parola e con l'azione dello Spirito<sup>75</sup>.

#### 4.2. Un riferimento crescente

C'è stata una progressione in questo, attestata, ad es., dal rapporto tra *l'Instrumentum laboris* e il *Documento finale* nella loro struttura generale. La struttura dei due testi fa riferimento all'itinerario dell'assemblea sinodale, alle sue tappe e agli atteggiamenti che la pratica sinodale ha maturato. *L'Instrumentum laboris*, strutturato nella logica del «riconoscere», «interpretare» e «scegliere»<sup>76</sup>, ha suggerito gli atteggiamenti per le tre tappe del lavoro

ecclesiale di discernimento. Franchezza nel parlare e apertura nell'ascoltare sono fondamentali affinché il Sinodo sia un processo di discernimento. Il discernimento non è uno slogan pubblicitario, non è una tecnica organizzativa, e neppure una moda di questo pontificato, ma un atteggiamento interiore che si radica in un atto di fede. Il discernimento è il metodo e al tempo stesso l'obiettivo che ci proponiamo: esso si fonda sulla convinzione che Dio è all'opera nella storia del mondo, negli eventi della vita, nelle persone che incontro e che mi parlano» (Discorso all'inizio del Sinodo dedicato ai giovani, 3 ottobre, 2018).

<sup>74</sup> Il DF è strutturato, nella sue tre parti, sul racconto di Emmaus: «Camminava con loro» (I parte), «Si aprirono loro gli occhi» (II parte), «Partirono senza indugio» (III parte). In ChV si fa spesso riferimento al testo di Emmaus, anzi lo si indica come riferimento essenziale per la pastorale giovanile (236).

<sup>75</sup> Si veda l'inizio della II parte del DF su «una nuova Pentecoste» (59-62).

<sup>76</sup> Sono le parole chiave rispettivamente della I, II e III parte.

assembleare. Il *Documento finale*, espressione del cammino dell'assemblea, ha situato i tre atteggiamenti nella Scrittura; o ha cercato, abitando la Scrittura, l'ispirazione, il radicamento nella Parola.

1) Il «riconoscere» è stato situato nel «camminava col loro». Il senso di una lettura della condizione giovanile e del contesto culturale attuale si è approfondito. Tale lettura non può essere fatta con un atteggiamento di distacco, implica piuttosto l'ascolto dei giovani stessi; si sviluppa così una relazione empatica, si scorgono risorse pur in mezzo ai problemi, si intravede l'azione di Dio<sup>77</sup>. La conoscenza dei giovani, insomma, implica un *riconoscere* e cioè anche un senso di gratitudine. Ma la conoscenza grata e riconoscente avviene mentre si cammina insieme. Qui c'è un passaggio, come un cambiamento di registro, che sa di conversione: dal registro del conoscere a quello del camminare insieme che è più che conoscere e condizione per dialogare, riconoscere e ringraziare. E ciò avviene abitando la Scrittura e lasciandosi ispirare dalla Parola.

2) La stessa progressione la si trova nel passaggio-approfondimento dall'interpretare al «si aprirono loro gli occhi». Anche qui c'è un cambiamento di registro: dal comprendere bene (fare una buona ermeneutica del Vangelo in rapporto alle situazioni di oggi) alla conversione, alla purificazione dello sguardo, che non è soltanto un vedere con più intelligenza, ma un mettersi nelle condizioni esistenziali (di conversione del cuore) per vedere. In fondo, si può rischiare anche di guardare senza davvero vedere o di udire senza davvero ascoltare (cf Mt 13, 13).

3) Allo stesso modo, lo «scegliere» diventa «partirono senza indugio»: è come se ci fosse un invito perché l'agire non si ingolfi in una progettualità chiusa o in un ecclesiocentrismo, ma sia agire di risposta, di testimonianza, di contraccolpo in rapporto all'evento (della risurrezione). C'è necessità di un agire che sia riverbero dell'agire di Dio, con processi radicalmente attraversati dal modo di fare di Dio, con parole che siano il riverbero della Parola. È il richiamo a una mediazione, di azione e di parola, di pastorale e di annuncio, che non catturi l'agire di Dio (e la Parola) ma che ne sia il riverbero (e l'eco).

#### 4.3. Il riferimento alla Parola in *Christus vivit*

Questo riferimento forte e qualificato alla Parola lo si trova anche in *Christus vivit*; anzi qui la Parola è il punto di partenza. I primi due capitoli sono su «Che cosa dice la Parola di Dio sui giovani?»<sup>78</sup> e su «Gesù Cristo sempre giovane»<sup>79</sup>. Da un punto di vista contenutistico c'è una diversità rispetto al *Documento finale*. Non si parte da una lettura della situazione ma da cosa dice la Parola. In realtà, però, la lettura della situazione nel *Documento finale* vuole

<sup>77</sup> Il cap. I della I parte del DF («Una Chiesa in ascolto») inizia con l'invito a «ascoltare e vedere con empatia» (è il titolo della prima sezione del cap., 6-9).

<sup>78</sup> ChV 5ss.

<sup>79</sup> ChV 22ss.

avere come punto di partenza la Parola e vuole essere alla luce di essa, come si è evidenziato; in *Christus vivit*, d'altronde, si ritrova, tra le righe, la dinamica del *riconoscere, interpretare, scegliere*. In entrambi i testi c'è un intreccio profondo tra la Parola e la trattazione dei temi pastorali, culturali ed ecclesiali. Emerge una esigenza forte di riscoprire l'ispirazione della Parola. Questa è più che contenuto e più che punto di partenza. È l'*ispirazione, il respiro* della pastorale. Tale istanza si intreccia profondamente con quella della qualificazione dei processi.

#### 4.4. *Attenzione alla Parola e qualificazione dei processi pastorali e catechistici*

I processi, in pastorale, sono spesso sottovalutati o considerati strumentali, perché l'accento è posto sugli obiettivi o sui contenuti da trasmettere. In realtà, i processi in quanto tali sono sfidati a lasciarsi ispirare dal processo stesso della Rivelazione, intercettandolo, prendendo da esso il respiro, la lunghezza d'onda.

La catechesi, dal canto suo, avverte la sfida a qualificare il senso stesso del fare catechesi, cioè del mediare la Parola. Il segreto di tale mediazione è nell'azione catechistica stessa prima che negli obiettivi e nei contenuti della catechesi. Si tratta di trasmettere la Parola, ma di trasmetterla dando lo spazio, permettendo di agire. Si tratta non solo di dire la Parola di Dio ma di permettere a Dio di parlare; di creare le condizioni perché si produca, appunto, il riverbero, l'eco della Parola.

Questa problematica è appena intercettata (e spesso neanche) nella catechesi attuale. L'approccio all'oggi, poi, si sofferma in genere a misurare la distanza delle persone dalla fede e dalla Chiesa, l'interesse o meno per il Vangelo, senza cogliere un problema più radicale, squisitamente antropologico e culturale, in certo modo trasversale a credenti e non credenti. È il problema della sordità nei confronti del Dio che parla, intimamente connessa con la sordità nei confronti della parola dell'altro (che talvolta è un grido silenzioso) e nei confronti della voce della propria coscienza (o dell'appello, della chiamata, che attraversa l'esistenza). Se il problema è, innanzitutto, di sordità e non di conoscenza povera e incompleta, l'attenzione dovrà portarsi su un piano più radicale rispetto a quello cognitivo e progettuale. Spesso non si ode (Dio, l'altro, se stessi) perché si è posizionati male o perché l'orecchio non è più allenato o perché il cuore si è indurito o perché è debole la pratica dell'ascolto. Non va, poi, sottovalutato che Dio è Colui che parla ma è anche Colui che ascolta. L'ascolto fa parte del suo modo di rapportarsi al popolo. La stessa pratica dell'ascolto, quindi, prende forma nell'intercettare il modo di fare (di ascoltare) di Dio<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Il tema dell'ascolto, fortemente presente nel DF, è presente, in particolare, nel cap. I della I parte: «Una Chiesa in ascolto» (6ss.). Il n. 6 fa emergere la connessione profonda tra una pratica di vero ascolto e il modo (la «forma») di rapportarsi di Dio nei confronti del suo popolo: «L'ascolto è un incontro di libertà, che richiede umiltà, pazienza, disponibilità

La catechesi, mediazione della Parola e a servizio della Parola, è ancora lontana dall'affrontare questi problemi e dal pensare la mediazione in termini di intercettazione, di sintonia di suono, di abitazione di una traccia, di produzione di eco; tutto ciò suppone il pensare la mediazione su un piano prima di tutto sensibile, affettivo, corporeo.

Un cammino, certo, è stato fatto, in rapporto alla Parola di Dio, e in particolare in rapporto alla Bibbia. La catechesi, grazie al movimento di riscoperta della Bibbia nella Chiesa, ha ricompreso i suoi contenuti in termini più biblici. Non sono mancate le esagerazioni, a volte nel senso di quasi assolutizzare il libro della Bibbia (si pensi ad alcune forme di catechesi eccessivamente, o quasi esclusivamente, biblica), altre volte nel senso di quasi assolutizzare il libro della vita (si pensi a quella catechesi esperienziale che vuole leggere l'esperienza alla luce della Parola, ma facendo poco spazio alla Scrittura). A poco a poco si è trovato un equilibrio sul piano dei contenuti, che ruotano attorno a Cristo, centro della storia della salvezza, Parola divenuta carne, e che valorizzano i diversi segni della Parola (la Scrittura, il magistero, il creato e l'esperienza, la liturgia, la tradizione ecclesiale). Tali segni della Parola, che sono anche le «fonti del messaggio della catechesi», sono organizzati attorno al segno della Scrittura, che ha una priorità, e sono ricondotti, in definitiva, a «la parola di Dio, fonte della catechesi»<sup>81</sup>.

Ad una catechesi riconciliata con la Bibbia, sul piano dei contenuti, e a una catechesi dalla avvertita dimensione biblica, ha fatto da integrazione un forte impegno nell'apostolato biblico. È l'impegno a far conoscere la Scrittura, a valorizzarla personalmente e comunitariamente. A ciò si collega anche la diffusione della pratica della *lectio divina*<sup>82</sup>.

Eppure i conti con la Scrittura sono ancora aperti. C'è da fare passi in avanti nella prospettiva di una pastorale (la pastorale catechistica e la pastorale in genere) ispirata dalla Scrittura<sup>83</sup>. C'è differenza tra una pastorale che

a comprendere, impegno a elaborare in modo nuovo le risposte. L'ascolto trasforma il cuore di coloro che lo vivono, soprattutto quando ci si pone in un atteggiamento interiore di sintonia e docilità allo Spirito. Non è quindi solo una raccolta di informazioni, né una strategia per raggiungere un obiettivo, ma è la forma in cui Dio stesso si rapporta al suo popolo. Dio infatti vede la miseria del suo popolo e ne ascolta il lamento, si lascia toccare nell'intimo e scende per liberarlo (cfr. Es 3,7-8). La Chiesa quindi, attraverso l'ascolto, entra nel movimento di Dio che, nel Figlio, viene incontro a ogni essere umano».

<sup>81</sup> DGC, 94-96.

<sup>82</sup> Il Sinodo la incoraggia, sia per i riferimenti espliciti (DF 110 e 133), sia, come si è detto, per il modo stesso con cui è stato inteso il lavoro sinodale: una pratica di discernimento comunitario che cerca appoggio e radicamento nella Bibbia.

<sup>83</sup> La VD ha dato una grande spinta in questo senso, che dev'essere ancora recepita; si vedano, in particolare, i nn. 73 e 74 rispettivamente su «l'animazione biblica della pastorale» e sulla «dimensione biblica della catechesi». Va richiamato, per le implicazioni sul nostro tema, anche il n. 56 su «la sacramentalità della Parola»; per le implicazioni pastorali, educative e catechistiche di questo tema, rinvio al mio Perché la Parola, cit., 131-153 («L'educazione cristiana nell'orizzonte della sacramentalità della Parola. In dialogo con "Verbum Domini" »).

fa conoscere la Scrittura e una pastorale ispirata alla (dalla) Scrittura<sup>84</sup>. C'è differenza tra una catechesi con contenuti più biblici o che abilita a prendere in mano la Bibbia e una catechesi biblicamente ispirata. La differenza non dice una contrapposizione o un'alternativa; rinvia piuttosto all'esigenza di attraversare l'esperienza fino a sintonizzarsi con le tracce del passaggio e della presenza di Dio.

#### 4.5. L'esemplarità del Sinodo

Il Sinodo ha aperto la strada. Ha fatto, come si è detto, una lettura dell'oggi culturale ed ecclesiale appoggiandosi alla Scrittura; ha avvertito l'intreccio tra discernimento e Parola di Dio; ha avvertito che le dinamiche dell'ascolto, della reciprocità, del camminare insieme, si intrecciano radicalmente con la pratica dell'ascolto di Dio, con la necessità di lasciarsi animare dallo Spirito, con la sfida a sintonizzarsi con la voce di Dio nella trama dell'oggi. Le comunità ecclesiali sono chiamate a organizzare *pratiche di sintonia*.

La catechesi è sfidata ad avanzare qualificando la sua mediazione (tra Parola ed esperienza, tra Rivelazione e storia, tra Scrittura e comunità cristiana) nel senso della *sintonia*.

Finora la mediazione è stata praticata quasi esclusivamente sul piano dei significati o dei contenuti: i contenuti biblici e i contenuti cristiani in generale sono stati rapportati alle domande di significato e di senso delle persone; la conoscenza del messaggio è divenuta più vitale o esistenziale.

Ora si tratta di far emergere tutta la corporeità, la sensibilità, il suono della Parola di Dio (e della Scrittura) e di praticare una mediazione che sappia intercettare le forti istanze (che il Sinodo evoca spesso) della corporeità e dell'affettività. Non una mediazione che valorizza tali istanze, ma una mediazione che è essa stessa *corporea, affettiva, performativa, sacramentale*; senza ignorare la ragione e i significati, ma situandoli sul corpo, sulla Chiesa come corpo di Cristo, sulla Parola-divenuta-carne.

<sup>84</sup> Rinvio al mio *Per una pastorale giovanile secondo le (S)scritture*, in BENZI G.-KRASOŃ F. (edd.), *Bibbia, giovani e discernimento. "Fin dalla giovinezza, o Dio, mi hai istruito" (Sal 71, 17)*, Istituto di Teologia pastorale - Facoltà di Teologia - Università Pontificia Salesiana, LAS, Roma, 2019, 17-30.

## La vita cristiana come cammino di santità. Rilettura catechetica di *Gaudete et exsultate*

---

ALCAMO GIUSEPPE

### 1. Introduzione

Si può essere cristiani senza santità, come dono da accogliere e come meta da raggiungere? La santità è un impegno umano e/o un dono divino? La si accoglie e/o la si conquista? È straordinaria o ordinaria? Interessa i singoli o tutto il popolo di Dio? La santità è una via percorribile? In ultima analisi: che cosa è la santità? Come si educa a vivere in santità?

Forse, queste ed altre domande affollano la testa di tanti cristiani e cercano risposte credibili e fattibili; sono domande che ci costringono a verificare se la fede annunciata è vivibile, se la proposta di vita nuova che Cristo offre e che la prima Chiesa ha sperimentato è ancora oggi riproponibile in tutta la sua interezza. Sono le stesse domande fondamentali sul senso dell'esistenza, che dal punto di vista antropologico ogni uomo, prima o poi, si pone: Chi sono? Da dove vengo? Dove vado? Siamo al nocciolo della questione antropologica e della identità cristiana.

Di fronte a queste domande, la vera sfida per la Chiesa è sapere accompagnare verso la santità come processo generativo di pienezza di vita, come forma concreta di realizzazione personale e comunitaria, come compimento di ogni vocazione. Un accompagnamento che non chiama in causa solo una parte o un settore dell'azione ecclesiale, ma tutta la Chiesa in tutte le sue espressioni e dimensioni. In fondo, si tratta di riscoprire l'identità cristiana o iniziare alla vita cristiana, mettendo come punto di partenza e di arrivo la vocazione battesimale alla santità.

La disavventura più grande che può accadere nella Chiesa è quella di mettere in atto un'azione pastorale che non introduca e accompagni nell'orbita della santità. Di conseguenza, la tentazione più subdola che può subire un cristiano è quella di vivere fuori dalla prospettiva della santità, riducendo la fede a codice morale o a bagaglio culturale, ad una forma di buona educazione.

L'orizzonte teologico che soggiace alla riflessione di papa Francesco sulla santità è il principio dell'Incarnazione, non solo come fatto storico che riguarda Dio, ma anche, come scelta ecclesiale, prospettiva pastorale, stile di vita. L'agire di Dio dentro la storia, che trova il suo culmine nell'incarnazione del Figlio, deve prolungarsi, *hic et nunc*, nell'agire della Chiesa e dei singoli cristiani. Dio, il tre volte santo, si rende prossimo ad ogni uomo e lo contagia, lo coinvolge, lo porta ad andare oltre se stesso, per raggiungere traguardi di umanizzazione, che da solo l'uomo non potrebbe nemmeno immaginare.

L'esortazione *Gaudete et exsultate* (GE) ha come obiettivo riportare al centro il tema della santità nella vita quotidiana della Chiesa e del cristiano, smascherando tutte le visioni parziali o deformanti ed indicando quel "di più" a cui ogni cristiano dovrebbe tendere. Per attuare questa centralità nella vita della Chiesa e dei singoli cristiani bisogna proporsi di mettere in atto un processo di unità a Cristo, ai suoi misteri, ai suoi atteggiamenti, ai suoi pensieri, per vivere oggi come Lui. Per il cristiano, senza Cristo ogni ricerca di santità o di perfezione è inutile e vana; Lui stesso ce lo ha detto: «...senza di me non potete far nulla» (Gv 15, 5).

Facendo eco alle indicazioni conciliari, il *Rinnovamento della Catechesi*, nell'immediato post Concilio, affida a tutti i catechisti il compito di sviluppare una pastorale di santità: «Con la catechesi, la Chiesa si rivolge a chi è già sul cammino della fede e gli presenta la parola di Dio in adeguata pienezza, "con tutta longanimità e dottrina", perché, mentre si apre alla grazia divina, maturi in lui la sapienza di Cristo. Educare al pensiero di Cristo, a vedere la storia come Lui, a giudicare la vita come Lui, a scegliere e ad amare come Lui, a sperare come insegna Lui, a vivere in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo. In una parola, nutrire e guidare la mentalità di fede: questa è la missione fondamentale di chi fa catechesi a nome della Chiesa. In modo vario, ma sempre organico, tale missione riguarda unitariamente tutta la vita del cristiano: la conoscenza sempre più profonda e personale della sua fede; la sua appartenenza a Cristo nella Chiesa; la sua apertura agli altri; il suo comportamento nella vita» (38).

Lasciarsi modellare dallo Spirito Santo, per diventare conformi a Cristo, ed iniziare a camminare sulla strada della santità; si tratta, per dirla alla maniera paolina, di "spogliarsi dell'uomo vecchio" e di "rivestirsi di Cristo". Questa è la santità della Chiesa e del cristiano.

Lo spogliarsi e il vestirsi è un atto di fede che può essere compiuto solo con la forza dello Spirito. In effetti, tutto questo processo di rinnovamento esistenziale non è frutto esclusivo dello sforzo umano, ma di Dio che con lo Spirito Santo anima dall'interno l'uomo, lo trasforma e lo rende conforme al Figlio. La santità è opera della Trinità dentro la storia della Chiesa e dell'umanità. Alla Chiesa e ai singoli cristiani viene chiesto di non porre ostacoli a Dio e di lasciarsi trasformare dallo Spirito Santo, conformandosi alla sua volontà. Alla Chiesa è richiesto di educare i cristiani a consegnarsi a Dio, alla sua provvidenza, alla sua misericordia, perché è Dio che santifica, che trasforma con il suo amore.

La catechesi, per la sua parte, accompagna i singoli e l'intera comunità a prendere consapevolezza di questo processo trasfigurante che Dio opera gratuitamente e con grande attenzione ai tempi di crescita di tutti. In questa prospettiva, la santità è conformarsi a Cristo, assumere la stessa "forma" di Cristo, che trova nella croce il suo paradigma di riferimento: una dimensione verticale che tende al trascendente, facendoci contemplare il volto del Padre, ed una dimensione orizzontale che abbraccia l'intera umanità. Le due dimensioni della vita cristiana non possono essere scisse senza decurtare l'identità cristiana. La santità per il cristiano è sequela alla maniera di Cristo.



## 2. La gioia cristiana

L'identità cristiana viene declinata da papa Francesco alla luce di una categoria che può trovare il suo fondamento nella narrazione che viene fatta nella prima lettera di Giovanni: la gioia, che nasce dall'aver fatto esperienza diretta, comunitaria e personale, del kerygma: «Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena» (1Gv 1, 1-4).

### 2.1. La gioia del kerygma

Il tema della gioia che si gusta nel puntare sull'essenziale, sul kerygma contemplato, toccato, veduto, udito, vissuto, condiviso, viene così definito da papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* (EG): «È il fuoco dello Spirito che si dona sotto forma di lingue e ci fa credere in Gesù Cristo, che con la sua morte e resurrezione ci rivela e ci comunica l'infinita misericordia del Padre» (164).

Questa descrizione del kerygma è originale, perché lo colloca esplicitamente dentro la totalità del mistero della Trinità, richiamando alla memoria la professione di fede ecclesiale, come messaggio semplice ed unitario, maturato dentro il grembo vivo della Chiesa, che non può mai essere ridotto ad una formula astratta di verità.

Il kerygma, per papa Francesco, è l'esperienza viva che un cristiano può fare di Dio uno e trino, dentro la Chiesa; è l'esperienza viva a cui Gesù di Nazareth ha iniziato e introdotto i dodici e la totalità della Chiesa nascente, sostenendoli con la forza dello Spirito; l'esperienza viva che nel tempo lo stesso Spirito permette di fare a tutti coloro che accolgono Gesù come Cristo, l'inviato del Padre.

Una esperienza permanentemente viva che riempie di gioia la vita quotidiana e che nella GE viene così descritta: «Ci occorre uno spirito di santità che impregni tanto la solitudine quanto il servizio, tanto l'intimità quanto l'impegno evangelizzatore, così che ogni istante sia espressione di amore donato sotto lo sguardo del Signore. In questo modo, tutti i momenti saranno scalini nella nostra via di santificazione» (31).

### 2.2. La gioia della santità

La gioia cristiana di cui parla Francesco nelle sue esortazioni apostoliche ha il sapore della santità, percorre la via della fedeltà, esprime la scelta per-

sonale di vivere fino in fondo la fedeltà al Vangelo, e, consapevole dell'umana fragilità, pone la sua sicurezza in Colui che tutto può. La gioia cristiana non teme di essere rubata da qualcuno, perché solo chi la possiede, decidendo di vivere contro di essa, se ne può privare; trova la sua dimora nel cuore dell'uomo, ma la sua origine non è nell'uomo.

La gioia cristiana permette di vivere su un'altra dimensione, quella di Dio, aprendo inoltre altre prospettive che sono contagiose ed invitano alla sequela. Tutto ciò che è cattivo umore, chiusura, rigidità, malinconia, tristezza, lamentela va nella direzione opposta alla realizzazione piena della vita, non aiuta l'uomo ad essere uomo ed è in contrapposizione con la gioia del Vangelo.

Francesco vuole affermare «l'attualità perenne della santità cristiana, presentandone il contenuto, così come è narrato dalla Scrittura, in modo da poterla proporre a tutti come meta desiderabile del proprio cammino umano, come una chiamata che Dio rivolge a ciascuno»<sup>1</sup>.

Secondo la spiritualità ignaziana, non distogliere lo sguardo da Dio è il fondamento di ogni rinnovamento personale ed ecclesiale; in continuità con la logica di Francesco di Assisi, nel contesto storico della Chiesa di oggi, "ricostruire" con la santità di vita è "ἀρχή", principio, origine di ogni riforma ecclesiale<sup>2</sup>.

Non si tratta di gioire solo per la propria vita abitata dallo Spirito di Dio, ma anche per la vita degli altri, di tutti i popoli e di tutte le culture, che è arricchita da Dio; questa gioia ci affratella, fa da amalgama per l'accoglienza, il dialogo, la ricerca comune. Scrive in proposito papa Francesco: «Mi riferisco piuttosto a quella gioia che si vive in comunione, che si condivide e si partecipa, perché "si è più beati nel dare che nel ricevere" (At 20, 35) e "Dio ama chi dona con gioia" (2 Cor 9, 7). L'amore fraterno moltiplica la nostra capacità di gioia, poiché ci rende capaci di gioire del bene degli altri: "Rallegratevi con quelli che sono nella gioia" (Rm 12, 15). "Ci ralleghiamo quando noi siamo deboli e voi siete forti" (2Cor 13, 9). Invece, se "ci concentriamo soprattutto sulle nostre necessità, ci condanniamo a vivere con poca gioia"(AL 110)» (GE 128).

Una gioia che manifesta la presenza santificante di Dio dentro la vita della comunità e dei singoli cristiani, che cresce col vivere nella comunione ecclesiale e che diventa, altresì, agape verso tutti ed in modo preminente verso i più poveri. La gioia cristiana è amore.

### 3. La santità rende straordinaria la vita quotidiana

L'esortazione GE, per esplicito volere del suo autore, non è un trattato sulla santità, ma un invito a porre davanti a sé questa via che conduce a pienezza

<sup>1</sup> A. DE DONATIS, *Perché parlare di santità?*, in *L'Osservatore Romano* del 9/10.4.2018, p. 4.

<sup>2</sup> Cf A. SPADARO, «Gaudete et exsultate» *Radici, struttura e significato della Esortazione apostolica di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 169 (2018) II, 107-123; A. NUGNES, *Ripartire dalla santità. Un invito alla lettura di Gaudete et exsultate*, in «Rassegna di Teologia» 59 (2018) 357-371.

la vita. Non siamo, quindi, di fronte ad uno studio che si propone di informare sui contenuti, quanto piuttosto di fronte ad una esortazione apostolica che invita a sposare la causa per vivere in fedeltà alla propria vocazione cristiana. La santità è indicata come modo concreto per vivere “l’ordinario” cristiano in modo straordinario, cioè nella gioia e nell’amore. La gioia e l’amore, come frutti dello Spirito, rendono saporita questa vita in tutte le sue espressioni, anche nelle sue realtà non facili e a volte dolorose.

### *3.1. Il quotidiano, luogo di realizzazione della santità*

Francesco, citando il cardinale vietnamita Francesco Saverio Nguyễn Van Thuân, che ha passato molti anni della sua vita in carcere, scrive: «“vivo il momento presente, colmandolo di amore”; e il modo con il quale si concretizzava questo era: “afferro le occasioni che si presentano ogni giorno, per compiere azioni ordinarie in un modo straordinario”» (GE 17).

L’ordinario, la vita semplice e quotidiana, anche quando è dolorosa, è vista come spazio che Dio offre per rendere visibile lo straordinario, cioè lo stesso amore di Dio, concreto e storico, che va incontro all’uomo per dare un senso a tutto quello che, senza di lui, non ha senso. Il quotidiano è il banco di prova per dare senso e autenticità alla fede.

Il quotidiano, nella sua immediatezza e a volta semplicità, è l’unico tempo che abbiamo per realizzare la nostra vita, costruire le nostre relazioni affettive, amicali, lavorative, dare il nostro apporto per il bene comune; «per il cristiano è l’ambito della fede, la scuola della sobrietà, l’esercizio della pazienza, lo smascheramento salutare delle parole grosse e degli ideali fittizi, l’occasione silenziosa per il vero amore e per l’autentica fedeltà, il misurarsi sulla realtà che è il seme della vera sapienza»<sup>3</sup>.

Nel caso del cardinale vietnamita, il quotidiano è il carcere come luogo teologico dove vivere l’amore di Dio e rendere testimonianza della bellezza della vita. Per noi, il nostro lavoro, la nostra casa, il nostro ambiente concreto dentro cui scorrono le ore del nostro tempo.

### *3.2. Il quotidiano, luogo di realizzazione di una santità multiforme*

Nel corso dell’esortazione si incrociano diverse figure di santi appartenenti alle diverse spiritualità che, nel tempo, lo Spirito ha fatto nascere: dai Padri e Dottori della Chiesa – Agostino, Tommaso d’Aquino, Bonaventura, Basilio Magno, Giovanni Crisostomo – alla tradizione monastica, con Bernardo di Chiaravalle, Giovanni della Croce, Teresa d’Avila, Edith Stein e Teresa di Lisieux; dai francescani, ai gesuiti; dai fondatori dei Servi di Maria a Filippo Neri fondatore della congregazione dell’Oratorio; ed infine volgendo lo sguardo ai

<sup>3</sup> K. RAHNER, *Cose di ogni giorno*, Brescia, Queriniana 1964, p. 8.

nostri giorni: Teresa di Calcutta, Charles de Foucauld, Faustina Kowalska, i monaci di Tibhirine, e tanti altri, fino ad arrivare a padre Brochero canonizzato nel 2016, al teologo Hans Urs von Balthasar e al cardinale Carlo Maria Martini.

Una lunga e articolata geografia spirituale, che abbraccia l'intera storia della Chiesa, per mostrare la santità come un poliedro dalle molte sfaccettature, ricca di storia ma sempre attuale. La via della santità non omologa e non è riciclabile, è sempre una via originale ed inedita, anche quando traccia un sentiero che è percorso da molti altri.

Santità è una parola antica, che trova la sua radice, per noi cristiani ma anche per gli Ebrei, nel desiderio di Dio stesso: «Siate santi perché io il Signore sono santo» (Lev 11, 44). Scrive Francesco: «Egli ci vuole santi e non si aspetta che ci accontentiamo di un'esistenza mediocre, annacquata, inconsistente (Gen 17,1)» (GE 1).

Per la catechesi si apre uno spazio immenso di accompagnamento per dare senso e valore a tutto quello che nella vita si presenta. Si può parlare di santità per affrontare il male di vivere, il non senso dell'esistenza. Si può trattare della santità in opposizione a superficialità, mediocrità, ad un cristianesimo annacquato, perché potrebbe succedere di cedere alle tentazioni di adulterare la nostra fede per desiderio di approvazione, per non entrare in dispute che ci pongono in minoranza, per moda o per accondiscendere alle esigenze dei nostri contemporanei (cf GE 161).

### *3.3. Santità come accoglienza e risposta all'iniziativa di Dio nella ferialità della vita*

Santità come forma e stile di una vita all'insegna della fedeltà; come direzione da dare alla totalità della propria vita. Tutto questo però senza credere che la santità sia frutto di una sapienza umana o ubbidienza a tutte le regole. Francesco mette in allarme contro quella sapienza che chiude in se stessi, che ci fa diventare il centro del mondo e a quella ubbidienza legalista che fa insuperbire, giudicando gli altri inferiori a se stessi.

La santità dà accesso ad un'altra sapienza, frutto di una relazione che è iniziata da Dio e che da noi con umiltà viene riconosciuta come fondante per se stessa. Accogliere questa fondante relazione ci permette di riconoscere gli altri come interlocutori necessari per continuare a vivere in quella relazione con Dio. Dio è il tre volte santo e dona la possibilità di vivere della stessa vita divina.

La santità, per il papa, è l'esperienza cristiana in quanto tale, in ogni sua espressione e forma. I cristiani, sin dai primi tempi, sono chiamati e si reputano "i santi", senza per questo millantare né davanti agli uomini né al cospetto di Dio una propria rettitudine morale, anzi riconoscendosi pubblicamente e con insistenza deboli e peccatori.

L'icona riferita dal Vangelo di Luca, del fariseo e del pubblicano che si recano al tempio per pregare, e che escono dal tempio il primo con un ulteriore peccato di superbia ed il secondo con il dono del perdono, è lo specchio in cui specchiarsi (cf Lc 18, 9-14).

Per Luca, il fariseo formale e legalista, che rivendica la sua giustizia davanti a Dio è l'opposto del santo; mentre il pubblicano, che prova vergogna per la sua vita infedele e che si mortifica per gli errori commessi chiedendo perdono e proponendosi di non farlo più, è colui che si incammina decisamente verso la santità, perché da Dio giustificato; non si è autogiustificato, ma si è lasciato giustificare da Dio.

Il papa, rifacendosi al Nuovo Testamento, ci ricorda sommessamente che i veri santi non sono persone che rivendicano la perfezione, ma uomini e donne che hanno fatto esperienza del perdono di Dio e, in forza di questo perdono, sono stati resi capaci di misericordia, di ascolto, di assumersi la responsabilità verso chi è debole e bisognoso.

Una santità "feriale", "della porta accanto", "della classe media", che si realizza attraverso gesti quotidiani che fanno gustare il dolce sapore del Vangelo. I cristiani hanno la consapevolezza di essere, più che santi da se stessi, "santi per vocazione", come scrive san Paolo. E «siccome Colui che vi ha chiamati è santo - spiega Pietro nella sua prima lettera - voi pure dovete essere santi in tutta la vostra condotta, come sta scritto: siate santi, perché Io sono santo» (1Pt 1,15).

La citazione veterotestamentaria recata da Pietro, ci rimanda difatti allo *Shemà Israel*, la professione di fede dell'antico Israele, che annuncia il primato di Jhwh Adonai nella vita del credente e che declina le forme di un monoteismo "totalitario", in quanto investe e impegna il credente in ogni dimensione della sua esistenza e in ogni momento della sua vita: egli dovrà avere rapporto un d'amore solo con l'unico Dio, sempre e dovunque: quando sarà sveglio e quando dormirà, quando camminerà per strada e quando siederà a casa propria, quando tratterà i suoi commerci e quando starà con i suoi familiari, in ogni sua attività pubblica e anche in privato, legandosi un filo al dito e dipingendo lo stipite esterno della sua abitazione come promemoria di questo precetto, per essere sempre nella condizione di ricordarselo e di farselo ricordare dagli altri.

Il popolo di Israele lo sa per esperienza e i profeti più volte lo hanno ribadito: se si ha a che fare con il Dio di Abramo, allora questi dev'essere il Tutto della vita di chi crede e tutta la vita del credente dev'essere ricondotta a Dio. Mettere Dio e gli idoli sullo stesso piano per Jhwh Adonai è insopportabile. Lui è geloso!

### 3.4. Santità vs idolatria

In un cammino catechetico non è fuori luogo chiedersi: che cos'è un idolo? Possiamo rispondere: qualcosa o qualcuno che, pur essendo relativo viene assolutizzato. L'idolatria è porre la propria speranza di ricevere, da qualcosa o da qualcuno, ciò che solo Dio ti può dare. Il campo dell'idolatria è vastissimo.

Possiamo essere idolatri in tantissimi modi. Si può essere idolatri di una persona, di una idea, di un sentimento, di tante cose che vanno dal potere al denaro al piacere. Siamo capaci di arrivare al punto da idolatrare perfino noi stessi. Ognuno di noi sa, per esperienza, quante cose assurgono al ruolo di idolo dentro la propria vita.

Per vincere l'idolatria può essere opportuno rileggere la storia della salvezza, rileggere l'attraversamento del deserto compiuto da Israele, ripercorrere l'itinerario di Cristo, riprendere l'itinerario della Chiesa; e, perché no, rileggere l'itinerario personale e ricomprendere come Dio ci ha fatto volare su ali d'aquila.

Elia sul monte Carmelo, dove avviene la teofania di Dio che rivela la sua esclusiva unicità (in contrapposizione alla cultura politeista dei popoli vicini, introdottasi nel popolo di Israele ad opera di Acab e della moglie Gezabele), dice al popolo: «“Fino a quando salterete da una parte all'altra? Se il Signore è Dio, seguitelo! Se invece lo è Baal, seguite lui!”» (1Re 18, 21). La santità del popolo si deve esprimere nel decidere di non saltellare da Dio agli idoli e dagli idoli a Dio<sup>4</sup>.

I temi che vengono affrontati nella sfida sul monte Carmelo sono quelli della unicità di Dio e della sequela del popolo di Israele; cioè, i temi della identità di Dio e della santità del popolo; i testimoni di questa sfida sono i membri del popolo stesso che, disorientati dalle scelte del re e della sua corte, non sanno più decidersi da che parte stare.

L'infedeltà di colui che ha la responsabilità di governare sul popolo ha delle ripercussioni sulla fede d'Israele; il popolo sente il bisogno di avere nel suo re, anche dal punto di vista della fede e dei valori, un riferimento sicuro, una scelta chiara. La doppia morale di coloro che governano, oltre ad esprimere la loro infedeltà, crea confusione e disorientamento dentro la vita del popolo.

### 3.5. Una santità che va testimoniata

Per noi cristiani, con le diverse vocazioni che ci caratterizzano, questa è una provocazione: tutti ci guardano, anche coloro che si considerano lontani e senza fede e si attendono dalla Chiesa e dai singoli cristiani coerenza e fedeltà. Anche coloro che affermano di non far parte delle nostre comunità, cercano in noi adulti nella fede un punto di riferimento sicuro, pretendono e hanno diritto di trovare una maggiore coerenza e fedeltà.

Lo sappiamo, perché purtroppo è sotto gli occhi di tutti: il nostro peccato, la nostra mediocrità, i nostri scandali hanno una risonanza maggiore e indignano tutti, credenti e non credenti. Molto disorientamento esistenziale, tra tutte le generazioni, è anche causa di una nostra fedeltà non sempre limpida e facilmente identificabile.

Lo stile con cui trascorriamo le nostre giornate, il nostro linguaggio corrente, le nostre relazioni, i nostri discorsi informali, l'uso che facciamo delle nostre risorse economiche, il modo come trattiamo i nostri dipendenti o colleghi, tutto questo ed altro ancora ha una incidenza non solo sulla qualità della nostra vita di fede, ma anche sulla vita di tutti coloro che interagiscono, direttamente o indirettamente, con noi; la trasmissione della fede, l'evangelizza-

<sup>4</sup> Cf G. ALCAMO, *Il profeta Elia. La voce scomoda di Dio*, Milano, Paoline 2013, pp. 55-69.

zione passa anche attraverso questi canali; di tutto questo non possiamo far finta di non essere responsabili. A questa responsabilità la santità ci richiama. Assumere questa responsabilità significa, altresì, manifestare la santità di Dio presente dentro la vita e la storia degli uomini, testimoniare in prima persona che Dio si fa carico dell'intera umanità.

Il tema della santità chiama in causa l'identità di Jhwh Adonai, l'identità della Chiesa e l'identità di noi singoli cristiani. Parlare di santità significa cercare di delineare il volto che abbiamo davanti a Dio e davanti agli uomini. In fondo, possiamo dire che la santità mostra il volto di Dio all'uomo di oggi attraverso il nostro volto.

Il Vaticano II ha recuperato questa antica consapevolezza, insegnando nel n. 40 della *Lumen gentium* (LG) che tutti i cristiani, di ogni condizione e stato, per il fatto stesso che sono battezzati, sono chiamati a essere santi. Una santità legata al dono del Battesimo. Ma già nel numero 11 della stessa costituzione dogmatica, parlando del sacerdozio comune esercitato nei sacramenti, i padri conciliari affermavano: «tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a una santità, la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste».

La santità, in quest'ottica, è tutta l'esperienza cristiana e quindi ad essa non si sottrae niente di ciò che dell'umano l'esperienza cristiana assume e redime. La santità è la vocazione di tutti, che poi deve realizzarsi nelle diverse vocazioni a cui ciascuno è chiamato, «ognuno per la sua via», dice la LG. Santità come pienezza di vita, ma anche come missione da accogliere e portare a compimento. In questa missione, lo Spirito Santo riproduce i lineamenti del volto di Cristo oggi.

Santità come disponibilità ad accogliere la missione che viene affidata al cristiano, in un momento determinato della storia, per mostrare un aspetto del Vangelo. Ogni cristiano è chiamato a rendere visibile, da una prospettiva particolare, il tutto del Vangelo; è come una feritoia, posta dentro il mondo, che permette di osservare il tutto, la pienezza della vita.

Questa visione della santità prende le distanze da tutto ciò che è disumano, che limita la vita dell'uomo, che la ferisce o impoverisce, che la corrompe o la rende opaca; mentre valorizza ed esalta tutto ciò che umanizza l'uomo, che lo rende vero, buono, giusto. Questa santità che è dono di Dio, si incarna nella storia e si esplicita nella concreta vita di ogni uomo che accoglie questo dono.

#### 4. La santità del popolo di Dio

La santità che il cristiano è chiamato a vivere in modo personale, è un dono che Dio fa al suo popolo: «Lo Spirito Santo riversa santità dappertutto nel santo popolo fedele di Dio, perché "Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità". (LG 9) Il Signore, nella storia della salvezza, ha salvato un popolo. Non esiste piena identità senza appartenenza a un popolo. Perciò nessuno si salva da solo, come

individuo isolato, ma Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che si stabiliscono nella comunità umana: Dio ha voluto entrare in una dinamica popolare, nella dinamica di un popolo» (GE 6).

#### 4.1. *La dimensione comunitaria della santità*

L'appartenenza al popolo santo di Dio, per accogliere la santità come dono di Dio, è un vincolo di cui non possiamo fare a meno; non è qualcosa di marginale bensì costitutivo. Il cammino di santità non può essere pensato in termini individualistici o in conflitto con gli altri. È un cammino di popolo, dentro cui si trovano le singole persone. L'habitat della santità a cui Gesù Cristo ci ha dato accesso è la vita del popolo.

Ma chi è questo popolo che, a volte con molta enfasi, chiamiamo santo? Non possiamo pensarlo in astratto o sul piano virtuale, ma in relazione alla vita concreta che stiamo vivendo. Il popolo di Dio è la mia famiglia, sono i miei vicini, i miei colleghi, gli amici del calcetto, quelli del muretto o del circolo, coloro con cui condivido la mia vita quotidiana. Il popolo di Dio, santo per vocazione, sono tutti coloro che mi circondano e che consapevolmente o inconsapevolmente mi mostrano il volto di Cristo risorto. Non si sta parlando di una santità al ribasso, ma di una santità che si abbassa, che diventa concreta ed accessibile a tutti, che contagia, che seduce, che provoca ed invita all'imitazione. Una santità fatta di buone azioni, di buon umore, di rispetto, di attenzione, di ripresa del dialogo, di attesa amorosa, di vita concreta, di crescita faticosa. Papa Francesco riflette non su una santità da immaginetta, ma di vita virile e storica, quella che è accessibile a tutti.

Non si diventa santi da soli: il marito e la moglie sono chiamati a diventare santi insieme e ad introdurre i propri figli dentro la loro vita santa; il presbitero è chiamato a diventare santo dentro la comunità che è chiamato a presiedere e non nonostante la comunità, e la stessa cosa vale per i religiosi; il vescovo è chiamato a diventare santo dentro il presbitero che gli è stato affidato e non senza i suoi presbiteri. Siamo il corpo di Cristo, come Chiesa, perché tutti insieme siamo chiamati a vivere della stessa santità di Cristo. Dentro questa Chiesa, ortodossia ed ortoprassi non sono due cose separabili, si co-implicano e si esplicitano reciprocamente.

Il primo segno della vera santità è sentire il bisogno di non poter fare a meno degli altri; l'individualismo e la pretesa di autosufficienza non possono essere percorribili alla luce del Vangelo; abbiamo bisogno gli uni degli altri, di sentire che la nostra vita è inserita in quella del popolo di Dio, dentro cui lo Spirito aleggia.

#### 4.2. *Santità e "inculturazione"*

La santità per essere autentica deve inculturarsi attraverso un processo dialogico con il popolo che vive in un determinato territorio, facendo sue tutte



le realtà positive di quel popolo e cogliendo in esse la presenza preveniente dello Spirito che precede sempre l'azione della Chiesa.

Per la Chiesa, questo processo di inculturazione della vita di fede non può essere una semplice azione di adattamento culturale, quanto una riscoperta gioiosa che lo Spirito, ancora oggi, non solo accompagna la comunità credente, ma la precede e prepara il terreno per l'annuncio fruttuoso del Vangelo. Papa Francesco, nell'EE, ampliando quanto nella viene detto nella *Gaudium et spes*, arriva ad affermare che «la grazia suppone la cultura, e il dono di Dio si incarna nella cultura di chi lo riceve» (EG 115).

I pastori, i teologi, i catechisti, gli educatori, i genitori, tutti coloro che hanno ricevuto la vocazione di accompagnare, a diverso titolo, il popolo nella comprensione della propria fede, possono assolvere questa vocazione perché essi stessi membri del popolo di Dio. Soggetto della fede della Chiesa è il popolo di Dio nella sua totalità.

#### 4.3. Santità e missionarietà

Papa Francesco nell'EG ribadisce che non si può essere cristiani senza essere missionari e questo non perché si sono fatti corsi di specializzazioni, ma perché si è fatta esperienza dell'amore di Cristo: «Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni» (EG 120).

Santità e missione sono due aspetti inscindibili di una vita fedele al Vangelo. Il Vicario di Roma nel presentare questa esortazione esplicita: «Come si comprende, la spiritualità cristiana è essenzialmente comunitaria, ecclesiale, profondamente diversa e lontana da una visione elitaria o di eroismo individuale della santità. La sorgente da cui scaturisce la santità è il Signore Gesù, la meta a cui tende è la storia umana, la trasformazione della storia nel regno di Dio»<sup>5</sup>.

Dobbiamo concludere dicendo che il *sensus fidei* dei singoli credenti deve essere vissuto dentro il *sensus fidei* della Chiesa; è la fede della Chiesa che noi riceviamo nell'atto del Battesimo ed è la fede della Chiesa che noi ogni domenica professiamo, anche se ciascuno la vive con l'originalità della propria vita. L'unica fede che lega tutti i cristiani, assume volti ed espressioni diversi, perché ciascuno la esprime con la propria personalità, carattere, intelligenza, ma anche con la propria fragilità.

La santità – va allora ribadito – è un cammino personale in comunione con tutti gli altri. Dentro il cammino di tutto il popolo, ognuno vive lo stesso dono in modo originale e personale; la santità non è un cammino omologante: «Il Concilio Vaticano II lo ha messo in risalto con forza: “Muniti di salutari

<sup>5</sup> A. DE DONATIS, *Perché parlare di santità?*, p. 5.

mezzi di una tale abbondanza e di una tale grandezza, tutti i fedeli di ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a una santità la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste” (LG 11). “Ognuno per la sua via”, dice il Concilio. Dunque, non è il caso di scoraggiarsi quando si contemplan modelli di santità che appaiono irraggiungibili. Ci sono testimonianze che sono utili per stimolarci e motivarci, ma non perché cerchiamo di copiarle, in quanto ciò potrebbe perfino allontanarci dalla via unica e specifica che il Signore ha in serbo per noi. Quello che conta è che ciascun credente discerna la propria strada e faccia emergere il meglio di sé, quanto di così personale Dio ha posto in lui (cf 1Cor 12, 7) e non che si esaurisca cercando di imitare qualcosa che non è stato pensato per lui» (GE 10-11).

## 5. Le tentazioni antiche ma sempre presenti

### 5.1. Gnosticismo e pelagianesimo

Nel capitolo secondo papa Francesco mette in guardia contro due mali antichi, ma sempre in agguato nella vita della Chiesa: lo gnosticismo e il pelagianesimo. Al di là della terminologia usata, che chiama in causa realtà molto complesse ed articolate, Francesco indica due falsificazioni della vita cristiana: «In questo quadro, desidero richiamare l’attenzione su due falsificazioni della santità che potrebbero farci sbagliare strada: lo gnosticismo e il pelagianesimo. Sono due eresie sorte nei primi secoli cristiani, ma che continuano ad avere un’allarmante attualità. Anche oggi i cuori di molti cristiani, forse senza esserne consapevoli, si lasciano sedurre da queste proposte ingannevoli. In esse si esprime un immanentismo antropocentrico travestito da verità cattolica» (GE 35).

Se si perde di vista che la santità è innanzitutto la presenza di Dio dentro la vita del suo popolo e dentro la vita dei singoli cristiani è facile scader dentro questa duplice logica fuorviante. La santità non può essere pensata come frutto dello sforzo umano, non è una montagna da scalare in solitudine, non è il prodotto di piani e progetti pastorali. Niente di tutto questo! La santità è relazione d’amore con Dio e con tutti coloro con cui condivido la vita.

### 5.2. Santità come dono e proposta all’uomo peccatore

La santità noi la viviamo sempre nella linea e nella logica del dono che riceviamo, “nonostante” la nostra vita non sia uno splendore. La fede ci dice che la Chiesa è il luogo ordinario, ma non esclusivo, dove agisce lo Spirito di Dio. Anche in riferimento alla Chiesa, la dimensione della santità e del peccato coesistono; essa è santa e peccatrice. L’aggettivo “santo” non è riferito alle persone che fanno parte della Chiesa, ma si riferisce alla presenza di Cristo e dello Spirito, al dono divino, al dono della santità in mezzo alla non santità umana.

La santità della Chiesa sta in quel potere di santificazione che Dio esercita in essa malgrado la peccaminosità umana. Attraverso la Chiesa la santità di Dio si rende visibile e operante tra gli uomini. È santità che brilla tra il peccato degli uomini e questo solo per grazia gratuita, non per conquista umana. Il divino, nella Chiesa, è sempre presente nello stile del “nonostante”, perché lo sconcertante intreccio tra la fedeltà di Dio e l’infedeltà dell’uomo caratterizza la struttura della Chiesa stessa.

La santità della Chiesa è espressione dell’amore di Dio che non si lascia vincere dall’incapacità dell’uomo. Dio continua, nonostante tutto, ad essere buono con l’uomo, non cessa di accoglierlo proprio in quanto peccatore, si rivolge verso di lui, lo santifica e lo ama. La santità della Chiesa si realizza nella situazione paradossale, nella quale il divino si rende accessibile attraverso mani indegne.

Sin dai tempi del Gesù storico, la sua santità si mescola con il peccato degli uomini. Riecheggiando il Vangelo possiamo dire che grano e zizzania crescono insieme; il fuoco dal cielo non viene invocato quando Gesù e i suoi sono allontanati dalla Samaria; Gesù non scenderà dalla croce per punire i suoi crocifissori; Gesù si fa peccato, si mescola con i peccatori, prende su di sé il peccato di tutti, mostrando cosa sia la santità.

Nella santità della Chiesa, ben poco santa rispetto all’aspettativa umana di assoluta purezza, non si svela forse la vera santità di Dio che è amore? Un amore che non si allontana dalle situazioni concrete, ma si sporca della sporcizia umana. Tenendo presente questo, la santità della Chiesa può mai essere qualcosa di diverso dal portare gli uni i pesi degli altri?

La santità della Chiesa comincia con il sopportare le difficoltà degli altri e si sviluppa nel sorreggere gli altri; qualora, però venga meno il sopportare, cessa anche il sorreggere, e l’esistenza priva del sostegno precipita nel vuoto.

I cristiani vivono di ciò che la Chiesa è; se si vuole saper cosa è la Chiesa bisogna accostare coloro che vivono di Chiesa. La Chiesa, infatti non è per lo più dove si organizza, si riforma, si dirige, bensì è presente in coloro che credono con semplicità, ricevendo in essa il dono della fede che diviene per loro fonte di vita. Se ci guardiamo attorno, ci rendiamo subito conto che insieme alla “zizzania”, nel mondo c’è veramente tanto “grano”, tante persone buone che con amore e pazienza portano avanti le loro responsabilità, si sacrificano fino al martirio per alleviare il dolore degli altri. Sono i “santi della porta accanto”.

Solo chi ha sperimentato come la Chiesa dà coraggio alle persone offrendo loro una patria e una speranza, una patria che è speranza, vale a dire una via che conduce alla vita eterna, solo costui sa cosa sia la Chiesa, perché vi vive e vi incontra il Signore della vita. La Chiesa è caratterizzata dal dono di Dio che la santifica e dalla lotta di colui che non è santo ma vi tende con tutte le sue forze.

### 5.3. I «nemici della santità»

Lo gnosticismo e il pelagianesimo rinnegano tutto questo; due ostacoli che papa Francesco definisce «nemici della santità». Aldilà dei termini e della

loro collocazione storica, il pontefice mette in allarme contro una fede senza Dio, fatta di ragionamenti e di idee umane, per ribadire che la essa e la santità non sono frutto dell'intelligenza dell'uomo: «Lo gnosticismo suppone “una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti”» (GE 36).

Mentre lo gnostico assolutizza le proprie idee e vuole ridurre la fede ad una serie di ragionamenti fondati su una fredda e dura logica, i pelagiani o i semipelagiani assolutizzano lo sforzo umano e considerano la santità come frutto dell'impegno dell'uomo, trascurando che tutto dipende dalla misericordia di Dio. Ci si dimentica o si relativizza che Cristo ci ha raggiunti mentre eravamo ancora peccatori e che nonostante la sua grazia restiamo permanentemente peccatori; la santità non consiste nel non fare peccati, cosa impossibile all'uomo segnato dal peccato originale, ma nell'accogliere il perdono di Dio e nel permettere a Dio di realizzare la sua volontà in noi, nonostante il nostro peccato: «Lo gnosticismo ha dato luogo ad un'altra vecchia eresia, anch'essa oggi presente. Col passare del tempo, molti iniziarono a riconoscere che non è la conoscenza a renderci migliori o santi, ma la vita che conduciamo. Il problema è che questo degenerò sottilmente, in maniera tale che il medesimo errore degli gnostici semplicemente si trasformò, ma non venne superato. Infatti, il potere che gli gnostici attribuivano all'intelligenza, alcuni cominciarono ad attribuirlo alla volontà umana, allo sforzo personale. Così sorsero i pelagiani e i semipelagiani. Non era più l'intelligenza ad occupare il posto del mistero e della grazia, ma la volontà. Si dimenticava che tutto “dipende [non] dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che ha misericordia” (Rm 9,16) e che Egli “ci ha amati per primo” (1Gv 4, 19)» (GE 47-48).

Per vivere una vita santa, il cristiano non si fa forte né della propria intelligenza né della propria capacità eroica, ma si abbandona, si affida, confida, lascia fare quello che Dio stesso vuole operare in lui e con lui: «Solo a partire dal dono di Dio, liberamente accolto e umilmente ricevuto, possiamo cooperare con i nostri sforzi per lasciarci trasformare sempre di più. La prima cosa è appartenere a Dio. Si tratta di offrirci a Lui che ci anticipa, di offrirgli le nostre capacità, il nostro impegno, la nostra lotta contro il male e la nostra creatività, affinché il suo dono gratuito cresca e si sviluppi in noi: “Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio” (Rm 12,1). Del resto, la Chiesa ha sempre insegnato che solo la carità rende possibile la crescita nella vita di grazia, perché “se non avessi la carità, non sarei nulla” (1Cor 13, 2)» (GE 56).

La santità come disponibilità, senza calcolo e senza ricerca di convenienze, a mettersi nelle mani di Dio; d'altra parte, pensiamoci bene: quali mani sono più sicure di quelle di Dio, a cui affidare tutta la nostra vita? Dio, per il cristiano, è la dimora più sicura in cui abitare, fonte di serenità e di speranza. Questa è la santità, ma anche la nostra missione e la nostra testimonianza!

## 6. Le Beatitudini come sentieri che portano verso la santità

Tutto questo non per deresponsabilizzarci, ma per collocarci in un giusto rapporto con Dio, dentro la storia della nostra vita. Una storia, la nostra, che inizia con un atto di amore di Dio e che permanentemente è guidata dall'amore di Dio che la ricostruisce, la risana, la qualifica, la rende significativa. Che cosa saremmo noi senza Dio? Niente e nessuno!

Il nostro operare nella logica della santità è risposta e manifestazione di questo amore che precede e fonda ogni cosa. Dentro la nostra vita, preghiera e azione si intrecciano nelle beatitudini evangeliche e nello scegliere come stile di vita gli elementi della santità: sopportazione, pazienza, mansuetudine, gioia, senso dell'umorismo, audacia, fervore, preghiera<sup>6</sup>.

«Ci possono essere molte teorie su cosa sia la santità, abbondanti spiegazioni e distinzioni. Tale riflessione potrebbe essere utile, ma nulla è più illuminante che ritornare alle parole di Gesù e raccogliere il suo modo di trasmettere la verità. Gesù ha spiegato con tutta semplicità che cos'è essere santi, e lo ha fatto quando ci ha lasciato le Beatitudini (cf Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23)» (GE 63).

Papa Francesco individua nelle beatitudini, rilette a partire dal capitolo 5 di Matteo, «la grande regola di comportamento», la carta di identità del cristiano che lo pone dentro l'umanità come un segno di contraddizione, come una pietra di inciampo; le beatitudini indicano uno stile di vita alternativo alla logica del mondo: «Le Beatitudini in nessun modo sono qualcosa di leggero o di superficiale; al contrario, possiamo viverle solamente se lo Spirito Santo ci pervade con tutta la sua potenza e ci libera dalla debolezza dell'egoismo, della pigrizia, dell'orgoglio» (GE 65).

Papa Francesco si accosta alla pagina evangelica, senza argomentare in modo difficile e complesso, tralasciando tutte le implicanze esegetiche, applicandola ed esemplificandola dentro le possibili situazioni umane: «Sono poche parole, semplici, ma pratiche e valide per tutti, perché il cristianesimo è fatto soprattutto per essere praticato, e se è anche oggetto di riflessione, ciò ha valore solo quando ci aiuta a vivere il Vangelo nella vita quotidiana. Raccomando vivamente di rileggere spesso questi grandi testi biblici, di ricordarli, di pregare con essi e tentare di incarnarli. Ci faranno bene, ci renderanno genuinamente felici» (GE 109).

La santità, alla luce delle beatitudini, ha una doppia dimensione che è inscindibile: contemplare il volto del Signore e contemplare il volto dell'uomo che vive accanto a noi, e, in lui poter contemplare il volto dell'intera umanità. Il verbo contemplare assume nel discorso di Francesco una duplice valenza: orante ed operativa; preghiera personale e comunitaria, che mette in relazione con Dio, e servizio concreto e storico, che mette in relazione con Dio tramite il fratello.

Nella santità l'uomo trova la via della piena realizzazione personale, ma anche il vero itinerario per evangelizzare il mondo di oggi.

<sup>6</sup> Cfr. MARCELLO FIGUEROA, *La portata ecumenica della «Gaudete et exsultate»*, in «L'Osservatore Romano» del 12 aprile 2018, 1.

## 7. Per concludere

Papa Francesco ribadisce che la santità è a portata di mano per tutti, ma non è una scelta banale, nessuno la può vivere da solo, non nasce da una vita tiepida, accomodata, né da una vita ideale ed inesistente, ma da una vita che conosce cadute e rialzate. Per poterci rialzare, tutte le volte che cadiamo abbiamo «le potenti armi che il Signore ci dà: la fede che si esprime nella preghiera, la meditazione della Parola di Dio, la celebrazione della Messa, l'adorazione eucaristica, la Riconciliazione sacramentale, le opere di carità, la vita comunitaria, l'impegno missionario» (GE 162).

La santità è desiderio di vita piena mai totalmente appagato, sempre aperto e proteso verso l'orizzonte. Il desiderio di santità per l'uomo non può mai essere possesso, ma sempre attesa, orientamento, prospettiva, tensione, ricerca, discernimento.

La santità è una realtà complessa, difficile da definire e circoscrivere. Se guardiamo alla santità dalla parte di Dio, è vicinanza e accoglienza della sua stessa vita; se la guardiamo dalla parte dell'uomo, la santità è conversione, discernimento, ascolto, servizio, condivisione; se la guardiamo dalla parte della Chiesa, la santità è comunione sacramentale, è liturgia, lode, ringraziamento, ma anche profezia e martirio; se la guardiamo dalla parte del mondo, la santità è stoltezza che rende felici coloro che la vivono.

Prospettive diverse che permettono di cogliere la globalità della vita santa della Chiesa e del cristiano, dentro un mondo che cammina verso il Signore che, come narra l'Apocalisse, a grandi passi gli viene incontro: «Colui che attesta queste cose dice: "Sì, vengo presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù. La grazia del Signore Gesù sia con tutti» (Ap 22, 20-21).

## INDICE DELL'ANNATA 2019

### n. 1

- 1 Formazione per la catechesi (*Le riflessioni*)  
*La Redazione*
- 2 Il concetto pedagogico di formazione: un punto di vista pedagogico  
*Pierpaolo Triani*
- 14 Esigenze e qualità di una comunità iniziatica e formativa  
*Giuseppe Alcamo*
- 32 Attuali snodi della formazione in catechesi  
*Salvatore Soreca*
- 37 Per approfondire (*Bibliografia*)
- 41 Al servizio della formazione (*Le esperienze*)  
*La Redazione*
- 42 La formazione degli accompagnatori dei catecumeni adulti a Torino  
*Andrea Fontana*
- 60 Una formazione che trasforma.  
L'esperienza nazionale dei formatori dei catechisti a Siusi  
*Rinaldo Paganelli*
- 77 L'itinerario Biennale di Formazione pugliese. Una storia istruttiva  
*Sandro Ramirez*
- 92 Incontri (*Attualità*)  
"Il catechista, testimone del Mistero".  
Il Congresso internazionale di catechesi.  
Roma, 20-23 settembre 2018  
*Cesare Bissoli*

### n. 2

1. Religiosità popolare e catechesi (*Le riflessioni*)  
*La Redazione*
- 2 La religione popolare: ciò che persiste e ciò che muta  
*Enzo Pace*

- 17 Fede popolare e trasmissione della fede  
*Carmelo Torcivia*
- 33 La pietà popolare come risorsa per l'iniziazione cristiana dei bambini  
*Francesco Zaccaria*
- 44 Per approfondire (*Bibliografia*)
- 52 Santi, pietà popolare e catechesi (*Le esperienze*)  
*La Redazione*
- 53 La catechesi si fa cammino nel cammino di Santiago  
*Miguel López Varela*
- 70 La carità di Cristo e la religiosità popolare.  
L'esperienza del Santuario dei Santi Medici di Bitonto  
*Vincenzo Savino*
- 83 La festa di Sant'Agata a Catania  
*Gaetano Zito*

### 3/4

- 1 *Catechesi si rinnova*  
*La Redazione*
- 3 Spiritualità e catechesi (*Le riflessioni*)  
*La Redazione*
- 5 Un risveglio dentro le anime. Moltiplicazione delle forme di spiritualità  
*Luigi Berzano*
- 22 Vivere «con spirito». Catechetica, spiritualità e autotrascendenza  
*José Luis Moral*
- 37 Ir(c) e «spiritualità»: dal sospetto all'inclusione  
*Flavio Pajer*
- 54 Per approfondire (*Bibliografia*)
- 59 Per una valorizzazione della spiritualità (*Le esperienze*)  
*La Redazione*
- 61 I gruppi «Darsi pace».  
Liberazione interiore per la trasformazione del mondo  
*Marco Guzzi*



## La Redazione

- 75 Il negozio *Chicercatrova*  
*Ezio Risatti*
- 81 Una spiritualità per l'armonia interiore ed ecclesiale  
*Salvatore Iaccarino*
- 95 Temi catechistici in primo piano (*Attualità*)  
*La Redazione*
- 97 Catechesi trascurata o provocata a ripensarsi?  
Un approccio al Sinodo in prospettiva catechetica  
*Salvatore Currò*
- 118 La vita cristiana come cammino di santità  
Rilettura catechetica di *Gaudete ed exsultate*  
*Giuseppe Alcamo*
- 134 Indice dell'annata 2019