



Faculté de théologie (TECO)

Le sfide dell'accompagnamento degli adulti nella fede

Lo statuto teologico della catechesi degli adulti
da una rilettura di Marie-Dominique Chenu

Thèse réalisée par
Giovanni Casarotto

Promoteur
Henri Derroitte

Lecteurs
Louis-Léon Christians
Arnaud Join-Lambert

Année académique 2015-2016
Doctorat en théologie

« Gesù si avvicinò ai suoi discepoli e disse loro: “A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” ».

(Mt,28, 18-20)

*Camminare con Te Gesù sulle strade
e non avere una pietra dove mettere il capo,
e non avere una casa dove trovare rifugio,
dove i passi lasciano solo orme d'amore.*

*Aprire con Te Gesù finestre negli occhi e nei volti
perché il cuore ricolmo s'incendi per l'unico Amore
senza paure del tempo,
senza paure del dopo.*

*Camminare con Te Gesù nella bella povertà.
Che io la cerchi con sollecitudine
Che io l'abbracci con amore,
che io la prenda con gioia
per farne la compagnia della mia vita.
(don Roberto Reghellin)*

Ala mia famiglia e alla Chiesa di Vicenza
che mi hanno generato alla vita e alla fede,
a don Roberto, guida nei primi passi del ministero presbiterale,
a chi mi è compagno nel cammino.

SOMMARIO

INTRODUZIONE GENERALE.....	13
----------------------------	----

PRIMA PARTE

L'ACCOMPAGNAMENTO DEGLI ADULTI NELLA FEDE: CONTESTO, IDENTITÀ, SFIDE E QUESTIONI APERTE	19
--	----

CAPITOLO I

LA RELIGIOSITÀ IN ITALIA: LA FINE DI UN MONDO.....	21
--	----

CAPITOLO II

L'IMPEGNO ECCLESIALE NELLA REALTÀ ATTUALE.....	41
--	----

CAPITOLO III

LA CATECHESI DEGLI ADULTI PER LA MATURAZIONE NELLA FEDE	89
--	----

SECONDA PARTE

MARIE-DOMINIQUE CHENU: LA TEOLOGIA A SERVIZIO DELL'INCARNAZIONE DELLA PAROLA DI DIO NELLA STORIA	129
--	-----

CAPITOLO IV

M.-D. CHENU: POSIZIONE DI UN TEOLOGO E DELLA SUA TEOLOGIA	135
--	-----

CAPITOLO V

IL CONTRIBUTO DI CHENU ALLA TEOLOGIA PRATICA	167
--	-----

CAPITOLO VI

L'ANNUNCIO DELLA PAROLA E LA PRAXIS: UN PERCORSO ATTRAVERSO I TESTI DI CHENU	213
---	-----

TERZA PARTE

LA PAROLA S'INCARNA OGGI: DALLA RIFLESSIONE DI
CHENU ALLA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA233

CAPITOLO VII

INDICAZIONI TEOLOGICHE PER LA PRASSI PASTORALE E PER
LA CATECHESI.....239

CAPITOLO VIII

MARIE-DOMINIQUE CHENU NEL CONTESTO ITALIANO:
SUGGERIMENTI PER LA CATECHESI DEGLI GLI ADULTI.....249

CONCLUSIONE GENERALE.....275

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AeC	<i>Annuncio e catechesi</i>
CD	<i>Christus Dominus</i>
CEI	Conferenza Episcopale Italiana
COINCAT	Consiglio Internazionale per la Catechesi, <i>La catechesi degli adulti nella comunità cristiana. Alcune linee e orientamenti</i> (1990)
CT	<i>Catechesi Tradendae</i>
CVMC	<i>Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia</i>
DB	<i>Il rinnovamento della catechesi</i>
Dce	<i>Deus caritas est</i>
DCG	<i>Direttorio Catechistico Generale</i> (1971)
DGC	<i>Direttorio Generale per la Catechesi</i> (1997)
DO-C	<i>Documentation Hollandaise du Concile</i>
ECEI	Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
ETC	<i>Evangelizzazione e testimonianza della carità</i>
EnchVat	Enchiridion Vaticanum
EVBV	<i>Educare alla vita buona del Vangelo</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
IC	Iniziazione cristiana
ICI	<i>Informations Catholiques Internationales</i>
IDO-C	<i>Information documentation sur l'Église conciliaire</i>
IG	<i>Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia</i> (2014)
LG	<i>Lumen gentium</i>
LR	<i>Riconsegna del documento «Il rinnovamento della catechesi»</i> (1988)
LV	<i>Lumen Vitae</i>
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
OIFC	<i>Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti</i> (1991)
ParMiss	<i>Parole et Mission</i>
RCI	<i>La Rivista del Clero Italiano</i>
RdC	<i>Il rinnovamento della catechesi</i>
RICA	<i>Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti</i>

RSPT	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>
RSV	<i>«Rigenerati per una speranza viva» (1 Pt 1,3): testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo. Nota pastorale dopo Verona</i>
SC	<i>Sacrosantum Concilium</i>
ScC	<i>La Scuola Cattolica</i>
TC	<i>Témoignage chrétien</i>
VMP	<i>Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia</i>
Viel	<i>La Vie Intellectuelle</i>
VS	<i>La vie spirituelle</i>

INTRODUZIONE GENERALE

« Cristiani non si nasce, si diventa »¹. Fin dai primi passi della Chiesa e in particolare con l'istituto del catecumenato, è chiaro come l'adesione di fede e la vita cristiana abbraccino l'intera esistenza e crescano in una scelta libera, esigente, concreta e responsabile. Con il consolidarsi dell'era di cristianità, l'annuncio, la trasmissione della fede e la vita cristiana sono diventate parte integrante dell'esperienza comune, attraverso il processo della socializzazione religiosa. Anche nell'epoca del cristianesimo sociale diffuso, che ha permeato ogni dimensione dell'esistenza, non sono mancati santi, movimenti di rinnovamento ed esperienze di autenticità evangelica, che hanno espresso la vivacità della vita cristiana. Oggi la scelta di fede non è più scontata, automatica o garantita dal contesto socio-culturale; torna ad essere prioritaria e indispensabile la scelta personale e libera, per avviare e per approfondire la maturazione nella fede attraverso la comunità cristiana.

Il concilio Vaticano II, consapevole che ci troviamo ad un passaggio epocale decisivo, inevitabile e vitale per la fede cristiana, ha fatto dell'evangelizzazione il tema e il campo di lavoro centrale per il rinnovamento della Chiesa, sia al suo interno che verso l'esterno. S'impone l'urgenza di investire energie e risorse nella catechesi degli adulti, per formare credenti e comunità maturi nella fede e all'altezza delle sfide e delle provocazioni del mondo in cui vivono. La stessa catechesi è stata ricompresa e collocata all'interno della missione evangelizzatrice della Chiesa nel servizio della Parola.

L'ipotesi che guida questo percorso di ricerca sostiene come la realizzazione della catechesi degli adulti non sia l'effetto di adattamenti o dell'applicazione di metodologie innovative, ma richieda un approfondimento solido della fede, della teologia, della pastorale e della loro interazione.

L'osservazione del contesto socio-ecclesiale italiano degli ultimi cinquant'anni e l'avvicinamento di un teologo di lunga e sofferta esperienza, a servizio della Parola nella Chiesa, hanno pian piano contribuito a rafforzare la determinazione ad

¹ TERTULLIANO, *Apologetico*, 18, 4, in Claudio MORESCHINI e Pietro PADOLAK (ed.) *Tertulliano. Opere apologetiche*, Roma, Città Nuova, 2006, p. 157-337 (qui p. 241).

approfondire quest'ipotesi. Già dalle prime pagine della ricerca è possibile rilevare e prendere coscienza della distanza tra le affermazioni che riconoscono l'importanza della catechesi degli adulti per tutta la catechesi e per la vita pastorale e la sua effettiva attuazione. La difficile realizzazione della catechesi degli adulti mette in evidenza alcune questioni teologiche. Tra le possibili piste di approfondimento ci si soffermerà sul rapporto tra dottrina e pastorale e sul ruolo della prassi in teologia. L'apporto di Chenu potrà contribuire alla comprensione dell'identità teologica della pratica ecclesiale orientata alla maturazione del credente nella fede.

La ricerca che segue si colloca nell'ambito della teologia pastorale-pratica fondamentale. Essa non prende avvio da un'inchiesta qualitativa o quantitativa sul campo, ma approfondisce tematiche centrali dell'azione pastorale per far poi ritorno alla realtà da cui è partita. L'approfondimento ha come limiti l'arco temporale che va dal concilio Vaticano II ad oggi e s'interessa della riflessione catechetica, pastorale e teologica nel contesto francofono e italiano per la vicinanza e per la sinergia che legano queste due aree di ricerca. L'attenzione si concentrerà sulla catechesi degli adulti, tenendo viva la consapevolezza che essa non è isolata né dall'insieme del processo di evangelizzazione e dalla catechesi, né dalle diverse forme di vita cristiana, né dall'immagine e dalla realizzazione concreta della Chiesa. La catechesi degli adulti è il luogo in cui interagiscono diverse componenti ed esigenze teologiche, antropologiche e culturali, che indicano la complessità e le grandi possibilità della maturazione del credente adulto nella fede. Essa costituisce un *unicum* nella prassi pastorale e per questo deve essere ascoltata nelle esigenze che presenta e nelle provocazioni che offre al cammino di rinnovamento della Chiesa. Perché sia effettivamente luogo d'incontro e di relazione con Dio e con altri credenti, la catechesi degli adulti richiede una riflessione e una realizzazione che non possono essere lasciate all'improvvisazione.

Il percorso qui offerto si compone di tre parti, all'inizio delle quali vengono specificate in dettaglio la struttura, le indicazioni bibliografiche e la metodologia utilizzate.

Nel primo momento l'attenzione si rivolge al contesto italiano che dal Concilio vive un tempo di cambiamento a livello sociale, culturale ed ecclesiale. La sociologia della religione e la riflessione pastorale indicheranno la portata dell'evoluzione in

corso e la scelta dell'evangelizzazione che ne deriva. Ci si interessa in modo specifico alle indicazioni e alle scelte legate alla catechesi degli adulti: con questo focus verranno ripercorse le vicende, i convegni ecclesiali e i documenti della Chiesa in Italia. L'apporto degli autori permette di precisare la catechesi degli adulti come processo di maturazione e di accompagnamento nella fede. Pur dando voce maggiormente all'approccio psico-pedagogico, si darà spazio anche alla comprensione kerygmatica dell'atto catechistico. L'ascolto della realtà porta alla luce le sfide teologiche fondamentali per la maturazione degli adulti nella fede: il rapporto tra dottrina e pastorale e la comprensione della prassi in teologia.

La seconda parte del testo è dedicata a far luce sulla vita e sul pensiero di Marie-Dominique Chenu, scelto come interlocutore. Dopo un inquadramento complessivo della sua vita e del contesto teologico in cui ha operato, ci si concentrerà sul suo apporto al dibattito conciliare sul rapporto tra dottrina e pastorale e sulla visione della prassi. Con Chenu è possibile entrare nel clima del rinnovamento della teologia e dei lavori del Vaticano II. Lo studio dell'apporto del teologo domenicano non si presenta come un approfondimento monografico, ma ha lo scopo e l'ambizione di offrire una rilettura pastorale dell'autore inquadrandolo nell'insieme del suo pensiero e del suo percorso esistenziale. Per quanto riguarda la bibliografia, è stato possibile riferirsi agli scritti di Chenu nella loro pubblicazione originale, anche nei casi in cui i singoli testi sono stati raccolti in due volumi curati dall'autore stesso². L'assunzione e la rilettura del principio dell'incarnazione continua della Parola per la teologia pastorale-pratica ci permetterà di precisare il contributo di Chenu per la visione della teologia, della Chiesa e della prassi. L'approfondimento teologico illustrerà il carattere teologico e teologale di ogni prassi ecclesiale. Tra queste oggi assume particolare rilievo l'azione che ha come scopo specifico la maturazione degli adulti nella fede.

La terza parte vuole tornare al contesto italiano della catechesi degli adulti tenendo conto dell'approfondimento offerto dall'incontro con Chenu. Dal suo pensiero e dal suo approccio alla realtà è possibile offrire tre indicazioni in chiave pastorale: l'accoglienza della Parola di Dio, la missione e l'incontro con

² Cf. Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu. I: La foi dans l'intelligence ; II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei, 10-11), Paris, Cerf, 1964.

Cristo. Dall'approfondimento teologico propongo, come frutto di una rilettura personale, tre vie di rinnovamento per l'identità della maturazione nella fede degli adulti. La catechesi degli adulti è invitata a pensarsi come teologale oltre che teologica; capace d'iniziativa nell'avviare e nel condurre il dialogo con le scienze e le diverse componenti della vita adulta e infine protagonista nel suscitare un dinamismo all'interno della teologia stessa.

Nel corso delle tre parti della ricerca emergeranno l'opportunità e la pertinenza di far interagire un autore come Chenu con il contesto italiano attuale e su questioni che all'epoca non erano messe a tema. Progressivamente si rafforza la consapevolezza di quanto l'apporto del teologo domenicano abbia avviato un confronto e resti un punto di riferimento per la teologia e per l'agire ecclesiale.

Il cammino proposto può essere espresso con l'immagine dello zoom dell'obiettivo di un apparecchio fotografico. Dall'insieme della realtà socio-ecclesiale italiana ci si concentra su alcune questioni teologiche connesse alla catechesi degli adulti. Il confronto con Chenu fornisce un bagaglio solido e un punto di vista autorevole per guardare alla prassi pastorale e all'agire catechistico. I suggerimenti critici e le proposte per la catechesi degli adulti permetteranno di allargare nuovamente lo sguardo sul panorama pastorale e teologico italiano.

Segnalo alcune indicazioni utili per la lettura del testo. Una delle espressioni più ricorrente è senza dubbio *catechesi degli adulti*. Questa formula linguistica porta con sé una varietà di soggetti, di situazioni concrete, di modi di pensare e di vivere la Chiesa e la prassi pastorale che non possono essere omologati. È bene ricordarlo fin dall'inizio per non incorrere nel pericolo di un riferimento asettico e uniformante. I testi di Chenu sono stati scritti nell'arco temporale compreso tra gli anni '20 e '80 del secolo scorso. Per questo motivo nella seconda parte vengono chiariti alcuni termini per comprenderne in modo corretto il significato attribuito dall'autore. Nell'ultima parte del testo si preferisce utilizzare l'espressione *teologia pastorale-pratica*, a motivo delle diverse qualificazioni che segnano la riflessione francofona e italiana. Il chiarimento del significato della prassi, non solo legata all'agire ecclesiale o agli operatori pastorali, offerto e avviato da Chenu, potrebbe contribuire a precisare, anche nella riflessione italiana, la terminologia legata alla teologia pastorale. In appendice al testo vengono riportati due contributi

significativi per la comprensione delle posizioni e delle questioni che hanno animato il dibattito conciliare sul rapporto tra dottrina e pastorale³. Nella bibliografia finale vengono riportati i documenti ecclesiali e le opere di Chenu seguendo l'ordine cronologico della produzione. In ordine alfabetico sono indicati gli studi, gli articoli, i siti e i materiali multimediali consultati e citati nel corso della ricerca.

Fin dall'inizio è bene precisare cosa significhi collocarsi nell'orizzonte della teologia pastorale-pratica fondamentale: non si vogliono offrire soluzioni o indicazioni immediatamente applicabili ai diversi contesti. Si è consapevoli della necessità di assumere la realtà, di offrire un approfondimento teologico e di dover tornare a confrontarsi con i diversi contesti e con le prassi in atto. Il dialogo tra il momento riflessivo fondamentale e la prassi ecclesiale porterà beneficio all'impegno nella missione evangelizzatrice della Chiesa nel mondo contemporaneo per la maturazione dei credenti adulti nella fede.

³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *De Ecclesia in mundo huius temporis. Proemio*, documento VIII/47 del Fondo Caprile-Tucci/Gaudium et spes, Archivio della Civiltà Cattolica, Roma; cf. Giuseppe SIRI e Carlo CAVIGLIONE, *Il Concilio Vaticano II non è una fucina di miracoli. Nostra intervista col card. Siri*, in *Orizzonti*, 14, 42 (1962), p. 7-8.

PRIMA PARTE

L'ACCOMPAGNAMENTO DEGLI ADULTI NELLA FEDE: CONTESTO, IDENTITÀ, SFIDE E QUESTIONI APERTE

INTRODUZIONE

All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva¹.

La vita cristiana, a partire dall'incontro fondamentale con Cristo, non può dirsi realizzata o compiuta pienamente ad un determinato momento dell'esistenza. Lungo tutte le vicende e le situazioni dell'esistenza, la vita cristiana va accompagnata, perché ogni persona e comunità possano crescere e maturare nella fede.

Quest'esigenza di accompagnamento, che è tanto la necessità di ogni credente quanto un dovere ecclesiale, per realizzarsi deve considerare una molteplicità di dinamiche e di situazioni: l'esperienza di vita, il contesto, i cambiamenti e gli imprevisti, le esigenze esistenziali, il cammino comunitario e personale di fede.

In questa prima parte della ricerca si vogliono mettere in luce le sfide che coinvolgono l'accompagnamento della fede degli adulti in riferimento ad una realtà concreta, all'agire ecclesiale e alla riflessione pastorale, teologica e catechetica. Il percorso si articola in tre passaggi principali.

Nel primo capitolo viene preso in considerazione il contesto italiano in un tempo di rapidi cambiamenti in cui si assiste al venir meno del clima di cristianità che finora ne ha caratterizzato la vita socio-culturale e religiosa. Dopo aver evidenziato i fenomeni in corso, la presentazione delle linee principali di riflessione e di proposta della comunità ecclesiale permetterà di indicare quali strade si stiano percorrendo. Ciò sarà possibile analizzando i Piani e gli Orientamenti pastorali della Conferenza Episcopale e le scelte legate alla catechesi degli adulti. Il passaggio successivo darà spazio alla riflessione più ampia che fa da sfondo all'impegno della pastorale italiana. L'interesse alla catechesi e all'accompagnamento nella fede degli adulti s'inserisce all'interno della pratica catechistica e dell'impegno

¹ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est. Lettera enciclica*. 25 dicembre 2005, in *EnchVat*, 23/1538-1605 (qui § 1).

intellettuale di autori che oltrepassano i confini nazionali. Il terzo passo permetterà di approfondire e di precisare il significato dei termini comunemente usati, quali catechesi degli adulti e accompagnamento nella fede, e indicherà le possibilità e le sfide teologiche connesse alla prassi ecclesiale.

Il contesto che verrà preso in considerazione, come già è stato annunciato, è la realtà italiana nell'arco temporale che dal concilio Vaticano II giunge ai nostri giorni, sia in riferimento alla presentazione del mutamento in corso, che per le scelte in ambito ecclesiale. Per quanto riguarda l'approfondimento catechetico si farà particolarmente riferimento alla riflessione italiana e francofona attraverso autori, contributi e riviste specializzate. La prospettiva a partire dalla quale accostare i diversi temi annunciati è, nello specifico, la realtà dell'adulto. Questa prima parte si propone come *status questionis*, come analisi e base da cui avviare la riflessione successiva senza alcuna volontà di esaustività o di originalità. Il percorso proposto ha lo scopo di far emergere gli interrogativi e le questioni soggiacenti, sia ai fenomeni sia alle strategie pastorali in atto. Le ricerche di carattere sociologico, le scelte ecclesiali e le varie proposte catechetiche non avranno qui una dettagliata presentazione; verranno specificati i loro elementi fondamentali che possono contribuire ad arricchire i temi in questione.

Fin dall'inizio è possibile evidenziare come la complessità sia una caratteristica ineludibile della nostra epoca e dell'adulto. L'accompagnamento nella fede è il luogo in cui s'intrecciano ed entrano in dialogo vari temi, soggetti ed istanze attuali. La vita adulta fa incontrare di fatto le esigenze dell'annuncio del Vangelo, della Tradizione della Chiesa e quelle dell'esistenza umana comune e contestualizzata. La significatività della catechesi degli adulti risiede proprio nella complessità di relazioni e di interazioni che porta con sé. Ho scelto di svolgere in modo agile il percorso che segue, per fornire un quadro di riferimento, pur con la consapevolezza dei limiti di una ricostruzione che non ha lo scopo d'essere innovativa. In particolare troveranno spazio i riferimenti alle scienze umane, alle esigenze e all'identità dell'adulto; le caratteristiche proprie delle scienze teologiche; la specificità dell'agire ecclesiale; la lettura del contesto assieme alla proposta, all'esperienza e alla dimensione comunitaria della fede.

CAPITOLO I

LA RELIGIOSITÀ IN ITALIA: LA FINE DI UN MONDO

Il quadro d'insieme per leggere l'evoluzione socio-culturale e religiosa in Italia viene ricostruito a partire da alcune indagini recenti analizzate dalla sociologia della religione. Ogni persona, credente o non-credente, fa parte di un contesto vitale segnato dalla religiosità individuale e dall'incidenza pubblica del fatto religioso.

Le varie ricerche utilizzate forniscono alcuni parametri essenziali e si cercherà di far emergere i tratti salienti dei fenomeni facendo riferimento a espressioni e ad immagini proposte da diversi autori, che in modo sintetico permettono di descrivere la realtà.

1. IL CAMBIAMENTO SOCIO-CULTURALE

Come tutto il mondo occidentale, anche la realtà italiana è coinvolta nel cambiamento che la secolarizzazione, la modernità e la post-modernità hanno avviato a livello sociale e culturale. In un contesto caratterizzato da un grado avanzato di modernizzazione e di globalizzazione, la secolarizzazione si esprime nella differenziazione funzionale della società. Si formano dei sottosistemi che garantiscono alcune funzioni sociali specifiche, come ad esempio la politica, la religione, l'economia, la scienza e la famiglia. La specializzazione e la complessità generano l'individualismo, il localismo, l'incomunicabilità e l'impossibilità di collaborazione sia tra i singoli che tra le organizzazioni, anche all'interno dello stesso sottosistema funzionale¹.

All'interno della vita sociale nessun sistema funzionale può più pretendere di ricoprire un ruolo primaziale o di semplificazione, attorno al quale convergono tutti gli altri. Il fenomeno che coinvolge l'economia, la politica, le istituzioni civili e sociali, tocca particolarmente il sistema religioso che, rispetto al passato,

¹ Cf. Luca DIOTALLEVI, «Cattolicesimo in via di settarizzazione?». *Una ipotesi vecchia per problemi nuovi*, in *Concilium*, 39 (2003), p. 513-531 (qui p. 518-520); cf. Luca DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino, 2001, p. 127-132 e 170-172.

perde la capacità di garantire una visione unitaria e un significato globale e condiviso della realtà. La secolarizzazione viene solitamente associata all'emancipazione da un sistema religioso con conseguenze rilevanti sull'intera società. Le chiese cristiane sono state coinvolte direttamente e pesantemente dagli effetti della secolarizzazione; in modo particolare le chiese cattolica e protestante per il ruolo indiscusso che hanno esercitato per secoli in Europa.

La modernità avanzata, con la differenziazione che la contraddistingue, provoca una deriva culturale che svuota e rende irrilevanti i tradizionali sistemi di pensiero e di significato. Con lo sgretolarsi dei valori capaci di reggere la coesione sociale, ciascun individuo crea un proprio orientamento morale personale e gli stessi orizzonti di senso e di significato comuni si riducono². La società italiana è pienamente segnata dal processo di secolarizzazione ma, come si vedrà, gli effetti e i modi in cui questo si presenta assumono caratteri propri rispetto ad altri contesti europei.

La secolarizzazione è stata studiata e interpretata dalla sociologia, considerando diverse prospettive e ipotizzando il destino della religiosità nelle società del futuro. Fin dall'inizio della modernità si prevedeva per la religione un ridimensionamento della rilevanza pubblica e una drastica flessione in termini di pratica, di adesione e di influenza sulle credenze e sull'elaborazione dell'identità personale. Tale pronostico non si è realizzato completamente, mentre si rileva che l'estromissione della dimensione religiosa dal processo della costruzione del sé,

non aiuta lo sviluppo di quell'etica dell'autenticità che inaugura un'epoca di rispetto per gli altri e una società più libera. [...] Non è praticabile, in altre parole, un umanesimo esclusivo che neghi una relazione trascendente, neanche in un'epoca di secolarizzazione del tempo storico³.

Se per le previsioni dell'*old paradigm* la secolarizzazione avrebbe dovuto comportare per la religione la perdita d'incidenza nella vita pubblica e di guida del consenso sociale, l'approccio del *new paradigm* ha invece ipotizzato la sua sopravvivenza in base

² Cf. Franco GARELLI, *La chiesa in Italia* (Farsi un'idea, 135), Bologna, il Mulino, 2007, p. 67-69.

³ Charles TAYLOR e Carmelo DOTOLLO, *Una religione «disincarnata». Il cristianesimo oltre la modernità* (Il cortile dei gentili, 7), Padova, EMP, 2012, p. 65-67.

alla capacità del fenomeno religioso di modernizzarsi e di individualizzarsi⁴. Più che la scomparsa definitiva della religione, è possibile notare come la secolarizzazione abbia provocato lo sviluppo di una religiosità personale, l'emergere di nuovi bisogni e una presenza pubblica delle istituzioni religiose del tutto nuova e impreveduta. Il rapporto tra secolarizzazione e futuro della religione è un tema in evoluzione e continua ad interessare il dibattito dei sociologi della religione. Oltre ogni previsione, la secolarizzazione fa venir meno i riferimenti profondi con le forme ereditate della religione a livello pubblico e privato. Le nuove forme di credenza si compongono di elementi talmente diversificati da non essere più riconducibili ai sistemi tradizionali, capaci fino ad oggi di fornire una visione globale del mondo, della realtà e dell'uomo. Il cambiamento epocale a cui assistiamo è il passaggio dalla religione intesa come trasmissione di una memoria che caratterizza la vita sociale ad una religione considerata come ricerca personale del senso dell'esistenza⁵.

Con la fine della religiosità ereditata, la soggettività diventa il criterio di discernimento e di scelta che configura le « traiettorie d'identificazione »⁶. L'esperienza religiosa è legittimata e garantita non da un'autorità riconosciuta, ma dall'intimità spirituale del soggetto che precede l'istituzione e che orienta la ricerca di senso⁷. L'atteggiamento con cui l'individuo contemporaneo vive la religione è segnato dalla mobilità che permea ogni altro aspetto dell'esistenza. La stessa religione appare oggi in movimento tra il polo soggettivo e il polo istituzionale⁸.

L'accesso al "religioso" non è tanto un fattore di socializzazione, capace di plasmare i comportamenti collettivi, quanto piuttosto accadimento di individualizzazione, circoscritto al privato. Nondimeno l'individualizzazione della religione non cancella il momento oggettivo del patrimonio e della tradizione religiosa. I due poli mantengono un loro spessore ed entrano in reciproca dialettica. Si fa avanti una

⁴ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 16-18.

⁵ Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti* (Essais), Paris, Flammarion, 1999, p. 23-28.

⁶ D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement*, p. 69-70.

⁷ Cf. Alessandro CASTEGNARO, Giovanni DAL PIAZ e Enzo BIEMMI (ed.), *Fuori dal recinto* (Saggi), Milano, Ancora, 2013, p. 85-86.

⁸ Cf. Bruno SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa* (Lectio, 9), Milano, Glossa, 2010, p. 235-237.

“religione diffusa” che eccede i confini della “religione confessionale”, ma che non è senza legami con essa⁹.

La soggettività è dominante anche in esperienze comunitarie che rimangono presenti come l'appartenenza a un'istituzione, la pratica religiosa o l'adesione ad un gruppo.

Allo stato attuale dell'evoluzione sociale e culturale non è più solo la secolarizzazione in quanto tale a poter spiegare i fenomeni di disgregazione, di frammentarietà e di individualizzazione, ma tutto ciò si colloca all'interno di un insieme complesso di dinamiche e di tensioni.

Che la secolarizzazione come ideologia sia tramontata non significa che i suoi effetti non si vedano, quanto piuttosto che la situazione si è complessificata. È infatti possibile parlare di postsecolarismo solo ammettendo che la condizione postsecolare tiene insieme tutte le conseguenze, anche radicali, della secolarizzazione e la nuova disponibilità al religioso indotta proprio dall'effetto terra bruciata causato dalla secolarizzazione¹⁰.

Privata della rilevanza egemone sulla scena pubblica, che ricopriva nel passato e nell'impossibilità di orientare il vissuto e i criteri di giudizio personali, la religione diventa una delle realtà di riferimento tra molte altre, a cui attingere servizi, riferimenti momentanei, indicazioni valoriali e culturali che si compongono in modo elastico e autonomo. Il pluralismo e la differenziazione, caratteri specifici della modernità e conseguenze della secolarizzazione, possono spiegare il fenomeno sia dal versante interno che esterno. La globalizzazione e la mobilità configurano il mondo come un villaggio globale in relazione con rapidi scambi sociali, culturali e religiosi. Il fenomeno migratorio rende possibile la convivenza e il confronto tra culture, credenze, idee e religioni. A livello interno la frammentazione delle proposte, la diffusione di credenze individuali e l'indebolimento delle istituzioni e delle esperienze religiose tradizionali accelerano il processo di secolarizzazione che appare sempre più irreversibile, necessario e ambiguo¹¹.

⁹ B. SEVESO, *La pratica della fede*, p. 236-237.

¹⁰ Ugo SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi* (Il cortile dei gentili, 10), Padova, EMP, 2012, p. 11.

¹¹ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 178-179.

2. LA RAPIDA EVOLUZIONE DELLA RELIGIOSITÀ

2.1. FINE DELLA CRISTIANITÀ

La secolarizzazione e la modernità hanno messo in questione l'equilibrio europeo in cui per secoli il cristianesimo aveva guidato e influito su molti settori della società e della cultura occidentale. Termina, così, la situazione definita di cristianità come « forma che il cristianesimo assume quando [...] chiesa e società tendono a unirsi reciprocamente in un tutto coerente e integrato, pur nella distinzione di finalità e mezzi specifici »¹².

Per ragioni storiche e sociali, la secolarizzazione in Italia ha assunto tratti non previsti dalle diverse teorie sociologiche. Gli effetti della secolarizzazione in Italia, rispetto ad altri contesti, si distinguono sia in termini quantitativi, sia per una presenza organizzativa e istituzionale capillare e differenziata¹³, non, però, per gli elementi costitutivi del fenomeno e delle sue conseguenze¹⁴. I dati complessivi, o anche solo il riferimento alla percezione generale, portano a considerare la società italiana ancora come globalmente cattolica o almeno con una religiosità marcata dalla presenza della religione cattolica e della Chiesa. Le ricerche specializzate individuano gli indicatori (la frequenza alla Messa domenicale, la celebrazione dei matrimoni religiosi, le caratteristiche del personale ecclesiastico)¹⁵ e le dimensioni (comportamentale, spirituale, identitaria, istituzionale)¹⁶ capaci di esprimere il rapporto con la religione, l'incidenza della secolarizzazione e la fine della cristianità in Italia. Una lettura attenta, capace di porre in relazione la flessione degli indicatori sociologici e l'immagine di una religiosità diffusa in Italia, permette di far emergere alcuni rilievi. Ciò che sta venendo meno è una forma di 'religione di Chiesa' che ha svolto un ruolo di monopolio nella realtà italiana. Essa si presenta come forma convinta e compatta che incide nel vissuto personale e sociale e

¹² Giuseppe ALBERIGO, *La cristianità forma necessaria del cristianesimo?*, in *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), p. 29-32 (qui p. 30).

¹³ Cf. F. GARELLI, *La chiesa in Italia*, p. 73-75.

¹⁴ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 72-73.

¹⁵ Cf. Marco MARZANO, *The 'sectarian' Church. Catholicism in Italy since John Paul II*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 302-314 (qui p. 302-307).

¹⁶ Cf. Gianfranco BRUNELLI e Paolo SEGATTI (ed.), *L'Italia religiosa. Da cattolica a genericamente cristiana*, in *Il Regno-Attualità*, 55 (2010), p. 337-351 (qui p. 337-348).

che è capace di orientare le scelte personali e pubbliche. A questa visione di Chiesa corrisponde l'immagine dello 'schema del cerchio' che colloca l'insieme delle persone attorno al centro costituito dalla Chiesa nella sua forma e visibilità istituzionale. Questo modello interpretativo ha permesso di rintracciare diverse posizioni rispetto al centro: i vicini, i lontani, gli increduli, gli indifferenti¹⁷.

Oggi assistiamo invece all'esistenza di un pluralismo di religioni di chiesa¹⁸. Esso consiste nella differenziazione dell'offerta ecclesiale all'interno dell'orizzonte cattolico. Se esternamente non si vedono flessioni significative del riferimento religioso cristiano-cattolico espresso dai cittadini italiani, tuttavia non appare univoco e condiviso il significato assunto da questa identificazione generale. La religione di chiesa era garantita dalla maturità multidimensionale delle diverse componenti della religiosità individuale (identificazione, partecipazione, conoscenza, esperienza e credenza), mentre la logica di un consumo personalizzato della religione non prevede il raggiungimento di un equilibrio tra tutti gli elementi in gioco. Ne deriva un'offerta religiosa differenziata, capace di rispondere a diverse richieste di personalizzazione che soddisfano in modo isolato solo alcune delle componenti della religiosità: ora l'identificazione, ora la partecipazione, l'esperienza o altro. Il pluralismo intracattolico, dunque, non segna la fine dell'istituzione, anzi ne mantiene il riferimento generale e la capacità inclusiva come quadro complessivo, pur procedendo su percorsi autonomi¹⁹. Il pluralismo dell'offerta religiosa cattolica in Italia è considerato come uno dei fattori che ne garantiscono la persistenza e come il risultato di una precisa scelta avallata e sostenuta dalle autorità ecclesiastiche. Mentre da un lato ciò assicura un orizzonte globale di riferimento religioso, dall'altro aumenta la concorrenza e la competizione tra proposte religiose cattoliche per raggiungere le persone e per realizzare delle iniziative pubbliche. La modernizzazione del cattolicesimo italiano, che si esprime nella complessità e nella pluralizzazione dell'offerta interna, è resa possibile dalla sinergia tra l'accentramento esercitato dall'autorità, la divisione dei settori

¹⁷ Cf. A. CASTEGNARO, G. DAL PIAZ e E. BIEMMI (ed.), *Fuori dal recinto*, p. 101-102.

¹⁸ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il paradosso della secolarizzazione italiana*, p. 25-29.

¹⁹ Cf. Luca BRESSAN e Luca DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini. Presente e "possibilità" della parrocchia italiana* (Teologia. Saggi), Assisi, Cittadella, 2006, p. 33-36.

d'interesse e il rispetto dell'ortodossia²⁰. Le diverse forme di religiosità costituiscono dei sottosistemi religiosi che coesistono ed entrano in conflitto tra loro, ma che molto difficilmente cooperano e si mettono in relazione. Si è di fronte al risultato del processo di secolarizzazione come differenziazione funzionale all'interno dello stesso sistema di significato che in questo caso è la religione. Come previsto dal *new paradigm*, la secolarizzazione produce una differenziazione funzionale del cattolicesimo italiano che si ridefinisce nella modernizzazione avanzata della società.

Accanto alla differenziazione religiosa interna, il volto della società italiana è trasformato dal fenomeno migratorio che, in modo rapido e costante, sta mettendo in questione il monopolio finora esercitato dalla religione cattolica. L'incidenza della presenza degli immigrati a livello religioso è, di fatto, poco considerata sia per l'identificazione cattolica della maggior parte della popolazione autoctona, sia per la frammentazione interna che segna anche le diverse presenze religiose in Italia²¹. La diversità religiosa che si può riscontrare in Italia negli ultimi vent'anni è un fenomeno inedito e articolato, anche se non del tutto evidente²². Gli immigrati non mettono a confronto solamente religioni differenti, ma esprimono modi diversi di vivere lo stesso cattolicesimo con una componente inclusiva e con il rafforzamento dell'identità etnica all'interno di un sistema multiculturale.

Il cattolicesimo mostra oggi un nuovo volto frutto di una rinnovata vitalità che, a partire dagli anni Novanta, sottolinea una diversificata partecipazione degli italiani ai rituali liturgici, cui si affianca anche una ripresa di attenzione nei confronti del sacro²³.

²⁰ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 102-121 e 150. La differenziazione funzionale interna appare possibile in un contesto che garantisce un'identità di riferimento. Riconoscendo all'istituzione ecclesiale l'onere e l'impegno della presenza nella vita sociale e politica le diverse espressioni delle religioni possono diversificare la loro proposta e trovare differenti interlocutori.

²¹ Cf. Enzo PACE, *Achilles and the tortoise. A society monopolized by catholicism faced with an unexpected religious pluralism*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 315-331 (qui p. 315-331). L'autore evidenzia come la forte componente musulmana sia in realtà frammentata in diverse associazioni e organizzazioni. Per questo risulta meno influente e meno percepita nell'indicare il pluralismo religioso.

²² Cf. Enzo PACE, *Il carisma, la fede, la chiesa. Introduzione alla sociologia del cristianesimo* (Frecce, 148), Roma, Carocci, 2012, p. 9.

²³ Monica CHILESE e Giovanna RUSSO, *Cattolici dal mondo in Italia*, in Enzo PACE (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole* (Biblioteca di testi e studi. Studi religiosi, 835), Roma, Carocci, 2013, p. 215-234 (qui p. 215).

Alcuni sociologi della religione, oltre ad aver indicato nella differenziazione dell'offerta religiosa del cattolicesimo italiano un fattore determinante per la sua trasformazione e per la sua persistenza, individuano alcune vie preferenziali attualmente perseguite nella logica della pluralità interna di religiosità di chiesa²⁴. L'incoraggiamento e la fiducia accordati alla diffusione di movimenti ecclesiali contribuiscono alla differenziazione dell'offerta religiosa cattolica. Ai movimenti vengono garantiti ampi spazi di autonomia in cambio del riconoscimento dell'autorità centrale (un riferimento diretto al Papa o alla Conferenza episcopale) e del rispetto dell'ortodossia che ne assicurano la chiarezza magisteriale e identitaria. Per altro verso ai segni d'insofferenza, al ripensamento della presenza nel territorio e alla crisi dell'incidenza sociale della religione viene data una risposta in termini di riorganizzazione amministrativa con le diverse forme di raggruppamenti parrocchiali o di unità pastorali²⁵. Una tendenza presente nel cattolicesimo italiano è data dall'accentuazione della forma carismatico-pentecostale. Ciò assicura grande partecipazione e riscuote l'interesse dei fedeli, intercettando la religiosità popolare e la ricerca della trascendenza. È in atto una ridefinizione dell'esperienza religiosa in cui i movimenti ecclesiali sono i protagonisti di un nuovo modo di esercitare il cristianesimo.

Siamo di fronte, dunque, a un fenomeno che sembra antico e nuovissimo al tempo stesso. [...] Ma cosa succede quando gli individui moderni tendono a mettersi in proprio, a scegliere di credere senza più accontentarsi di nascere in una religione? Quando diminuisce soprattutto

²⁴ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 26-33.

²⁵ Cf. M. MARZANO, *The 'sectarian' Church*, p. 307. L'autore identifica la scelta dei movimenti ecclesiali come l'orientamento della chiesa verso una settarizzazione a partire dalla definizione weberiana che oppone il binomio chiesa-setta come termini concorrenziali e opposti. L'impostazione tipologica di Weber si propone di individuare dei criteri scientifici per descrivere le forme sociali assunte dalla religione. La tipologia chiesa-setta distingue l'appartenenza ad un'istituzione per nascita dalla scelta personale di associarsi. Tale differenza per Weber dimostra l'articolazione dei rapporti tra etica religiosa e agire economico organizzato in forme comprese tra gli estremi della razionalizzazione della vita sociale e della fuga dal mondo. Nella lettura di Troeltsch la religione diventa dottrina per opera di un fondatore e interagisce con ambienti sociali mutevoli e diversificati differenziandosi nel tempo. Attorno all'insegnamento di Cristo come nucleo di credenza le prime comunità si sono sviluppate secondo il principio di setta che organizza la vita collettiva a partire da idee e valori, per assumere una struttura prima reticolare, poi centralizzata e verticale. Cf. E. PACE, *Il carisma, la fede, la chiesa*, p. 15-18 e 95-117. Diotallevi, partendo dalla riflessione di Luhmann, afferma l'impossibilità di utilizzare oggi il binomio chiesa-setta per descrivere lo sviluppo della religiosità, considerando la Chiesa come un sistema complesso e non come una semplice organizzazione.

il sentimento di appartenenza alle istituzioni storiche create dalle chiese cristiane? Dopo la setta e la chiesa, il cristianesimo può contare forse ancora su una via, vecchia e nuova allo stesso tempo [...]: un cristianesimo di terzo tipo, quello mistico e carismatico, che non ha bisogno di grandi apparati istituzionali né di affidarsi a elitarie avanguardie della fede²⁶.

Gli sviluppi della religiosità italiana possono apparire contraddittori o quanto meno opposti, ma sono la conseguenza della differenziazione interna: diverse anime coabitano in un sistema religioso complesso costituito da molti sottosistemi. I segni della fine del regime di cristianità sono evidenti e incidono anche sull'identità. I cambiamenti che stanno avvenendo a livello personale e sociale non sono in rapporto di causa-effetto, ma si implicano reciprocamente e sono in continua evoluzione.

2.2. APPARTENENZA SENZA CREDENZA

Il pluralismo della differenziazione interna del cattolicesimo non è assicurato solo da gruppi, associazioni e movimenti, ma anche dalle modalità personalizzate con cui ciascuno mette in relazione vari elementi della religione dominante. Il soggetto, considerato come traiettoria di identificazione e con autonomia rispetto ad un sistema ben codificato, può costruire e personalizzare la propria esperienza religiosa e spirituale. La libertà religiosa che si è affermata nella società occidentale evolve come ricerca di libertà nel modo di vivere la propria religione. L'esperienza personale e l'appropriazione soggettiva guidano il passaggio dall'accoglienza di un patrimonio religioso ereditato verso il riferimento ad un repertorio disponibile²⁷. La libertà nella religione, insita nella concezione attuale di libertà religiosa, prevede che l'autenticità sia costituita dalla scelta personale. I grandi sistemi religiosi tradizionali diventano luoghi di esplorazione e depositari di universi simbolici utili per la realizzazione personale in cui l'intimità spirituale del soggetto si erge a fonte di legittimità²⁸.

L'individualizzazione dell'esperienza religiosa ha dato origine, in realtà segnate da un forte monopolio istituzionale, a quello che

²⁶ E. PACE, *Il carisma, la fede, la chiesa*, p. 254-255.

²⁷ Cf. Alessandro CASTEGNARO, *Giovani di fronte alla fede: tra il pellegrino e il convertito*, in *Credere Oggi*, 188 (2012), p. 17-31 (qui p. 18-19).

²⁸ Cf. A. CASTEGNARO, G. DAL PIAZ e E. BIEMMI (ed.), *Fuori dal recinto*, p. 83-84.

viene definito *credere senza appartenere*²⁹. Nella situazione italiana si deve parlare di « appartenenza senza credenza »³⁰, visto il permanere del riferimento all'istituzione ecclesiale e la divaricazione tra identificazione e appartenenza religiosa. Si tratta della posizione di quanti affermano di non credere in Dio, ma che aderiscono ugualmente ad una confessione religiosa³¹.

2.2.1. Separazione tra appartenenza e identificazione religiosa

Le indagini sul campo permettono di specificare, nello studio della religiosità personale, la distinzione tra l'appartenenza e l'identificazione religiosa. L'appartenenza religiosa viene ricostruita a partire da meccanismi di affiliazione e dalla partecipazione formale; è la rilevanza effettiva che il bagaglio religioso sedimentato esercita nella vita personale e sociale. Nel contesto italiano l'identità religiosa di riferimento è la religione cattolica come l'esperienza reale del sé in una particolare situazione in cui stabilire una differenza rispetto agli altri, considerando gli elementi etnici, culturali e della tradizione. L'identificazione esprime, invece, l'influenza che ha per l'individuo il riconoscersi in una specifica identità.

L'identificazione religiosa consiste nel riconoscersi e nell'aderire allo stile di vita quotidiano proposto dalla Chiesa, dall'associazione o dal movimento a cui si dichiara di appartenere³².

L'identificazione [...] permette di cogliere quell'area, in Italia molto vasta, che indica nel capitale simbolico costituito dal cattolicesimo un punto di riferimento, pur se tenuto allo stato di latenza, senza cioè che si

²⁹ Grace Davie adotta le categorie di credere e di appartenere come mezzi adatti a descrivere la persistenza del sacro nella società contemporanea segnata dal declino della pratica religiosa. Cf. Grace DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging* (Making Contemporary Britain), Oxford, Blackwell, 1994, p. 93-94.

³⁰ Franco GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo* (Contemporanea, 210), Bologna, il Mulino, 2011, p. 24; cf. Franco GARELLI, *Catholiques, politique et culture. Le cas italien*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 332-347 (qui p. 335).

³¹ Nell'indagine è stata svolta nei primi mesi del 2007 su un campione casuale compreso tra i 16 e 74 anni d'età coloro che affermano di appartenere alla Chiesa senza credere rappresentano ancora una minoranza. Risulta in aumento il numero di coloro che senza credere o senza partecipazione alla vita religiosa si identificano come cattolici, cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 131-132.

³² Cf. Luigi BERZANO, *Adulti nella Chiesa. Tra identità e identificazione*, in *Catechesi*, 83, 2 (2013-2014), p. 41-63 (qui p. 44-45).

avverta l'esigenza o l'urgenza di servirsene nella gestione della routine quotidiana³³.

Gli indicatori di religiosità segnano un netto calo di ciò che può esprimere coerenza tra quanto di vive e quanto si crede. Mentre ancora si dichiara cattolico circa l'85% della popolazione³⁴, si diversificano i tempi e i modi di partecipazione ai riti religiosi, la fiducia accordata alle istituzioni religiose, il riferimento religioso in base al quale compiere le scelte in ambito etico e morale o l'apprezzamento per il ruolo pubblico esercitato dalla gerarchia ecclesiastica. Il dichiararsi 'cattolico' porta in sé un universo variegato di significati. All'interno della dichiarazione dell'identità religiosa, possiamo distinguere quattro tipologie: i credenti convinti e attivi (20% circa della popolazione); i credenti convinti ma non attivi (25% circa della popolazione che rappresenta coloro che non partecipano regolarmente ai riti e che interpretano con maggiore libertà il loro legame alla chiesa); chi vive un cattolicesimo etico e culturale (30% circa) e coloro che sono critici verso la chiesa e affermano di credere 'a modo proprio'. Solo il 10% della popolazione si definisce 'non credente'. Trova conferma l'anomalia della realtà italiana caratterizzata da una forte secolarizzazione, e dal pluralismo religioso incrementato dall'immigrazione che in altri paesi ha fatto aumentare la percentuale di coloro che si dichiarano non credenti³⁵.

Il mito dell'identità cattolica italiana si frantuma in una pluralità di maniere di intendere tale riferimento comune e in una libertà sempre maggiore di vivere concretamente l'appartenenza. Nei decenni passati era ancora possibile descrivere i cattolici in Italia con l'immagine di una piramide suddivisa in strati per rappresentare le analogie e le omogeneità nel modo di vivere la religiosità dal non-credente per salire fino al fedele praticante e impegnato in associazioni ecclesiali. Oggi si moltiplicano le combinazioni possibili dell'identità religiosa tanto che è difficile raggrupparle o raccoglierle a partire da elementi comuni³⁶.

³³ Alessandro CASTEGNARO (ed.), *La religione in Polesine. Indagine sulla religiosità nella diocesi di Adria-Rovigo*, Rovigo, La Settimana, 2009, p. 170.

³⁴ Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 60. Questo dato è riscontrabile con piccole oscillazioni in diverse ricerche condotte a partire dalla prima metà degli anni '90 tra la popolazione adulta. Cf. L. BRESSAN e L. DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini*, p. 26.

³⁵ Cf. F. GARELLI, *Catholiques, politique et culture*, p. 333-335.

³⁶ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 25-26.

Il grado di appartenenza religiosa non può essere considerato solamente basandosi sulla dichiarazione personale o sulla frequenza di partecipazione dichiarata all'Eucarestia domenicale. Il confronto tra inchieste campionarie e misurazioni dirette indica come la partecipazione dichiarata alle celebrazioni liturgiche sia superiore a quella effettiva³⁷. Il venir meno delle forme tradizionali della religione non corrisponde alla scomparsa della ricerca o della vita religiosa. Un dato che appare sorprendentemente in aumento è la preghiera personale che viene vissuta e dichiarata sia tra praticanti, sia tra coloro che si definiscono 'credenti a modo proprio'.

La preghiera come atto religioso e culturale mostra un grado di persistenza maggiore rispetto ai riti pubblici. Un terzo della popolazione afferma di pregare quotidianamente e la metà almeno una volta alla settimana³⁸.

Si tratta di persone caratterizzate da una religiosità invisibile, ma significativa, che presentano forme di spiritualità diversificate (nuove, ma anche tradizionali) tutte orientate a un rapporto diretto e personale con Dio (o filtrato da altre figure: un santo, ecc.), comunque non mediato dall'istituzione rispetto a cui si sentono (e sono) periferici³⁹.

La « rifunzionalizzazione del religioso »⁴⁰ nella ricerca di benessere e di uno spazio vitale e il ricorso all'immediatezza e alle forme della religiosità popolare specificano la pluralità di motivazioni e di opzioni offerte al soggetto nella costruzione della propria vita spirituale. Anche lo sviluppo di forme di spiritualità e di religiosità autonome e personali non segna la fine dello spazio della chiesa nella società; assistiamo ad un profondo cambiamento nel riferimento esistenziale, più che a trasformazioni esterne. Pur venendo meno il legame con l'istituzione religiosa, è la parrocchia

³⁷ Cf. Alessandro CASTEGNARO (ed.), *Fede e libertà. Indagine sulla religiosità nel Patriarcato di Venezia/1*, Venezia, Marcianum Press, 2006; cf. Alessandro CASTEGNARO (ed.), *Indagine sui frequentanti le messe festive nel Patriarcato di Venezia/2*, Venezia, Marcianum Press, 2006. Le indagini curate dall'Osservatorio Socio-religioso Triveneto indicano l'incoerenza dei dati espressi tra la frequenza dichiarata e quella effettiva alle celebrazioni. Cf. M. MARZANO, *The 'sectarian' Church*, p. 303-304. Questo riscontro è fonte di ulteriore dibattito e attenzione nella riflessione della sociologia della religione a partire dal contributo, Alessandro CASTEGNARO e Giampiero DALLA ZUANNA, *Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa*, in *Polis*, 1 (2006), p. 85-112.

³⁸ Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 68-71.

³⁹ Alessandro CASTEGNARO, *Le trasformazioni del quadro socio-religioso: dal primo al secondo convegno di Aquileia*, in *Credere Oggi*, 185 (2011), p. 20-33 (qui p. 26).

⁴⁰ Carmelo DOTOLLO, *Religione ed esistenza. L'interpretazione teologica della secolarizzazione*, in Alessandro CASTEGNARO e Ugo SARTORIO (ed.), *Toccare il divino. Lo strano caso del pellegrinaggio antoniano*, Padova, EMP, 2012, p. 75-81 (qui p. 77).

a rappresentare ancora il volto di Chiesa più immediato e ad offrire la possibilità d'incontro diretto e positivo. In tempo di crisi della partecipazione appare ancora significativo il numero di aderenti ad associazioni a scopo caritativo o culturale-identitario. La novità rispetto al passato è data dalla molteplicità di organizzazioni che hanno sostituito l'associazionismo che precedentemente faceva riferimento quasi esclusivamente all'Azione Cattolica. Anche la differenziazione interna e la pluralità a livello associativo si colloca nella logica della moltiplicazione dell'offerta da parte della Chiesa e della ricerca di personalizzazione della religiosità dei soggetti interessati⁴¹.

In un « cattolicesimo con poca Chiesa », all'istituzione vengono riconosciuti compiti importanti, ma non più determinanti e incisivi come lo erano in passato: memoria spirituale, spazio simbolico a cui poter attingere a seconda delle necessità, offerta di beni relazionali, supporto per la socializzazione, una tra le molte voci da prendere in considerazione sui grandi temi in discussione e il riferimento di sacralità ancora riconosciuta⁴². Anche per coloro che prendono le distanze dall'appartenenza ecclesiale, il cattolicesimo sociologico, pur ridimensionato rispetto alla forza aggregatrice esercitata in passato, rimane come sfondo alla vita e ai valori sociali⁴³. Nell'attuale tendenza a vivere l'appartenenza religiosa slegata dall'istituzione ecclesiastica, alcune aree del paese si caratterizzano per un cattolicesimo « non senza Chiesa »⁴⁴.

⁴¹ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 22-24.

⁴² « La religione importa molto se lavora nelle scuole, se socializza i più giovani, probabilmente se fa del bene con i finanziamenti dello stato, ma deve guardarsi dal voler influire (direttamente) sulla politica, sulla costruzione delle istituzioni. Dio non può impegnare né nell'affermare una verità in tribunale, né nel rifiutare un trattamento sanitario ritenuto eticamente sbagliato. Il problema sarà capire quali saranno i fondamenti e le espressioni di un'etica umana, civile e condivisa, in un'epoca in cui, ad evidenza, moltissimi individui hanno considerazione di religioni ed istituzioni nella misura in cui possono utilizzarle secondo la propria disponibilità individuale », Italo DE SANDRE, *Pratica, credenza e istituzionalizzazione delle religioni*, in Franco GARELLI (ed.) et al., *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani* (Percorsi), Bologna, il Mulino, 2003, p. 155.

⁴³ Cf. A. CASTEGNARO, G. DAL PIAZ e E. BIEMMI (ed.), *Fuori dal recinto*, p. 117.

⁴⁴ Cf. Alessandro CASTEGNARO, *Verso Aquileia: la fede del Nord-est. Una prospettiva individuale*, in *Il Regno-Attualità*, 57 (2012), p. 126-136 (qui p. 135). È la situazione riscontrata nel nord-est del paese, area tradizionalmente cattolica marcata dall'appartenenza e da un fiorente attivismo in ambito parrocchiale e sociale.

2.2.2. *Il volto poliedrico del cattolicesimo italiano*

Le caratteristiche emerse dalla descrizione dell'evoluzione del cattolicesimo italiano non rientrano direttamente in nessuna delle previsioni avanzate dalle teorie della sociologia della religione e non trovano paralleli in nessun altro paese o contesto europeo, per rendere possibile un eventuale confronto. Con diverse espressioni e immagini gli studiosi cercano di indicare la particolarità di quanto sta avvenendo.

In Italia si va affermando una situazione definita come il *caso italiano*. Un paese caratterizzato da forti spinte pluraliste e di secolarizzazione dove permangono un certo grado di identità e di appartenenza religiosa, un « sentimento religioso diffuso »⁴⁵ e la richiesta di cultura e socializzazione religiosa. Questa sintesi singolare tra società e religione determina il cattolicesimo popolare italiano. Mentre la Chiesa svolge nel paese un'apprezzata funzione di equilibrio sociale, è evidente nelle scelte personali l'incidenza del processo di secolarizzazione. La cultura di riferimento rimane ancora per la maggioranza della popolazione quella cattolica, pur dovendo distinguere tra una religiosità di maggioranza (tradizionale, diffusa, implicita) e di minoranza (impegnata, comunicativa, organizzata in gruppi e movimenti). La dimensione popolare del cristianesimo italiano non può essere ignorata o sottovalutata, perché si distingue sia dal regime di cristianità vissuto fino a non pochi anni fa sia dalla situazione minoritaria della chiesa missionaria. Il volto accogliente, inclusivo e impegnato nel territorio del cattolicesimo italiano è in continuità con le vicende storiche e le scelte operate dalla Chiesa ufficiale di sostenere il modello parrocchiale che ha garantito la presenza ecclesiale nella società. Il mantenimento di questa prossimità richiede scelte consapevoli e investimenti

⁴⁵ L'espressione ritorna nelle differenti opere e contributi dell'autore che da tempo monitora e studia la situazione della religiosità italiana. Che la realtà italiana rappresenti un « caso » particolare emerge soprattutto a confronto con altre realtà europee visto che a livello interno i diversi indicatori di secolarizzazione e di crisi della 'religione di Chiesa' sono in netta flessione. Cf. Franco GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia* (Contemporanea, 44), Bologna, il Mulino, 1991, p. 11-12; cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 9; cf. F. GARELLI, *Catholiques, politique et culture*, p. 335; cf. Franco GARELLI *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo* (Contemporanea, 175), Bologna, il Mulino, 2006, p. 121; cf. Franco GARELLI, *Religione e modernità: il « caso italiano »*, in Danièle HERVIEU-LÉGER (ed.) et al., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria* (Studi e ricerche), Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, p. 11-99 (qui p. 61-65).

pastorali che impegnano la comunità ecclesiale⁴⁶. Si può intravedere il percorso di una chiesa che cammina a differenti velocità; il tratto popolare del cattolicesimo esprime il vissuto quotidiano che non ha conosciuto le possibilità formative e di maturazione che hanno sperimentato i preti, i vescovi e i laici impegnati.

Per l'approccio scientifico della sociologia della religione, la religiosità italiana rimane un '*rompicapo*', come titola il contributo di Diotallevi. Con questa espressione si indica l'incapacità delle teorie sociologiche di spiegare l'evoluzione della religiosità in un paese in cui è presente un forte monopolio religioso e dove il mercato religioso è ancora molto regolato⁴⁷. Il paradigma del *catholic effect*, secondo cui la maggior concentrazione di cattolici dovrebbe portare a una maggior vitalità e capacità di resilienza, non sembra capace di spiegare quanto si verifica in Italia, vista la frammentazione interna e l'appartenenza religiosa dichiarata a cui non corrisponde in modo adeguato l'orientamento nelle scelte e nelle azioni⁴⁸.

Parecchi autori s'interrogano, piuttosto, se si possa parlare di *settarizzazione* del cattolicesimo italiano. Al di là dell'immagine di immediata comprensione e molto evocativa, il dibattito sociologico verte sull'interpretazione delle istituzioni religiose. Diotallevi sostiene l'impossibilità di utilizzare il binomio chiesa-setta, a partire dal fatto che la Chiesa non è una semplice organizzazione, ma un sistema complesso costituito da più organizzazioni e che la sua finalità specifica è inclusiva e non esclusiva, com'è invece per le sette⁴⁹. L'autore descrive la possibilità per il cattolicesimo italiano di operare una «deecclesializzazione»⁵⁰ più che una settarizzazione. Secondo quest'ipotesi la differenziazione interna dell'offerta religiosa genera forme organizzative alternative rispetto a quella inclusiva,

⁴⁶ Cf. L. BRESSAN e L. DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini*, p. 287-293. Le scelte ufficiali della Chiesa italiana indicano le esigenze pastorali per il mantenimento del carattere popolare della pastorale.

⁴⁷ A partire dalla lettura di studi e di indagini precedenti l'autore sostiene come la differenziazione dell'offerta interna del cattolicesimo e la pluralità di 'religioni di chiesa' siano le strategie con le quali la Chiesa ha cercato di rispondere alla sfida della modernizzazione. Diotallevi afferma come queste modalità di affrontare il fenomeno della modernizzazione risultino inadeguate per la situazione attuale. Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 22-35.

⁴⁸ Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, p. 41-44.

⁴⁹ Cf. L. DIOTALLEVI, «Cattolicesimo in via di settarizzazione?», p. 513-531; cf. L. BRESSAN e L. DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini*, p. 47-73.

⁵⁰ Cf. L. BRESSAN e L. DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini*, p. 193.

comunitaria e capillare che finora è stata assicurata dalla parrocchia.

Di tutt'altra opinione è Marzano che indica nella settarizzazione la strategia scelta con lucidità dalla Chiesa ufficiale che ha perso la speranza di fronteggiare in altro modo la secolarizzazione e la massiccia diffusione dei movimenti spirituali. In questo senso, mentre la Chiesa ufficiale mantiene per sé il ruolo di interlocutore pubblico, garantisce ai movimenti ecclesiali sicurezza, chiarezza identitaria e dottrinale che rendono possibile la loro diffusione nel territorio in modo da garantire la visibilità della presenza cristiana⁵¹. In una Chiesa che vive l'esperienza del *banco vuoto*, per il crollo di adesione e di incidenza, e che si comprende come *fortino assediato*, impegnata nella difesa pubblica della propria identità, i movimenti religiosi costituiscono il *piccolo porto sicuro*⁵². La proposta specifica dei movimenti religiosi è attenta all'autenticità più che alla costruzione di un modello sociale complessivo; essi di fatto ampliano l'offerta spirituale senza mettere in discussione l'istituzione.

Il fenomeno dell'adesione ai movimenti ecclesiali non indica in ogni caso l'attenuazione o l'annullamento dell'individualismo nel vivere l'appartenenza e la sottomissione all'autorità verso un ritorno al modello di religione di Chiesa. L'adesione a movimenti e associazioni ecclesiali, che garantiscono una visibilità sociale della fede, rappresenta la versione di gruppo della personalizzazione del credere che non si lascia uniformare. Non si aderisce a un movimento per dare continuità a quanto trasmesso dalle generazioni precedenti, ma per una decisione personale che accentua il valore emozionale e soggettivo dell'esperienza comunitaria⁵³.

Il *paradosso* che gli indicatori della religiosità evidenziano emerge dal confronto tra il ruolo pubblico riconosciuto alla Chiesa e l'incidenza effettiva nella vita privata. Mentre cresce l'esposizione pubblica, mediatica e politica della Chiesa, vengono apprezzati gli interventi sociali e permane la richiesta di un riferimento ideale e valoriale globale, è evidente il venir meno

⁵¹ Cf. M. MARZANO, *The 'sectarian' Church*, p. 312-314. L'autore esprime le proprie valutazioni a partire da inchieste, studi e contatto diretto e interviste sui temi specifici affrontati.

⁵² Cf. Marco MARZANO, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia* (Serie bianca), Milano, Feltrinelli, 2012, p. 229-245.

⁵³ Cf. A. CASTEGNARO, G. DAL PIAZ e E. BIEMMI (ed.), *Fuori dal recinto*, p. 161-162.

della capacità di orientare il giudizio e le scelte individuali. Questa ambivalenza, se da un lato riaccende in alcuni la speranza di un risveglio cristiano e del ritorno del sacro, dall'altro manifesta l'accelerazione di una distanza sempre più marcata⁵⁴.

È nella contrapposizione tra il valore dell'istituzione e della proposta cristiana che prende forma un « *cattolicesimo delle intenzioni* »⁵⁵ con il passaggio dall'osservanza completa della religione alla preferenza di alcuni aspetti, con « un rapporto flessibile, accomodante, selettivo e “su misura” »⁵⁶.

« *Da cattolica a generalmente cristiana* » è il titolo eloquente della presentazione dell'inchiesta, condotta da Brunelli e Segatti, che ritrae la religiosità italiana. Analizzando quattro dimensioni della religiosità (comportamentale, spirituale, identitaria e istituzionale) gli autori individuano, escludendo chi rientra tra i fedeli o i non-credenti, una « nebulosa di atteggiamenti e comportamenti verso la religione »⁵⁷ segnati da estraneità, incoerenza e scarso coinvolgimento. Accanto all'incapacità della Chiesa di orientare le opinioni su temi pubblici e alla disarticolazione delle dimensioni costitutive della religiosità personale, il rapporto con la religione non è più in grado di fornire una visione unitaria e coerente sul mondo e sui temi oggi in discussione⁵⁸. Appare in modo chiaro come ci si trovi alla fine di un modello cattolico consolidato e come la distanza generazionale e il venir meno della differenza di genere incidano in modo rilevante sull'appartenenza e sulla familiarizzazione con l'esperienza religiosa.

Gli elementi emersi dall'evoluzione della religiosità in Italia e dalle descrizioni fornite da vari autori permettono di individuare alcuni aspetti che meritano attenzione nella vita dell'adulto, sia nel momento presente sia in prospettiva futura. Meritano particolare attenzione la ricerca di nuove forme e significati della religiosità, l'evoluzione nel corso dell'esistenza, i cambiamenti generazionali e di genere e la crisi della trasmissione della fede.

⁵⁴ Il paradosso è espresso nelle ricostruzioni offerte da Garelli del rapporto tra Chiesa e società-politica italiana soprattutto a partire dalla metà del secolo scorso. Cf. F. GARELLI, *La chiesa in Italia*, p. 32-70.

⁵⁵ F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 11.

⁵⁶ F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 11.

⁵⁷ G. BRUNELLI e P. SEGATTI (ed.), *L'Italia religiosa*, p. 350.

⁵⁸ Cf. G. BRUNELLI e P. SEGATTI (ed.), *L'Italia religiosa*, p. 350. L'inchiesta è stata condotta a fine giugno del 2009 su un campione italiano adulto. Il campione probabilistico a strati con selezione casuale è stato individuato all'interno di 36 celle.

La pluralizzazione religiosa, lo sviluppo dell'offerta interna e la soggettivizzazione del credere non eliminano, ma accentuano la 'voglia di sacro' espressa in termini di ricerca e di interrogativi, anche se non sempre o non direttamente sono rivolti alla Chiesa. La ricerca del sacro e di spiritualità, pur con significati e ricadute diverse, è riscontrabile anche nelle forme della religiosità popolare e nell'evoluzione anagrafica di coloro che vivono tali pratiche⁵⁹. L'esigenza di una rifunzionalizzazione religiosa, in rapporto alle traiettorie personali di significato, porta allo sviluppo di credenze che sono più anti-clericali che anti-religiose.

Un'attenzione che non può essere sottovalutata è l'evoluzione della biografia religiosa.

Le persone del nuovo quadro socio-religioso non sono uno "stato", una definizione fissa (cattolici, credenti, atei, incerti, ecc.), ma dei percorsi, degli itinerari, delle traiettorie che seguono direzioni diverse in momenti diversi, dei dinamismi quindi: "Ogni uomo è storia sacra", come direbbe P. de la Tour du Pin. L'identità religiosa di ciascuno di noi sarà possibile conoscerla solo al termine della nostra vita⁶⁰.

Se il soggetto è in continua evoluzione, anche nel percorso religioso si devono registrare fasi alterne d'interesse e d'indifferenza, che si attivano in riferimento ad esperienze o a situazioni particolari di vita. Da questo punto di vista la crisi di fede indica l'incapacità di un sistema religioso, ereditato o scelto dal soggetto, di creare unità tra la proposta di un orizzonte di senso e le nuove esigenze e sfide poste dall'esistenza⁶¹.

Il divario generazionale messo in luce da tutte le ricerche recenti non indica solo la differenza tra giovani e anziani. Anche

⁵⁹ Cf. A. CASTEGNARO e U. SARTORIO (ed.), *Toccare il divino*. Questo studio relativo all'Ostensione del corpo di S. Antonio da Padova (febbraio 2010) offre un identikit di coloro che hanno partecipato a tale manifestazione e pellegrinaggio.

⁶⁰ A. CASTEGNARO, *Le trasformazioni del quadro socio-religioso: dal primo al secondo convegno di Aquileia*, p. 29. Gli studi proposti dall'Osservatorio Triveneto sui giovani offrono un quadro utile per approfondire questo rapporto con la religiosità che non riguarda solo il mondo giovanile. Due indagini svolte portano titoli che sembrano contraddittori: *Standby e C'è campo?* La situazione di *Standby* non indica uno spegnimento assoluto, ma un mettere momentaneamente tra parentesi, in secondo piano. Solo a partire da questa condizione ci si può chiedere se ancora *C'è campo?*, perché i giovani entrino in connessione con l'esperienza religiosa, a partire da nuove e personali esigenze. Cf. Alessandro CASTEGNARO (ed.), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione* (Riflessione-Prassi, 5), Venezia, Marcianum Press, 2010; cf. Alessandro CASTEGNARO (ed.), *Religione in standby. Indagine sulla religiosità dei giovani di Trieste*, Venezia, Marcianum Press, 2008. Altri studi hanno evidenziato 11 tipologie in cui può modificarsi la religiosità giovanile nel corso della vita, Cf. Riccardo GRASSI (ed.), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale* (Percorsi), Bologna, il Mulino, 2006, p. 45-72.

⁶¹ Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, p. 14-16.

all'interno della fascia d'età adulta è evidente il cambiamento in atto con l'assottigliarsi della discrepanza di genere e del livello d'istruzione in riferimento al rapporto con la religione. Questo dato mette a tema la crisi formativa, oltre che pastorale, della capacità di trasmissione della fede e del patrimonio simbolico religioso. Un fenomeno studiato con interesse è l'allentarsi del tradizionale legame vissuto dalla popolazione femminile con la religiosità. Con l'espressione « fuga delle quarantenni »⁶² si vuole indicare il rapido distacco dalla pratica e dal riferimento religioso da parte delle donne in età adulta con grado d'istruzione più elevato, a fronte di un timido riavvicinamento della popolazione maschile. La preoccupazione di fronte a questo trend è rivolta alla generazione di donne nate a partire dagli anni '70, ma riguarda anche l'incidenza del fenomeno sul vissuto familiare, sulla trasmissione della fede e sulla socializzazione religiosa delle nuove generazioni.

La ricerca di forme di spiritualità alternative segna il venir meno o l'irrilevanza della religione, ereditata o abbracciata per un certo tempo, nella costituzione dell'identità personale. La trasformazione in corso nel modo degli adulti di vivere il loro rapporto con la religiosità è evidenziata anche dall'esercizio del compito della trasmissione della fede e della socializzazione religiosa. In continuità con il passato e con la tradizione italiana, è ancora alta la richiesta dell'educazione religiosa primaria dei fanciulli e dei ragazzi attraverso il catechismo parrocchiale in vista della celebrazione dei sacramenti. Pur scegliendo per i figli l'iniziazione cristiana, gli adulti manifestano forme diverse d'appartenenza, di credenza, di pratica e di biografie religiose. La richiesta della formazione cristiana e della celebrazione dei sacramenti, più che per un interesse alla costruzione dell'identità religiosa dei figli, è motivata da una molteplicità di interessi, come la volontà di assicurare una formazione umana globale, l'inserimento in un contesto di libertà religiosa, il conformismo sociale e il non potersi non riconoscere cattolici in una realtà in cui la Chiesa è ancora un punto di riferimento (« cattolicesimo con poca, ma non senza Chiesa »). La divaricazione, tra ciò che il mondo adulto è chiamato a trasmettere e ciò che realmente crede e

⁶² Cf. A. CASTEGNARO, *Verso Aquileia: la fede del Nord-est*, p. 132. Cf. Armando MATTEO, *La fuga delle quarantenni. Nuovi scenari del cattolicesimo italiano*, in *RCI*, 93 (2012), p. 284-296. Cf. GianPaolo SALVINI, *Le donne in fuga dalla chiesa?*, in *La Civiltà Cattolica*, 163 (2012), p. 384-391.

manifesta, amplifica nelle nuove generazioni la percezione dell'irrelevanza della proposta religiosa⁶³.

L'approfondimento degli studi sociologici e delle scienze umane ha permesso di chiarire il contesto nel quale oggi si collocano sia il credente il non credente che le molte variabili intermedie che popolano il cattolicesimo italiano. Il cambiamento rilevato riguarda la stessa realtà ecclesiale impegnata in questo tempo nell'annuncio del Vangelo e nell'accompagnamento della fede. Il contributo offerto dalle inchieste e dalla loro interpretazione permette di avviare una riflessione per diventare consapevoli delle sfide attuali. Di fronte a questo quadro globale è possibile ricercare quali siano le consapevolezze, le urgenze e le diverse strategie che la Chiesa italiana ha elaborato. Il contesto descritto è luogo in cui vivere, accompagnare, proporre la fede e contemporaneamente è ciò che costituisce il volto attuale della comunità ecclesiale.

Il passo successivo dell'approfondimento è orientato ad individuare l'impegno della Chiesa in Italia a livello di scelte pastorali e di catechesi, con un'attenzione specifica agli adulti negli ultimi cinquant'anni. Un mondo che volge al termine, com'è per la situazione di cristianità, lascia spazio a qualcosa di nuovo che si fa strada e che chiede d'essere riconosciuto e accolto⁶⁴.

⁶³ Cf. A. CASTEGNARO, G. DAL PIAZ e E. BIEMMI (ed.), *Fuori dal recinto*, p. 90-91.

⁶⁴ Cf. André FOSSION, *Annonce et proposition de foi aujourd'hui. Enjeux et défis*, in *LV*, 67 (2012), p. 258-280 (qui p. 258-259).

CAPITOLO II

L'IMPEGNO ECCLESIALE NELLA REALTÀ ATTUALE

Anche in tempi in cui il tessuto socio-religioso italiano appariva ancora nel suo insieme cristiano, non sono passati inosservati i segnali di un cambiamento imminente e radicale. A partire dall'immediato dopoguerra si fece strada in Italia la possibilità, o almeno il desiderio, di costruire una nuova forma di cristianità. Il partito cattolico era alla guida del paese e i suoi migliori esponenti provenivano dalle file delle associazioni ecclesiali; l'Azione Cattolica era in fase di espansione e di ramificazione in settori specifici; la vitalità del mondo cattolico attraverso alcune figure carismatiche e la diffusione dell'associazionismo lasciavano immaginare un nuovo corso per il cattolicesimo italiano rispetto agli altri contesti europei. Allo stesso tempo, però, alcuni attenti protagonisti e osservatori, capaci di intravedere il percorso successivo degli eventi, hanno percepito la crisi dell'appartenenza e l'indebolirsi dell'influenza sociale e culturale del cattolicesimo. Il volto sfuggente di una nuova sensibilità diffusa tra la popolazione non emergeva a partire da valutazioni quantitative e statistiche, ma dalla critica indirizzata al modello di cristianità che la Chiesa proponeva¹. Accanto a questi cambiamenti, che pian piano divennero consapevoli e manifesti, il Vaticano II ha tracciato la nuova rotta per l'aggiornamento della Chiesa, sia in se stessa sia nella relazione con il mondo. Per la Chiesa italiana il Concilio ha delineato i contenuti, l'orizzonte e il metodo del rinnovamento per aggiornare i linguaggi dell'annuncio e della celebrazione, per legare la vita ecclesiale alla Scrittura, per comprendere l'identità della Chiesa e per rinnovare il proprio atteggiamento nei confronti del mondo².

Tracciando le linee essenziali del percorso pastorale, si vuole in primo luogo evidenziare la direzione del rinnovamento ecclesiale. Vengono presentati i Piani e gli Orientamenti pastorali nella cornice dei documenti sulla catechesi e sull'annuncio del Vangelo del 1970 e del 2014. Successivamente si concentrerà l'attenzione sull'impegno profuso nella catechesi degli adulti.

¹ Cf. Franco GARELLI, *La chiesa in Italia* (Farsi un'idea, 135), Bologna, il Mulino, 2007, p. 9-17.

² Cf. Luca BRESSAN, *Verso Verona, la Chiesa italiana a convegno*, in *RCI*, 87 (2006), p. 85-98 (qui p. 86-87).

1. IL RINNOVAMENTO PASTORALE DELLA CHIESA ITALIANA

1.1. IL DOCUMENTO BASE: FRUTTO DEL CONCILIO E STRUMENTO DEL RINNOVAMENTO PASTORALE

La Conferenza Episcopale Italiana nell'immediato post-Concilio ha esercitato due compiti: il coordinamento del rinnovamento organizzativo della catechesi e il dare forma alle intuizioni e alle indicazioni emerse dall'Assemblea del Vaticano II. I due ambiti d'azione non sono separati: « la catechesi concepita come "introduzione alla vita ecclesiale" si prestò a diventare il concreto strumento di cui i pastori poterono servirsi per il rinnovamento pastorale e liturgico »³. Un aspetto determinante dell'impostazione assunta dalla catechesi italiana è costituito dal suo inserimento organico nella pastorale della Chiesa locale e specialmente nella parrocchia: la necessità di spiegare le molte novità conciliari, di 'tradurre il concilio in italiano' e di recepirne il messaggio hanno fatto della catechesi il luogo e l'occasione del rinnovamento complessivo della pastorale. L'esigenza, la redazione e lo sviluppo del testo pubblicato nel 1970 hanno accompagnato, sia a livello temporale che di orientamenti, lo svolgimento e le indicazioni del Vaticano II.

*Il Rinnovamento della catechesi*⁴ ha preso avvio da una duplice consapevolezza: da un lato la necessità di una svolta globale dalla pastorale di cristianità verso l'evangelizzazione e dall'altro la nuova comprensione teologica della missione della Chiesa nel mondo alla luce dei pronunciamenti conciliari. Come « frutto della Chiesa del Concilio »⁵ è possibile rintracciare nel testo un nuovo modo di considerare la Rivelazione, l'identità della Chiesa come segno e strumento di Salvezza, la liturgia e il rapporto con il mondo⁶. Il Vaticano II fa da sfondo alle scelte principali del

³ Cf. Giorgio RONZONI, *Il progetto catechistico italiano. Identità e sviluppo dal Concilio Vaticano II agli anni '90* (Studi e ricerche di catechetica, 54), Leumann (TO), Elledici, 1997, p. 39.

⁴ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Rinnovamento della catechesi*, Roma, Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, 1970.

⁵ Luciano CHIARINELLI, *Il Documento Base frutto della Chiesa del Concilio*, in Giampaolo ZIVIANI e Giancarla BARBON (ed.), *La catechesi a un nuovo bivio? Atti del Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (Sophia/Praxis, 3), Padova, EMP, 2012, p. 17-39 (qui p. 19).

⁶ Cf. L. CHIARINELLI, *Il Documento Base frutto della Chiesa del Concilio*, p. 28-33.

documento italiano che costituì il punto di riferimento per la stesura dei catechismi nazionali.

La finalità e i compiti della catechesi sono definiti attraverso espressioni che hanno segnato l'intera pastorale: educare al pensiero di Cristo per «nutrire e guidare la mentalità di fede»⁷ e per iniziare alla vita ecclesiale⁸. Superando una considerazione prevalentemente intellettualistica, i catechismi, rivolti alle differenti età più che alla conoscenza della dottrina, vengono pensati come strumenti «per la vita cristiana». In tempo di crisi del riferimento religioso e di dissociazione, l'iniziazione all'esperienza ecclesiale ha proposto di rinsaldare il legame tra fede e vita, attraverso l'educazione della fede come criterio di riferimento esistenziale⁹. Se la Rivelazione di Dio non si limita ad essere semplice istruzione, ma è Parola-evento, annuncio e appello che raggiunge ogni uomo, per la catechesi si profila l'impegno all'educazione della fede in vista della relazione personale con Cristo e dell'acquisizione della capacità di comunicare la fede in modo significativo. Il riferimento essenziale è la Parola di Dio come anima e libro di tutta la catechesi¹⁰.

La collegialità messa in opera dal Vaticano II ha ispirato anche il lavoro di consultazione, di stesura e di verifica del *Rinnovamento della catechesi* che si è tradotto nel riconoscimento della comunità come soggetto di catechesi. L'attenzione ad una comunità concreta, al laicato e alla ministerialità rimangono tratti innovativi anche rispetto ad alcuni pronunciamenti pastorali successivi. «La catechesi per tutti i battezzati è compito urgente della comunità cristiana»¹¹, con particolare attenzione agli adulti e alle concrete situazioni di vita¹². Al centro dell'azione pastorale non vengono posti solo i membri della comunità, ma le stesse dimensioni nelle quali si articola la vita ecclesiale: l'annuncio, la liturgia, la comunione e il servizio. Il cristocentrismo esplicitato nel documento propone alla Chiesa italiana l'oggetto, il nucleo unificante e l'obiettivo educativo della catechesi orientata alla relazione personale con Cristo. La scelta metodologica di fondo è sintetizzata in un'altra espressione irrinunciabile: «fedeltà a Dio e

⁷ RdC, 38.

⁸ Cf. RdC, 42-48.

⁹ Cf. RdC, 52-53.

¹⁰ Cf. RdC, 102-108.

¹¹ RdC, 123.

¹² Cf. RdC, 123-128.

fedeltà all'uomo»¹³. Nel dibattito tra catechesi dottrinale e antropologica non viene privilegiata nessuna delle due proposte alternative, ma, alla luce del principio d'Incarnazione, si afferma come l'attenzione al destinatario non possa avvenire a scapito dell'oggettività del messaggio, per non sminuire nessuno dei protagonisti della storia della Salvezza¹⁴. Nella scelta delle finalità, dei contenuti e nell'attenzione metodologica alla pedagogia di Dio, *Il Rinnovamento della catechesi* segna la svolta antropologica della catechesi italiana, senza porsi in alternativa alla dimensione kerygmatica. La novità che segna il progetto catechistico italiano non è costituita dall'interesse dell'azione ecclesiale alla vita dell'uomo, ma dal farlo diventare una delle fonti della stessa catechesi per ragioni teologiche prima che metodologiche¹⁵. Il tentativo di un cammino condiviso tra scelta kerygmatica e antropologica nella catechesi postconciliare ha l'intento di rendere effettiva l'attenzione al destinatario sollecitato all'accoglienza del messaggio di Cristo¹⁶.

Le scelte principali del *Rinnovamento della Catechesi* costituiscono i tratti determinanti del rinnovamento pastorale italiano: l'inserimento organico della catechesi nella pastorale, la formazione della mentalità di fede, l'iniziazione alla vita ecclesiale, l'attenzione alla Parola di Dio e all'articolazione delle dimensioni della vita cristiana. La scelta fondamentale dell'evangelizzazione ha evidenziato il compito della catechesi nell'iniziare alla vita ecclesiale che si articola nell'annuncio, nella liturgia e nella carità¹⁷. Il nuovo progetto catechistico, sia dal punto di vista dei contenuti che della metodologia, ha portato all'attenzione alcuni nodi pastorali a partire dai quali verrà approfondita la coscienza evangelizzatrice della Chiesa italiana: i sacramenti, la comunità, la carità, la speranza¹⁸ e l'educazione.

Il Rinnovamento della catechesi si presenta come un testo scritto in una situazione ecclesiale che ancora presentava i caratteri di cristianità, dove era possibile sia proporre come

¹³ RdC, 160.

¹⁴ Cf. G. RONZONI, *Il progetto catechistico italiano*, p. 53-59.

¹⁵ Cf. Danilo MARIN, *La svolta antropologica nel movimento catechistico italiano*, in Salvatore CURRÒ (ed.), *Alterità e catechesi* (Orientamenti per la catechesi), Leumann (TO), Elledici, 2003, p. 93-108 (qui p. 99-104).

¹⁶ Cf. Giuseppe ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, in Carmelo TORCIVIA (ed.), *Il Kerygma cristiano e i legami affettivi* (Formazione e teologia, 4), Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2009, p. 161-189 (qui p. 164).

¹⁷ Cf. RdC, 42-48.

¹⁸ Cf. G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 164-165.

obiettivo dell'azione catechistica la correlazione e il rapporto ermeneutico tra fede e vita sia declinare l'impegno dell'evangelizzazione a partire dalla vita sacramentale¹⁹. La crisi dell'autorità, il ripensamento interno delle associazioni cattoliche e il venir meno di un riferimento religioso capace di orientare le scelte personali hanno sollecitato l'azione ecclesiale ad orientarsi negli anni successivi verso la pastorale evangelizzatrice. Si è cercato così di esprimere un riferimento morale per la convivenza sociale, di creare convergenza nell'area cattolica, per renderla portatrice di valori positivi, e di ripensarne la presenza nell'ambito civile e politico²⁰.

1.2. PIANI E ORIENTAMENTI PASTORALI

Il clima culturale della « politica di piano »²¹ degli anni '60 e '70 ha fornito la struttura organizzativa per l'attuazione del Concilio e per il rinnovamento pastorale italiano. A livello di metodo si è scelto di perseguire degli obiettivi comuni attraverso l'elaborazione di progetti pastorali decennali, in continuità e complementarità tra loro: la celebrazione dei convegni ecclesiali nazionali, la pubblicazione di documenti ufficiali e l'organizzazione di altri eventi.

In questo paragrafo si vuole caratterizzare in modo sintetico e agile ciascun decennio, cercando di unire le indicazioni dei Piani e degli Orientamenti pastorali a quanto maturato nei Convegni ecclesiali. L'approfondimento offerto da alcuni autori e la rilettura storica mettono in evidenza le priorità che hanno accompagnato il cammino post-conciliare. Ciascun decennio è presentato attraverso un elemento peculiare e centrale nell'impegno ecclesiale, più che dai titoli dei documenti ufficiali, per indicare la continuità delle scelte pastorali nell'evangelizzazione²².

¹⁹ Enzo BIEMMI, *La via italiana al cambiamento*, in G. ZIVIANI e G. BARBON (ed.), *La catechesi a un nuovo bivio?*, p. 65-89 (qui p. 77-80).

²⁰ Cf. F. GARELLI, *La chiesa in Italia*, p. 39.

²¹ Cf. Mario MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova. La riflessione teologico-pastorale in area italiana*, in Giuseppe TRENTIN e Luciano BORDIGNON (ed.), *Teologia pastorale in Europa: panoramica e approfondimenti* (La Croce di Aquileia. Percorsi Teologici, 1), Padova, EMP, 2003, p. 25-98 (qui p. 37).

²² Mentre i decenni si caratterizzano in maniera uniforme per la scelta dei documenti della Conferenza episcopale e per l'indizione dei Convegni, la valutazione e la valutazione svolta dai vari autori risponde a punti di vista e a sensibilità differenti di volta in volta indicate.

La scelta fondamentale dell'evangelizzazione per il rinnovamento pastorale, maturata alla luce del Vaticano II, è stata specificata in rapporto al clima culturale, alle esigenze che si sono via via presentate, agli eventi e alla consapevolezza acquisita progressivamente. Alcune priorità pastorali accompagnano lo sviluppo della vita ecclesiale nei vari decenni in cui l'evangelizzazione « funge da vettore di un programma pastorale pluriennale »²³. Nell'immediato post-Concilio il confronto tra il regime di cristianità e la secolarizzazione ha permesso di prendere coscienza dell'urgenza dell'*evangelizzazione* e del ripensamento della prassi tradizionale di sacramentalizzazione. La priorità dell'evangelizzazione è stata approfondita nei suoi presupposti teorici e pratici nella categoria teologica di *comunione* provocata dalle questioni dell'identità della Chiesa e del senso del suo agire²⁴. A partire dagli anni '80 il cambiamento del contesto socio-culturale ha evidenziato la necessità di riflettere sull'educazione alla fede, sulla nuova evangelizzazione e sul primo annuncio. Nell'ultimo decennio del XX secolo l'annuncio del Vangelo è stato declinato nella capacità della comunità ecclesiale di confrontarsi con la cultura, la testimonianza, il primo annuncio e il mondo sociale, del lavoro, dell'economia e della politica. La *carità* è stata assunta come espressione capace di sintetizzare il percorso pastorale precedente e di indicare l'apporto specifico dei cristiani alla comunità umana²⁵. All'inizio del nuovo millennio la *speranza* unifica i diversi documenti della CEI per esprimere ciò che l'annuncio e la vita cristiana offrono in tempi di cambiamento in cui si diffondono lo smarrimento e l'incapacità nella ricerca di senso. Nel decennio tuttora in corso l'*educazione* è il luogo in cui rendere concreto l'annuncio del Vangelo e la visione antropologica cristiana in un contesto che presenta i tratti dell'emergenza educativa.

Le varie scelte messe in atto dipendono anche dal contributo delle persone che si sono susseguite nei diversi servizi centrali della CEI, oltre che dalle proposte di riflessione di autori e di esperti, dagli orientamenti della Chiesa universale e dal tentativo di individuare un modo nuovo di presenza ecclesiale.

²³ Cf. Bruno SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa* (Lectio, 9), Milano, Glossa, 2010, p. 324.

²⁴ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 39.

²⁵ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 42.

1.2.1. Gli anni '70: l'evangelizzazione

Il declino della cristianità ha messo in rilievo l'atavismo e l'unanimità d'appartenenza su cui si sosteneva un sistema ormai incapace di far fronte a nuove esigenze con la proposta sacramentale. La crisi del modello pastorale diffuso ha stimolato la riflessione ecclesiale al ripensamento del processo di trasmissione della fede, delle dinamiche d'appartenenza ecclesiale, dialogando con la società e con il mondo della cultura²⁶. Una svolta nella pastorale italiana è rappresentata dalla pubblicazione del primo piano pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*²⁷ nel quale vengono posti al centro della vita ecclesiale il primato della Parola, l'impegno nell'evangelizzazione, il catecumenato e l'attenzione agli adulti. Tra i temi significativi vanno ricordati il collegamento tra annuncio e sacramenti, l'esigenza del rinnovamento del linguaggio, l'educazione della fede e la testimonianza della vita cristiana. Al piano pastorale del 1973 hanno fatto seguito altri interventi²⁸ che hanno orientato l'azione pastorale ad evangelizzare la domanda di sacramentalizzazione, predisponendo cammini di preparazione alle celebrazioni liturgiche, per legare la vita di fede alla comunità cristiana²⁹. L'ispirazione di fondo a cui fa riferimento il piano pastorale di questo primo decennio si ricollega all'intuizione catechistica espressa nel *Rinnovamento della catechesi* secondo cui la catechesi non si limita al conoscere, ma coinvolge l'intera vita ecclesiale e cristiana con la Parola, i Sacramenti, la testimonianza e la carità. L'orientamento verso una pastorale evangelizzatrice non è motivato solamente dalla percezione del cambiamento e della fine della cristianità, ma più profondamente dalla riflessione sull'identità e sul rapporto tra Chiesa, Parola e catechesi³⁰.

²⁶ Cf. Carmelo TORCIVIA, *La Chiesa oltre la cristianità* (Fede e Annuncio, 46), Bologna, EDB, 2005, p. 43-45.

²⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti*. 12 luglio 1973, in *ECEI*, 2/385-506.

²⁸ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione*. 12 luglio 1974, in *ECEI*, 2/1351-1550; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*. 20 giugno 1975, in *ECEI*, 2/2091-2218; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e ministeri*. 15 agosto 1977, in *ECEI*, 2/2745-2873.

²⁹ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 37-38. Cf. Adriano CAPRIOLI, *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione*, in *RCI*, 93 (2012), p. 314-326 (qui p. 316-318).

³⁰ Cf. G. RONZONI, *Il progetto catechistico italiano*, p. 55 e 63-65.

Nella ricerca di nuove forme di presenza e di servizio, sia nella società civile sia all'interno della Chiesa, il Convegno ecclesiale di Roma (30 ottobre-4 novembre 1976) ha esplicitato il legame irrinunciabile tra i termini che ne costituiscono il titolo, *Evangelizzazione e promozione umana*³¹. Il Convegno ha affermato l'esigenza di una pastorale missionaria capace di riscoprire il proprio significato nella relazione con Cristo e la necessità di nuove forme di mediazione culturale e di modalità di presenza nella società³². Questa prima assemblea ecclesiale si è proposta di verificare la recezione del Concilio per rinnovare le comunità cristiane a partire dalla centralità della Parola e dell'evangelizzazione per giungere a coinvolgere e modificare la prassi sacramentale³³. È emersa come questione di fondo la valorizzazione della missione dei laici: il rinnovamento della Chiesa e della sua presenza nella società chiedono più di un semplice aggiornamento della prassi precedente³⁴.

È significativo rilevare come lo stile conciliare abbia animato questo primo Convegno della Chiesa italiana. Come già notato per l'elaborazione del *Rinnovamento della catechesi*, anche in quest'occasione si è realizzata un'esperienza di collegialità e di confronto tra le varie componenti ecclesiali che ha fatto trasparire la presenza di un laicato maturo. Il Convegno si è concluso con la proposta della costituzione di un organismo nazionale permanente di partecipazione laicale. Questo « voto finale »³⁵, che non trovò applicazione, indica un'esigenza trasversale che ha accompagnato anche il percorso del rinnovamento successivo³⁶. In questo primo appuntamento ecclesiale si è consolidata per la pastorale italiana la « scelta religiosa »³⁷ come compito specifico della Chiesa di rendere presente Cristo e di nutrire la propria missione evangelizzatrice della vita di fede.

³¹ Su questo tema, in continuità con *Evangelii nuntiandi* e con il Convegno di Roma si collocano anche altri documenti della CEI: cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e promozione umana*. 1 maggio 1977, in *ECEI*, 2/2661-2701; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Chiesa italiana e prospettive del paese*. 23 ottobre 1981, in *ECEI*, 3/753-793.

³² Cf. Bartolomeo SORGE, *Tra profezia e normalizzazione. La Chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, in *Aggiornamenti sociali*, 57 (2006), p. 115-126 (qui p. 118-120).

³³ Cf. Bartolomeo SORGE, *Le tensioni dell'evangelizzazione. Il Convegno Ecclesiale di Roma (1976)*, in *ScC*, 134 (2006), p. 193-208 (qui p. 193-194).

³⁴ Cf. B. SORGE, *Le tensioni dell'evangelizzazione*, p. 196-198.

³⁵ B. SORGE, *Tra profezia e normalizzazione*, p. 119.

³⁶ Cf. B. SORGE, *Tra profezia e normalizzazione*, p. 119-120.

³⁷ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 38; cf. G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 171.

1.2.2. Gli anni '80: la comunione

Gli anni '80 si caratterizzano per la forte frammentazione in movimenti, associazioni, all'interno delle stesse parrocchie con il rischio della disgregazione del tessuto ecclesiale. Se da un lato è cresciuta l'adesione ai movimenti ecclesiali, dall'altro se ne sono moltiplicate le forme e le caratteristiche. In particolare sono emersi modi differenti di pensare e di vivere il rapporto con la società « tra i cosiddetti "cristiani della presenza" e i cosiddetti "cristiani della mediazione" »³⁸. Dopo l'approfondimento dell'evangelizzazione e della promozione umana, alla Chiesa si pongono delle questioni interne ed ecclesologiche: quale Chiesa evangelizza? A quali condizioni è possibile l'evangelizzazione? La categoria teologica di comunione è stata assunta nella riflessione ecclesiale perché capace di esprimere il mistero di Dio e della Chiesa, per guidare il rinnovamento della pastorale e la testimonianza personale. Di fronte al rischio della frammentazione in chiese parallele, *Comunione e comunità*³⁹ ha proposto l'assunzione dell'ecclesiologia di comunione, per rigenerare le comunità a partire dalla dimensione spirituale e per rivisitare le modalità concrete di presenza missionaria nel Paese. Il Convegno ecclesiale del 1985, celebrato a Loreto (11-13 aprile 1985), ha esplicitato la scelta di un'evangelizzazione dialogale e riconciliatrice, per superare sia il sogno di un ritorno alla cristianità, sia la modalità di presenza solo testimoniale nella società, senza un annuncio esplicito del Vangelo. Il tema del Convegno « *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini* » ha indicato nella giustizia e nei valori il terreno comune nel quale avviare il dialogo con il mondo sociale e culturale, in cui esprimere la scelta religiosa del decennio precedente⁴⁰. Al Convegno si sono incontrati i volti diversi della Chiesa italiana nella consapevolezza del bisogno di un impegno missionario presente in una società in trasformazione. Nel cammino della

³⁸ Bruno FORTE, *Una Chiesa riconciliata e riconciliante. Il Convegno Ecclesiale di Loreto (1985)*, in *ScC* 134 (2006), p. 209-220 (qui p. 210).

³⁹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale*. 1 ottobre 1981, in *ECEI*, 3/633-706. Il piano pastorale è integrato con i documenti successivi: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità: II. Comunione e comunità nella chiesa domestica*. 1 ottobre 1981, in *ECEI*, 3/707-742; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Eucarestia, comunione e comunità*. 22 maggio 1983, in *ECEI*, 3/1240-1359; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità missionaria*. 29 giugno 1986, in *ECEI*, 4/237-297.

⁴⁰ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Chiesa in Italia dopo Loreto*, 9 giugno 1985, in *ECEI*, 4/2645-2704.

Chiesa italiana, Loreto incarna la « scelta etica »⁴¹ nel dialogo con la società e la « scelta ecclesiologica »⁴² per il rinnovamento e la ricomposizione dell'unità interna. Questa doppia definizione dipende dalla prospettiva in cui i diversi autori osservano le scelte della Chiesa italiana.

Loreto è stata l'esperienza di una Chiesa plurale, ma di una Chiesa plurale perché si è toccata con mano la vivacità delle presenze ecclesiali: la presenza non solo dei movimenti, che pur a Loreto si sono affacciati con tutta la loro forza, la loro identità presente nel tessuto della Chiesa italiana, ma anche quella delle Chiese locali⁴³.

Con il Convegno di Loreto l'impegno fondamentale dell'evangelizzazione si è caratterizzato per le dimensioni culturale, antropologica e veritativa. L'esigenza di un cambiamento del modo di essere presente della Chiesa nella società, in un tempo di crisi delle ideologie e della forma partitica cattolica nazionale, ha dato impulso anche alla ripresa nel 1988 della celebrazione delle Settimane sociali dei cattolici.

1.2.3. Gli anni '90: la testimonianza della carità

In *Evangelizzazione e testimonianza della carità*⁴⁴, la Conferenza episcopale ha espresso la necessità di una presenza ecclesiale capace di rendere significativa la fede per l'intera comunità umana. In continuità con il Convegno di Loreto, il nuovo decennio pone al centro la verità di Cristo di cui la carità è la realizzazione ecclesiale e storica⁴⁵. La carità è presentata come il centro della proposta evangelica, evitando ogni forma d'ambiguità e di deriva assistenzialistica, in un contesto di sospetto e di maggior sensibilità riservata ai valori. L'annuncio e la realizzazione del « Vangelo della carità »⁴⁶ sono le vie indicate per il rinnovamento ecclesiale a cui ispirare la testimonianza e il dialogo. La fede diventa il criterio interpretativo della realtà e la carità, prima che un insieme di opere, ne rappresenta il principio operativo nuovo e originale⁴⁷. Tra le indicazioni pastorali ha

⁴¹ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 40.

⁴² G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 171.

⁴³ B. FORTE, *Una Chiesa riconciliata e riconciliante*, p. 217-218.

⁴⁴ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 8 dicembre 1990, in *ECEI*, 4/ 2716-2792.

⁴⁵ Cf. Piero CODA, *La testimonianza della carità. Il Convegno Ecclesiale di Palermo (1995)*, in *ScC*, 134 (2006), p. 221-242 (qui p. 222).

⁴⁶ ETC, 10.

⁴⁷ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 42.

assunto particolare rilievo l'impegno dell'educazione della fede per far maturare la coscienza delle comunità parrocchiali ad essere soggetto di catechesi permanente e integrale in un dinamismo d'osmosi tra le dimensioni proprie della missione della Chiesa, annuncio-liturgia-carità⁴⁸. Ciò comporta per le chiese locali l'impegno a favorire la crescita di ogni persona e dello stile delle stesse comunità parrocchiali⁴⁹.

Le indicazioni decennali da *piano* diventano *orientamenti pastorali* per indicare il cambiamento culturale avvenuto rispetto agli anni '70 e una crescente sfiducia nei confronti di uno strumento che rischiava di diventare rigido nel delineare prospettive programmatiche⁵⁰. La difficoltà dell'impegno nella società e nella politica, il rischio di frammentarietà nella moltiplicazione dei progetti e il bisogno di maggior aderenza alla realtà hanno fatto emergere l'esigenza di modalità diversificate per realizzare gli obiettivi comuni all'interno di un percorso condiviso.

Il Convegno ecclesiale di Palermo (20-24 novembre 1995) « *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia* », nella consapevolezza della distanza presente tra Vangelo, valori cristiani e stili di vita si è proposto come occasione di verifica e di autocritica. La Chiesa ha riconosciuto di operare in un contesto di pluralismo e si è impegnata nella ricerca di nuove modalità, sia per l'esercizio del proprio ruolo pubblico sia per rispondere alle esigenze della nuova evangelizzazione⁵¹. Il progetto culturale orientato in senso cristiano, frutto del Convegno del 1995, è lo strumento operativo predisposto per rilanciare il pensiero antropologico e per contrastare sia una visione tendenzialmente negativa della religiosità, sia l'ambiguità dell'impegno caritativo che rischiava di dissolversi nella dispersione delle iniziative. Con la « scelta culturale »⁵² e con l'approfondimento dell'identità cristiana, il Convegno di Palermo vuole ricomporre l'unità interna e ribadire il ruolo della Chiesa come parte attiva nella società pluralista. Il nuovo modo di presenza culturale della Chiesa nella società impegna i credenti a mediare i valori propri

⁴⁸ Cf. ETC, 4.

⁴⁹ Cf. G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 172.

⁵⁰ Cf. ETC, *Nota introduttiva*. Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 41.

⁵¹ Cf. F. GARELLI, *La chiesa in Italia*, p. 67-70; Cf. B. SORGE, *Tra profezia e normalizzazione*, p. 123.

⁵² Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 43; cf. G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 171.

dell'antropologia cristiana in relazione alle questioni contemporanee. La Chiesa ufficiale ha scelto di mantenere l'esercizio del proprio ruolo pubblico nella società, mentre si ricompone come minoranza compatta nella difesa e nella promozione dei valori⁵³. L'affermazione della centralità di Cristo (cristocentrismo) e dell'immagine della persona che ne deriva (antropologia cristiana) hanno lo scopo di rivitalizzare le iniziative civili e l'incidenza del cattolicesimo italiano come offerta di un contributo originale nell'ambito comunicativo e socio-politico⁵⁴.

Il Convegno di Palermo ha dato nuovo impulso all'agire pastorale con la sottolineatura della spiritualità, dell'impegno culturale e del discernimento comunitario⁵⁵.

Se la spiritualità costituisce la sorgente del rinnovamento ecclesiale e sociale e la cultura la necessaria mediazione tra il vangelo di Gesù Cristo e la storia di oggi, il discernimento comunitario è stato proposto dal Convegno di Palermo come il metodo concreto attraverso cui è possibile individuare le linee di attuazione di tale mediazione⁵⁶.

Il discernimento comunitario è assunto come espressione della comunione ecclesiale, metodo di lettura della storia e di progettazione pastorale con cui la Chiesa può operare e interagire nella realtà sociale, politica e culturale. Il discernimento comunitario, indicato come metodo essenziale per la vita e la missione della Chiesa, ha evidenziato la necessità e l'urgenza della « conversione pastorale »⁵⁷. La Chiesa italiana sulla soglia di un nuovo millennio appare proiettata verso la reciprocità delle differenti dimensioni ecclesiali e verso un movimento missionario di estroversione nella ricerca di luoghi di dialogo, di progettazione e di verifica⁵⁸.

L'invito di Giovanni Paolo II ad orientare gli sforzi verso una nuova evangelizzazione ha chiesto di ridefinire il rapporto tra identità nazionale e appartenenza religiosa e ha reso evidente

⁵³ Cf. F. GARELLI, *La chiesa in Italia*, p. 62; Cf. Franco GARELLI, *Catholiques, politique et culture. Le cas italien*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 332-347 (qui p. 338-339).

⁵⁴ Cf. M. MIDALI, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova*, p. 42-43.

⁵⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Con il dono della carità dentro la storia. La Chiesa in Italia dopo il Convegno di Palermo*. 26 maggio 1996, in *ECEI*, 6/115-186 (qui n. 146, § 21).

⁵⁶ P. CODA, *La testimonianza della carità*, p. 238.

⁵⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Con il dono della carità dentro la storia*, § 23.

⁵⁸ Cf. P. CODA, *La testimonianza della carità*, p. 241.

l'urgenza dell'inculturazione della fede. L'esigenza di un'evangelizzazione totale trova nel primo annuncio, nell'iniziazione cristiana e nell'ispirazione catecumenale nuove vie di sviluppo per la maturazione della fede e per la missionarietà. I documenti pubblicati nel decennio hanno coniugato il tema dell'evangelizzazione ad aspetti concreti della vita dell'uomo e della società come il lavoro, l'economia, la politica e la convivenza sociale.

Da un punto di vista più catechistico, il decennio ha visto la pubblicazione dei catechismi per le diverse età dopo la sperimentazione e la verifica; del *Catechismo della Chiesa Cattolica*; del *Direttorio generale per la catechesi*; l'avvio di una nuova riflessione sul rapporto tra catechesi e pastorale e la preparazione delle Note pastorali sull'Iniziazione cristiana di adulti e ragazzi tra i 7 e 14 anni. La riflessione sulla catechesi ne accentua la dimensione educativa a servizio di tutta la persona con uno sguardo attento alla realtà. La pedagogia della fede esprime il legame tra educazione e catechesi esplicitato dal *Direttorio* del 1997 come « evangelizzare educando e educare evangelizzando »⁵⁹.

Il cristocentrismo e la duplice fedeltà affermati nel *Rinnovamento della catechesi* trovano nuova concretezza nello sviluppo del progetto culturale della CEI con l'approfondimento della visione antropologica, dell'impegno nella promozione della persona, delle questioni della libertà individuale e sociale e della responsabilità etica⁶⁰. Il rinnovamento pastorale risulta ancora una volta connesso all'impegno nella catechesi evitando che l'evangelizzazione assuma i tratti del proselitismo.

1.2.4. Il primo decennio del nuovo millennio: la speranza

Alla luce del percorso precedente, della celebrazione del Giubileo del 2000 e della priorità dell'annuncio di Cristo per la Chiesa universale, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*⁶¹ ha posto al centro del rinnovamento ecclesiale la missione chiedendo di qualificare la formazione cristiana e la

⁵⁹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, 15 agosto 1997, Città del Vaticano, LEV, 1997, § 147.

⁶⁰ Cf. G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 175-179.

⁶¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, 29 giugno 2001, in *ECEI*, 7/139-265.

comunicazione del mistero di Dio⁶². Gli sforzi compiuti a partire dagli orientamenti pastorali precedenti non sono sembrati sufficienti per formare «cristiani con una fede adulta»⁶³. L'annuncio incarnato nell'esistenza è stato riconfermato come finalità specifica per la Chiesa italiana attraverso il rilancio della pastorale della santità, l'impegno nella comunicazione del Vangelo a tutti, il rinnovamento della vita comunitaria e con la ricerca di vie di comunione e di testimonianza attraverso nuove forme di ministeri laicali⁶⁴.

In ascolto della situazione socio-culturale è stato riconfermato con vigore il primato dell'evangelizzazione, perché il Vangelo possa tornare ad essere un messaggio vitale per l'uomo contemporaneo. La Chiesa è condotta a ripensarsi come spazio accogliente che rende possibile l'annuncio del Vangelo all'uomo nella situazione esistenziale in cui si trova, attraverso l'attenzione alla comunità, alla testimonianza e alla conversione pastorale⁶⁵. Per raggiungere questi obiettivi non basta realizzare una riorganizzazione strutturale, ma è indispensabile il cambiamento dell'intera pastorale.

Il percorso offerto dagli Orientamenti prende le mosse dalla riflessione biblico-teologica per approfondire e assumere lo stile missionario di Cristo la cui opera salvifica si esprime nell'azione ecclesiale. Il discernimento evangelico è l'angolatura specifica dalla quale la Chiesa legge la realtà, ponendosi in ascolto della cultura, senza rinunciare alla novità del Vangelo, che non può essere ridotto ad una forma di umanesimo tra le altre⁶⁶. Dal riferimento al Vangelo i vescovi esplicitano le linee dell'azione pastorale che si specifica su due livelli⁶⁷: la comunità eucaristica formata da coloro che partecipano assiduamente all'eucarestia domenicale e che collaborano alla vita parrocchiale⁶⁸, e battezzati non-praticanti⁶⁹. La descrizione dei due livelli è innovativa in un documento ufficiale della CEI che assume una distinzione propria della sociologia religiosa o delle osservazioni informali. La distinzione tra comunità eucaristica e battezzati non-praticanti non

⁶² Cf. CVMC, 44.

⁶³ CVMC, 45.

⁶⁴ Cf. CVMC, 67.

⁶⁵ Franco Giulio BRAMBILLA, *Testimoni sulla via della speranza. Verso il Convegno di Verona*, in *RCI*, 87 (2006), p. 247-256 (qui p. 249-251).

⁶⁶ Cf. CVMC, 34-35.

⁶⁷ Cf. CVMC, 46.

⁶⁸ Cf. CVMC 47-56.

⁶⁹ Cf. CVMC, 56-62.

ha lo scopo di separare o di escludere, quanto invece di poter fornire i mezzi adatti alla crescita personale nelle diverse situazioni ed esperienze di vita in cui ciascuno si trova⁷⁰. Questa differenziazione pastorale interpella le comunità nel loro saper proporre con intelligenza, con creatività e con coraggio diversi itinerari d'iniziazione, di catecumenato e di dialogo di fronte ai cambiamenti sociali e della religiosità⁷¹.

Il tema della speranza, che percorre gli orientamenti pastorali, indica la nostalgia dell'uomo contemporaneo e l'apporto che i cristiani possono offrire al mondo e alla società. Vari interventi successivi della conferenza episcopale hanno concentrato l'interesse sul primo annuncio, sull'iniziazione cristiana, sulle soglie d'accesso alla fede e attraverso l'attenzione alla domenica e alla parrocchia hanno rivisitato i luoghi costitutivi della vita ecclesiale.

Il volto missionario della parrocchia è la Nota che ha raccolto le riflessioni e ha orientato la ridefinizione della presenza capillare delle comunità nel territorio. La scelta della pastorale missionaria richiede di investire nuove energie nella conoscenza di Cristo e nella cura della qualità della vita comunitaria⁷². Il ripensamento della parrocchia in chiave missionaria, prima che in base alle esigenze socio-culturali, risponde a « un'interpretazione evangelica, ecclesiale »⁷³ che modifica l'agire ecclesiale. La pastorale parrocchiale si apre al confronto con la cultura contemporanea e con le situazioni concrete delle singole persone per proporre in modo essenziale il messaggio cristiano perché ciascuno possa intraprendere il cammino di santità a cui è chiamato. Nella prospettiva missionaria il primo annuncio è l'opzione che deve innervare tutte le azioni pastorali nella consapevolezza che non si è più cristiani per tradizione o in conseguenza della socializzazione religiosa.⁷⁴ La parrocchia è identificata come luogo proprio dell'annuncio e della differenziazione degli itinerari. Essa garantisce la dimensione popolare della fede per realizzare una pastorale integrata nel passaggio dalla semplice compresenza aggregativa

⁷⁰ Cf. Carmelo TORCIVIA, *La Parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale* (Formazione e teologia, 1), Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2008, p. 101.

⁷¹ Cf. CVMC, 59.

⁷² Cf. VMP, 1.

⁷³ VMP, 2.

⁷⁴ Cf. VMP, 6.

all'integrazione delle diverse componenti ecclesiali e proposte per la maturazione della fede.⁷⁵

Il Convegno ecclesiale celebrato a Verona (16-20 ottobre 2006) ha espresso già nel titolo, « *Testimoni di Cristo, speranza del mondo* », quattro tratti riassuntivi dell'intero percorso ecclesiale del post-Concilio: la centralità di Cristo, la testimonianza dell'identità cristiana, l'implicazione storica dei cattolici per incarnare l'annuncio di speranza nel vivere quotidiano⁷⁶. La speranza è assunta, prima che come contenuto, come « stile virtuoso »⁷⁷ che, assieme al realismo cristiano, permette di rivisitare i cammini ecclesiali per incrociare nuove sfide attraverso la testimonianza. « L'evangelizzazione e la fede si ripropongono oggi con singolare acutezza come il "caso serio" della Chiesa »⁷⁸ non per la distanza rispetto alla mentalità comune, ma principalmente per l'originalità e la differenza della fede in Cristo Risorto. L'attenzione dell'assemblea riunita a Verona si concentra sulla figura del laico testimone, capace di narrare l'incontro con Cristo e la propria fede nel mondo contemporaneo come esercizio di cristianesimo che diventa lievito negli ambienti di vita in cui si trova⁷⁹.

Il Convegno ha sviluppato tre piste di riflessione: il primato dell'evangelizzazione, la figura testimoniale della Chiesa e l'azione pastorale in riferimento agli ambiti di vita. La realtà italiana è considerata come terreno profondamente bisognoso e al contempo favorevole per la testimonianza dell'originalità e della specificità della speranza evangelica. L'annuncio del 'sì', che in Cristo Dio ha detto all'uomo, trova vie e linguaggi nuovi nelle esperienze quotidiane. La Chiesa impegnata nella testimonianza comprende l'evangelizzazione nel dinamismo tra l'universalità della *missio ad gentes* e la prossimità alla quotidianità. L'esistenza è lo spazio storico e la forma di vita in cui la testimonianza diventa « esercizio di cristianesimo »⁸⁰ non come semplice applicazione ma come capacità di vivere in modo creativo la speranza nell'ordinario. La scelta della vita come

⁷⁵ Cf. VMP, 11.

⁷⁶ Cf. B. SORGE, *Le tensioni dell'evangelizzazione*, p. 207.

⁷⁷ Dionigi TETTAMANZI, *Il dono di testimoni umili e coraggiosi. (IV Convegno ecclesiale di Verona) Prolusione*, in *Il Regno-Documenti*, 51 (2006), p. 602-609 (qui p. 602).

⁷⁸ D. TETTAMANZI, *Il dono di testimoni umili e coraggiosi*, p. 603.

⁷⁹ Cf. Franco Giulio BRAMBILLA, *La figura cristiana della testimonianza*, in *ScC*, 134 (2006), p. 375-389 (qui p. 375-376).

⁸⁰ Cf. F. G. BRAMBILLA, *Testimoni sulla via della speranza*, p. 251-252.

luogo concreto in cui annunciare la speranza cristiana pone al centro della pastorale l'unità della persona. In particolare la Chiesa, nell'esercizio del proprio compito educativo, propone la qualità antropologica che connota cristianamente la quotidianità⁸¹ e nella testimonianza individua il nuovo « alfabeto con cui comporre parole che dicano l'amore infinito di Dio »⁸². Il lavoro di approfondimento del Convegno si è concentrato su cinque aspetti concreti del 'sì' di Dio all'uomo in cui diventa significativo il Vangelo: la vita affettiva, il lavoro e la festa, la fragilità umana, la tradizione e la cittadinanza. Questi stessi ambiti sono luoghi in cui l'annuncio è capace di interpellare la vita e di mostrarne la ricchezza antropologica e cristiana.

La scelta di porre al centro della riflessione e dell'azione ecclesiale la persona, quasi una seconda fase del Progetto culturale per elaborare un'antropologia a partire dalla speranza, coinvolge l'impegno educativo, la trasmissione della fede e la cultura, per legare maggiormente la fede e la vita nel contesto popolare del cattolicesimo italiano. La conversione missionaria della pastorale con la scelta antropologica e testimoniale del Convegno di Verona « è protesa a dare forma cristiana alla vita quotidiana »⁸³ e stimola la catechesi a ripensarsi per « offrire una proposta di primo annuncio evangelico, per iniziare, nello stile del catecumenato antico, alla vita cristiana »⁸⁴.

Il principio metodologico per la pastorale e per la catechesi, annunciato nella 'fedeltà a Dio e all'uomo' nel 1970, ha assunto un'ulteriore connotazione nella realtà sociale ed ecclesiale in evoluzione.

1.2.5. 2010-2020: l'educazione

L'attuale situazione descritta come « emergenza educativa »⁸⁵ è il luogo in cui affermare il primato di Dio nella vita ecclesiale, in

⁸¹ Cf. Franco Giulio BRAMBILLA, *La chiesa italiana dopo Verona*, in *Teologia*, 31 (2006), p. 503-513 (qui p. 511-513).

⁸² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il 4° Convegno ecclesiale nazionale*. 29 giugno 2007, in *ECEI*, 8/830-865 (qui § 12).

⁸³ Franco Giulio BRAMBILLA, *Partenza da Verona. La Chiesa italiana dopo il Convegno*, in *RCI*, 87 (2006), p. 721-737 (qui p.736).

⁸⁴ Giuseppe ALCAMO, *Associazioni e Movimenti ecclesiali. Formazione, catechesi e dinamiche educative* (Saggistica Paoline, 45), Milano, Paoline, 2011, p. 168.

⁸⁵ Il tema è stato messo al centro della riflessione della CEI a partire dall'intervento di Benedetto XVI rivolto alla diocesi di Roma. BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione. La crisi dell'educazione deriva dalla*

cui testimoniare la speranza e dove si articola la pastorale che si fa carico dell'unità della persona. Le priorità assunte dalla Chiesa italiana fin dagli anni '70, in *Educare alla vita buona del Vangelo*⁸⁶, chiedono una verifica e un rilancio dell'azione educativa cristiana. Si avverte il bisogno di verificare l'insieme delle sperimentazioni e dei percorsi che nel corso degli anni sono stati sviluppati, perché possa esserci un cammino concorde, a partire da alcune linee di fondo condivise. La comunità cristiana è chiamata a un rinnovato discernimento per riconoscere, alla luce del Vangelo, le possibilità e i nodi proposti dalla compagine attuale, considerata non come semplice scenario nel quale si susseguono fatti e fenomeni, ma come vera provocazione alla fede.⁸⁷ Il decennio 2010-2020 individua nella scelta educativa cristiana il luogo d'incontro tra l'esigenza della conversione missionaria della pastorale e la centralità della persona per un'evangelizzazione capace di mettere in relazione la fede annunciata e l'esperienza quotidiana di vita⁸⁸. Un nuovo slancio nell'educazione diventa necessario di fronte ai rischi di sfiducia, di una falsa idea di autonomia e di relativismo. La Chiesa come discepolo, madre e maestra discerne il contesto attuale a partire da Cristo, per vivere l'educazione come servizio indirizzato all'uomo e alla società intera⁸⁹. La proposta educativa della comunità cristiana ha l'intento di promuovere «lo sviluppo della persona, in quanto soggetto in relazione, secondo la grandezza della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino»⁹⁰. La vita di Cristo ispira la cura esercitata verso ogni persona come umanesimo integrale e trascendente per proporre «la misura alta della vita cristiana ordinaria»⁹¹ come luogo in cui l'uomo è rivelato a sé stesso. L'azione pastorale che deriva dall'assunzione della prospettiva educativa si declina nella forma dell'itinerario, si

mancanza di fiducia nella vita. 21 gennaio 2008, in BENEDETTO XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI. 2008 (gennaio-giugno)*, t. 4, I, Città del Vaticano, LEV, 2008, p. 116-120 (qui p. 116).

⁸⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*. 4 ottobre 2010, in *ECEI*, 8/3690-3900.

⁸⁷ Cf. EVBV, 7.

⁸⁸ Cf. Luciano MEDDI, *Nuova Evangelizzazione per la riforma della Chiesa*, in Carmelo DOTOLO e Luciano MEDDI (ed.), *Evangelizzare la vita cristiana. Teologie e pratiche di nuova evangelizzazione* (Comunità cristiana. Linee emergenti), Assisi, Cittadella, 2012, p. 81-96 (qui p. 90-92).

⁸⁹ Cf. EVBV, 50.

⁹⁰ EVBV, 15.

⁹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II *Novo millennio ineunte*. 6 gennaio 2001, in *EnchVat*, 20/12-122 (qui § 31).

fa attenta alle situazioni, alle diverse età e alle relazioni fondamentali dell'esistenza. L'intera comunità educante è chiamata a nuove alleanze intra ed extra ecclesiali. Il primo annuncio è « l'anima di ogni azione pastorale »⁹² nel riferimento più ampio dell'iniziazione cristiana che rimane l'esperienza fondamentale dell'educazione alla fede.

Per quanto riguarda la progettazione pastorale, gli Orientamenti ribadiscono le esigenze fondamentali sia del discernimento per individuare risorse ed esperienze positive sia dell'assunzione di una visione antropologica cristiana e trascendente dell'educazione⁹³. Come obiettivi per il decennio si profilano: l'impegno per qualificare l'iniziazione cristiana; la proposta di percorsi di vita buona a partire dagli ambiti di vita e la ricerca di alcuni luoghi significativi per l'azione educativa come la reciprocità tra famiglia, comunità ecclesiale e società; la promozione di nuove figure educative e la formazione teologica. Le priorità individuate per questo decennio riguardano la formazione permanente degli adulti e delle famiglie, il rilancio della vocazione educativa degli istituti di vita consacrata, delle associazioni e dei movimenti e infine la promozione di un ampio dibattito sulla questione educativa⁹⁴. Tracciando un identikit dell'educatore vengono esplicitati i tratti del cristiano adulto, testimone credibile della fede che risponde con passione, responsabilità e gratuità alla propria vocazione⁹⁵. Tra i luoghi ai quali è riconosciuta la responsabilità nell'azione educativa trovano particolare attenzione la famiglia, la parrocchia, la catechesi, l'oratorio e gli spazi di confronto culturale come la scuola, l'università, le associazioni e i movimenti.

Il recente Convegno ecclesiale celebrato a Firenze (9-13 novembre 2015), « *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo* », continua la riflessione sull'antropologia cristiana per offrire un contributo credente agli uomini e alle donne contemporanei⁹⁶. La società italiana, nel tempo della crisi economica e diffusa a vari

⁹² EVBV, 40.

⁹³ Cf. EVBV, 53.

⁹⁴ Cf. EVBV, 54-55.

⁹⁵ Cf. EVBV, 29.

⁹⁶ Per il messaggio d'invito cf., CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*, Bologna, EDB, 2014, consultabile in : http://www.chiesacattolica.it/pls/ccci_new_v3/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=51348 (consultato il 21 febbraio 2014); http://www.chiesacattolica.it/ccci_new_v3/s2magazine/index1.jsp?idPagina=55604 (consultato il 24 ottobre 2014).

livelli, ha la propria peculiarità nella « vitalità plurale »⁹⁷ a cui la Chiesa non vuol far mancare il proprio contributo. Stimolata dall'invito di papa Francesco nell'Esortazione apostolica che è seguita al Sinodo sulla Nuova Evangelizzazione (2012), la pastorale italiana è invitata a « indicare vie per il cammino della Chiesa nei prossimi anni »⁹⁸. Gli ambiti di vita che nel Convegno di Verona hanno messo al centro dell'agire ecclesiale la persona, si completano nelle vie indicate dalla *Evangelii gaudium* come metodo e contenuto di una pastorale missionaria⁹⁹. Le priorità per la Chiesa italiana sono il rendere esplicito e visibile l'annuncio del Vangelo, l'educazione, la concretezza e l'essenzialità della presenza ecclesiale, mentre le aree d'impegno sono la famiglia, la sfida antropologica e culturale, rappresentata dai giovani, l'ecologia umana e i poveri¹⁰⁰. Firenze, per la Chiesa italiana, non vuole essere solamente la celebrazione di un evento, ma la scelta di « assumere il percorso del Convegno e di mettersi in gioco »¹⁰¹, per raggiungere tutte le persone e per ascoltare l'umanità fragile. Cinque verbi segnano il cammino della conversione missionaria di una Chiesa che vuol essere aperta e protesa alle periferie geografiche ed esistenziali per annunciare il Vangelo.

I cinque verbi proposti alla Chiesa italiana sono uscire, annunciare la persona e le parole di Cristo, abitare la realtà radicandosi in un territorio, educare, trasfigurare perché l'umanesimo di Cristo diventi concreto nella vita delle persone. Questa conversione missionaria della pastorale può avvenire attraverso il discernimento e con il metodo dello stile sinodale¹⁰².

Una visione complessiva dei documenti e dei convegni, che hanno scandito il percorso della pastorale italiana dal Vaticano II, consente di riconoscere alcune linee di sviluppo e alcune carenze che hanno caratterizzato il post-Concilio e il rinnovamento catechistico-pastorale italiano.

⁹⁷ Mauro MAGATTI, *Discernimento della società italiana e responsabilità della Chiesa*, consultabile in: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Relazione-Mauro-Magatti.pdf> (consultato il 14 dicembre 2015), p. 8.

⁹⁸ FRANCESCO, *Evangelii gaudium. La gioia del vangelo. Esortazione apostolica*. 24 novembre 2013, in *EnchVat*, 29/2104-2396 (qui § 1).

⁹⁹ Cf. Cesare NOSIGLIA, *Prolusione*, consultabile in: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Prolusione.pdf> (consultato il 14 dicembre 2015), p. 3-4.

¹⁰⁰ Cf. C. NOSIGLIA, *Prolusione*, p. 4-9.

¹⁰¹ Angelo BAGNASCO, *Prospettive*, consultabile in: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Card-Bagnasco-Prospettive-13-novembre-2015.pdf> (consultato il 14 dicembre 2015), p. 1.

¹⁰² Cf. A. BAGNASCO, *Prospettive*, p. 5-6.

I piani, gli Orientamenti pastorali e i Convegni ecclesiali sono diventati un momento di verifica e di impegno rinnovato in rapporto al cambiamento del contesto, della vita delle comunità, delle esigenze pastorali nel tentativo di discernere e di rendere attuale la missione della Chiesa.

I principi assunti dal *Rinnovamento della catechesi* e le proposte dal Convegno di Roma sono stati recepiti e rimodulati nell'intero percorso ecclesiale: la spiritualità come fonte dell'evangelizzazione e del rinnovamento, la missionarietà per ispirare la pastorale ordinaria e la mediazione culturale per offrire un orizzonte di senso. Questi tratti hanno permesso una progressiva comprensione del significato dell'azione evangelizzatrice della Chiesa. Non hanno trovato uno sviluppo adeguato né la ricerca di nuove modalità di presenza a livello politico e civile, né la richiesta più volte espressa di individuare delle forme concrete e significative di valorizzazione del laicato¹⁰³.

I Convegni ecclesiali celebrati a metà di ogni decennio hanno assunto il carattere di reali luoghi teologici, di « acquisizioni ecclesiali »¹⁰⁴, attraverso le quali la Chiesa italiana è cresciuta, si è ricompresa e ha sperimentato il con-venire, per affrontare difficoltà e sfide con il metodo del vedere-giudicare-agire che si è sviluppato ulteriormente nel discernimento comunitario¹⁰⁵. Dal versante interno questi appuntamenti permettono un percorso di conoscenza e di relazione tra diverse anime del cattolicesimo del Paese, mentre rappresentano un momento essenziale di confronto e di discernimento nella ricerca di un rapporto nuovo con la società contemporanea. La ricerca di nuovi strumenti per vivere il dialogo con il mondo è avvenuta nella prospettiva cristologica che si è intrecciata con vari temi: il discernimento, la riconciliazione, la comunione, la testimonianza e l'educazione. Il discernimento pastorale, esplicitato a Loreto come un passo necessario per la comprensione del contesto ecclesiale e culturale, ha assunto rilevanza e definizione comunitaria nel Convegno di Palermo. I temi della riconciliazione e della comunione, esigenze interne della vita ecclesiale affermate nel 1985, hanno fatto maturare la consapevolezza della necessità di una conversione pastorale che diventa tema centrale assieme alla testimonianza a partire dagli

¹⁰³ Cf. B. SORGE, *Tra profezia e normalizzazione*, p. 125-126.

¹⁰⁴ P. CODA, *La testimonianza della carità*, p. 228.

¹⁰⁵ Cf. Luca BRESSAN, *Da fedeli a testimoni. Una lettura del percorso pastorale della Chiesa italiana*, in *ScC*, 134 (2006), p. 243-261 (qui p. 249-252).

anni '90. La Chiesa ha riconosciuto la propria vocazione ad essere a servizio degli uomini e della storia con la testimonianza del Vangelo nell'esercizio concreto del cristianesimo con attenzione alla persona e alle situazioni esistenziali¹⁰⁶.

I Piani pastorali prima e gli Orientamenti poi hanno scelto come interlocutori sia ciascun cristiano come soggetto responsabile dell'evangelizzazione in forza dell'identità battesimale, sia le diverse realtà implicate nell'attuare il rinnovamento pastorale. Accanto alla parrocchia vengono interpellati i movimenti, le associazioni ecclesiali, gli Istituti e le Congregazioni di vita religiosa, il mondo della scuola cattolica, gli insegnanti e in particolare gli insegnanti di religione e ogni forma di impegno laicale. L'attenzione è rivolta contemporaneamente alle diverse età e situazioni di vita con particolare riferimento alla famiglia, ai giovani e agli adulti.

Dal post-Concilio, l'indebolimento della parrocchia e delle associazioni di lunga tradizione hanno lasciato spazio alla presenza più marcata dei movimenti, tanto da dover specificare gli ambiti di lavoro e le necessarie collaborazioni per una pastorale che voglia essere realmente integrata.

Il *Rinnovamento della catechesi* può essere considerato non solo come la base di partenza, ma anche come il riferimento costante del cambiamento della pastorale italiana. Ne gli ultimi cinquant'anni della vita ecclesiale la priorità dell'evangelizzazione è stata declinata in modo diverso con il modificarsi del contesto, della auto-comprensione ecclesiale e dell'articolazione del rapporto tra pastorale, catechesi, primo annuncio e, più di recente, con l'esigenza di una 'nuova evangelizzazione'.

Il testo del 1970 è stato riconsegnato alla Chiesa italiana in più occasioni, precisando il valore permanente delle sue linee portanti in un contesto che presenta nuove sfide ed esigenze pastorali¹⁰⁷.

Nel quarantesimo del documento e in un contesto mutato rispetto al 1970, oltre a richiamare le intuizioni fondamentali, vengono indicati i passi in avanti necessari. L'annuncio della fede

¹⁰⁶ Cf. L. BRESSAN, *Verso Verona, la Chiesa italiana a convegno*, p. 88-95.

¹⁰⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Riconsegna del documento «Il rinnovamento della catechesi»*. Lettera dei vescovi. 3 aprile 1988, in *ECEI*, 4/1014-1027; COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana. Lettera alle comunità, ai prestiteri e ai catechisti nel quarantesimo del Documento di Base "Il rinnovamento della catechesi"*. 4 aprile 2010, in *ECEI*, 8/ 3566-3584.

nel nuovo millennio chiede la svolta missionaria della pastorale con la scelta del primo annuncio, il coinvolgimento e la responsabilità della comunità, l'attenzione alla persona, l'attualizzazione del messaggio biblico per saper leggere i segni dei tempi e la propria vita come storia della salvezza, l'educazione alla valorizzazione del rapporto tra ragione e fede, una rinnovata attenzione alla formazione dei catechisti e l'imprescindibile finalità di nutrire e guidare la mentalità di fede¹⁰⁸. Queste nuove ed esigenti consapevolezze spingono verso scelte concrete per l'annuncio del Vangelo in un mondo in rapida evoluzione.

1.3. INCONTRIAMO GESÙ: L'EVANGELIZZAZIONE COME AVVENTURA DI CHIESA

Il documento più recente della CEI, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*¹⁰⁹, si pone in continuità con il cammino ecclesiale sviluppato dal Vaticano II. Esso vuole ribadire e arricchire l'impegno nell'evangelizzazione integrando tra loro gli apporti finora maturati. In un cambiamento globale della società e della presenza del cattolicesimo, più che una nuova riconsegna del documento del 1970 è sembrato opportuno metterne in luce gli elementi imprescindibili e fecondi nella situazione attuale. Non vuol essere un nuovo documento che abbraccia tutti gli ambiti pastorali, che sostituisce o che riscrive completamente il *Rinnovamento della catechesi*.

I presenti *Orientamenti* intendono essere un testo significativo, in questo tempo di nuova evangelizzazione, per aiutare le nostre Chiese a prolungare lo spirito del DB e le sue intuizioni, riproponendo un comune impegno nell'annuncio coraggioso del Vangelo e nel cammino di maturazione della risposta di fede di ogni battezzato¹¹⁰.

Scopo specifico dichiarato dal documento è il portare l'attenzione sulle scelte pastorali, sulla responsabilità di Vescovi e dei preti e sul servizio degli uffici catechistici diocesani in merito all'educazione alla fede. La conferenza episcopale vuole stimolare una riflessione sulla centralità dell'annuncio con riferimento principale alla vita della famiglia e all'intera comunità. L'iter di stesura ha coinvolto gli operatori pastorali e gli esperti, nel

¹⁰⁸ Cf. AeC, 10-17.

¹⁰⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, in *Notiziario della CEI*, 48 (2014), p. 197-313.

¹¹⁰ IG, 4.

tentativo di riproporre lo stile della consultazione che ha caratterizzato il clima conciliare e il *Rinnovamento della catechesi*. I primi destinatari del testo sono responsabili della stesura di progetti e percorsi diocesani e parrocchiali di annuncio e di catechesi assieme agli operatori coinvolti in diversi ambiti pastorali, associazioni e movimenti. Contemporaneamente le stesse comunità cristiane sono interpellate dai nuovi *Orientamenti* per riconoscere ad ogni azione della Chiesa una valenza educativa¹¹¹.

La comunità cristiana evangelizza non solo quando “fa catechesi”, ma in ogni momento della sua esistenza: quando un cristiano testimonia il Vangelo sul lavoro; quando fonda una famiglia nella grazia di Cristo; quando cerca di vivere la giovinezza, il tempo libero, la professione e la malattia non prescindendo da Lui; quando si ritrova nella fraternità comunitaria a pregare, a condividere, a far festa, a servire i poveri, a invocare il perdono di Dio e a celebrare i suoi doni. In questo spirito gli *Orientamenti* vogliono non solo interpellare i catechisti e gli altri specialisti della catechesi, ma rivolgersi alle comunità cristiane nel loro insieme: per riscoprire che tutto l’agire pastorale – se visto in chiave comunicativa, relazionale ed educativa – suscita domande, forma persone, educa a risposta, accompagna a coerenza il cammino della vita¹¹².

Raccogliendo il cammino percorso, appare innovativa e promettente la prospettiva assunta da *Incontriamo Gesù* nell’impegno missionario dell’evangelizzazione. Ogni azione di annuncio e di catechesi si colloca nel quadro dell’evangelizzazione come processo e orizzonte in cui incontrare e vivere la relazione con Cristo perchè il Vangelo impregni la vita, i suoi passaggi e le sue sfide, le proprie relazioni e le esperienze¹¹³.

Il processo catechistico è un processo armonico, organico e globale, nel quale distinti passaggi si compenetrano in vista della maturazione del cristiano. [...] La catechesi è un *sapere* Cristo (2 Cor, 2,2): incontrarlo, conoscerlo, celebrarlo, viverlo e anche gustarne la bontà e l’amore¹¹⁴.

Sapere Gesù è indicato come il « formare in noi una *fede vissuta* conforme al modo di pensare e agire di Gesù »¹¹⁵. La sapienza della fede a cui concorre la catechesi « è insieme un

¹¹¹ Cf. EVBV, in *ECEI*, 8/3691.

¹¹² IG, 100.

¹¹³ Cf. IG, 19.

¹¹⁴ IG, 27.

¹¹⁵ IG, 13.

sàpere e *sapère*, un gustare e un comprendere, un sentire e un intendere »¹¹⁶.

La conversione missionaria viene declinata in quattro temi e nelle proposte pastorali che li accompagnano: l'azione evangelizzatrice della comunità che abita con speranza il presente e la formazione degli adulti; il primo annuncio; l'iniziazione cristiana e la sua ispirazione catecumenale; il servizio e la formazione degli evangelizzatori e dei catechisti. Vanno segnalati come elementi innovativi: in apertura il ringraziamento iniziale per il cammino svolto nell'annuncio e nella catechesi¹¹⁷ e il glossario didattico-formativo che arricchisce il testo in appendice¹¹⁸.

Il titolo mette in evidenza, fin da subito, due elementi essenziali: l'incontro con Gesù Cristo e la dimensione del *noi ecclesiale*. L'incontrare e il far incontrare Cristo sono il centro dell'evangelizzazione, la vocazione e il senso della Chiesa e mettono in connessione la comunicazione della fede, l'esperienza celebrativa e caritativa nei passaggi di vita. La comunità nutrita dall'incontro con Cristo è luogo di comunicazione della fede dove prendono vigore i cammini di conversione attraverso passi semplici e concreti in uno stile pastorale di presenza e di azione, per assumere il punto di vista di Cristo così da maturare la mentalità di fede¹¹⁹. Una comunità missionaria è responsabile della formazione dei laici¹²⁰, facilita la sinergia tra l'attenzione per l'educazione alla fede e il saper coltivare lo stupore di fronte all'azione gratuita di Dio¹²¹ e assume il primo annuncio come metodo pastorale.¹²² Il primo annuncio della fede si realizza nella capacità di abitare con passione, compassione e speranza il quotidiano per entrare negli interrogativi e nelle esperienze esistenziali. In continuità con il Convegno di Verona vengono indicate cinque aree antropologiche come soglie possibili per l'accesso alla fede: generare, cercare, amare, appassionarsi-compattare e la fragilità¹²³. Si tratta di una prospettiva pastorale che mette in discussione le modalità e le programmazioni tradizionali, dal momento che « il mistero del primo annuncio sta in questa

¹¹⁶ IG, 13.

¹¹⁷ Cf. IG, 7.

¹¹⁸ Cf. IG, p. 291-312.

¹¹⁹ Cf. IG, 11-12.

¹²⁰ Cf. IG, 34.

¹²¹ Cf. IG, 21.

¹²² Cf. IG, 35.

¹²³ Cf. IG, 36-41.

assoluta scelta divina di donarsi in Gesù e nello Spirito in una relazione profonda, vitale, concreta e umana con ciascuno di noi »¹²⁴. Vengono declinate ancora una volta le dimensioni che attraversano il progetto catechistico e la pastorale italiana: kerygmatica, antropologica, educativa e iniziatica della fede, gli ambiti di vita e l'attenzione alla persona.

La scelta di uno sguardo propositivo del presente non ignora l'esigenza di una costante verifica della missionarietà della pastorale¹²⁵, riconoscendo con lucidità i ritardi pastorali e le responsabilità strutturali. Di fronte all'ampiezza delle esigenze dell'evangelizzazione, soprattutto nell'ambito formativo, i vescovi non nascondono i rischi dello scoraggiamento e dell'ignorare le possibilità esistenti, ma formulano un criterio capace di guidare i diversi organismi coinvolti: « *la comunione per la missione* »¹²⁶ per rinnovare la pastorale di fronte all'urgenza dell'annuncio.

Una lettura globale del documento permette di individuare alcune caratterizzazioni: la priorità della catechesi e della formazione degli adulti, per valorizzare in prospettiva adulta l'azione formativa e il coinvolgimento delle famiglie; l'ispirazione catecumenale di tutta la catechesi e il catecumenato degli adulti; la formazione di evangelizzatori e catechisti; la proposta mistagogica rivolta agli adolescenti e ai giovani¹²⁷.

Un passaggio atteso e delicato del testo riguarda la celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana che in Italia si articola su due prassi principali: la celebrazione della Confermazione nella preadolescenza e dopo l'Eucarestia o la celebrazione dell'Eucarestia e della Confermazione coincidenti o in prossimità. Con un atteggiamento che può essere considerato di « saggezza pastorale »¹²⁸ viene lasciato alle Conferenze episcopali regionali e alle diocesi vicine l'assunzione di scelte omogenee che indichino l'unità dei tre sacramenti per convergere progressivamente verso una proposta nazionale unitaria¹²⁹.

Considerando « l'evangelizzazione come un'avventura di Chiesa »¹³⁰, *Incontriamo Gesù* si chiude con la consapevolezza

¹²⁴ IG, 42.

¹²⁵ Cf. IG, 10.

¹²⁶ IG, 71.

¹²⁷ Cf. IG, 62.

¹²⁸ Enzo BIEMMI, *La Chiesa narra l'incontro*, in *Settimana*, 49, 25 (2014), p. 1 e 16 (qui p. 16).

¹²⁹ Cf. IG, 61.

¹³⁰ IG, 29.

che l'evangelizzazione 'fa' la Chiesa che ha nella domenica sia l'evento sintetico della sua esistenza in cui si lascia trasformare per incontrare Cristo e per annunciarlo nello stile missionario, sia il vertice a cui tende ogni sua azione educativa¹³¹.

1.4. AREE DI IMPEGNO DELLA PASTORALE ITALIANA

Nel percorso appena illustrato è possibile rintracciare degli elementi di fondo, già annunciati nel *Rinnovamento della catechesi* e ripresi con sottolineature differenti nei decenni successivi in rapporto agli sviluppi sociali ed ecclesiali. Tra i principali troviamo l'evangelizzazione, il riferimento a Cristo, il confronto con la cultura e la società e la comprensione della Chiesa. Da queste priorità si possono individuare alcune scelte in cui si concretizza il rinnovamento della pastorale della Chiesa italiana: la conversione verso una pastorale integrata e integrale, il primo annuncio, le implicazioni emerse dal Convegno di Verona e il volto del cattolicesimo popolare italiano.

L'approfondimento della conversione pastorale ha permesso di evidenziare due livelli di attuazione e diverse dimensioni interne. La conversione coinvolge sia gli atteggiamenti interiori e teologici che le pratiche pastorali. I nuovi atteggiamenti assunti dalla pastorale sono la missionarietà e l'attenzione alla persona. La crisi nella trasmissione della fede, letta non solo a partire da valutazioni sociali, permette di sviluppare la riflessione sulla missionarietà della Chiesa e consente alle comunità di giungere ad una nuova auto-comprensione.

L'azione pastorale che pone al centro la persona e il suo bisogno di unità esistenziale si fa attenta alle relazioni interpersonali prima che alle iniziative da mettere in atto¹³². Il volto rinnovato della comunità cristiana attenta alla missione e alla persona si concretizza nella scelta di investire energie nelle pratiche pastorali dell'iniziazione cristiana, nello stile catecumenale e nel primo annuncio.

Nella situazione italiana, la consapevolezza che « di primo annuncio vanno innervate tutte le azioni pastorali »¹³³ significa non ridurlo ad un momento iniziale che precede la catechesi, ma assumerlo come elemento trasversale di tutta la pastorale, rivolto

¹³¹ Cf. IG, 97.

¹³² Cf. RSV, 25.

¹³³ VMP, 6.

anche a chi crede d'essere cristiano¹³⁴. In questo senso, in contesti di antica evangelizzazione, si preferisce parlare di secondo annuncio della fede, per indicare coloro che sono già battezzati e che necessitano di un rinnovato annuncio del Vangelo. La realizzazione della pastorale integrata chiede di saper ripensare le risorse personali, comunitarie e strutturali per concretizzare la spiritualità di comunione, valorizzando le diverse soggettività e superando i contrasti tra parrocchie, movimenti e altri agenti pastorali. Accanto al ripensamento delle risorse ecclesiali e al convergere su elementi comuni, la pastorale si riconfigura a partire dall'unità della persona, per farla diventare il centro dell'agire ecclesiale. Il Convegno ecclesiale di Verona ha orientato alla scelta di una pastorale integrale a partire dalla persona.

Se negli ultimi anni è parso sempre più evidente che il principale criterio attorno al quale ridisegnare la loro azione è la testimonianza missionaria, oggi emerge con chiarezza anche un'ulteriore esigenza: quella di una pastorale più vicina alla vita delle persone, meno affannata e complessa, meno dispersa e più incisivamente unitaria¹³⁵.

Nell'attuale contesto, l'impostazione della pastorale a partire dai compiti fondamentali della Chiesa - annuncio, liturgia, testimonianza - non sembra in grado di intercettare le questioni profonde della vita.

La scelta di articolare i lavori in alcuni ambiti fondamentali intorno a cui si dispiega l'esistenza umana, in qualsiasi età, ha messo in luce l'unità della persona come criterio fondamentale per ricondurre a unità l'azione ecclesiale, necessariamente multiforme. [...] Mettere la persona al centro costituisce una chiave preziosa per rinnovare in senso missionario la pastorale e superare il rischio del ripiegamento, che può colpire le nostre comunità¹³⁶.

Se da un lato catechesi-liturgia-carità esprimono il riferimento cristologico ed ecclesiologico e hanno permesso di comprendere la missione della Chiesa e dei cristiani nel mondo, dall'altro rischiano di ispirare azioni pastorali parcellizzate e separate tra loro. Gli ambiti di vita focalizzano l'attenzione sull'identità della persona che si costruisce all'interno di relazioni reali. La scelta della prospettiva antropologica, mentre sottrae la pastorale al

¹³⁴ Cf. Enzo BIEMMI, *La catechesi in Europa. Una nuova "geografia della fede" per un nuovo primo annuncio del Vangelo*, in *Catechesi*, 79, 1 (2009-2010), p. 3-15 (qui p. 9-10).

¹³⁵ RSV, 21.

¹³⁶ RSV, 22.

rischio di essere autoreferenziale, richiede una costante attenzione per evitare una riduzione orizzontale del cristianesimo. Le due prospettive a partire dalle quali è possibile strutturare la pastorale non sono né alternative né separate, ma solo nella relazione di reciprocità esprimono l'identità cristiana fondamentale. La pastorale integrata e l'impegno educativo come esercizio della testimonianza cristiana contribuiscono alla costruzione dell'identità della persona¹³⁷.

Il 4° Convegno della Chiesa italiana, celebrato a Verona, ha ripresentato in termini urgenti ed essenziali questa istanza: mettere al centro di ogni intervento pastorale, a maggior ragione delle diverse forme di educazione e catechesi, la persona umana nella sua interezza, singolarità, concreta vicenda esistenziale, senza parcellizzarla in insufficienti appalti alle pastorali specializzate, ma chiamando tutte le risorse della comunità a servirne la crescita. Potremmo dirlo con un gioco di parole: "Una pastorale integrata per una maturazione integrale, per l'integrazione fede - vita"¹³⁸.

La conversione missionaria alla pastorale integrata e integrale è un processo in continua evoluzione che orienta il percorso di maturazione della fede all'incontro con Cristo. Per attuare efficacemente la conversione pastorale deve ancora trovare concretezza la distinzione dell'azione ecclesiale tra comunità eucaristica e non-praticanti, come chiesto in *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* all'inizio del nuovo millennio¹³⁹.

L'evoluzione socio-religiosa della società italiana, analizzata puntualmente in vari documenti, se non può più essere definita nella logica della cristianità, non può neanche essere considerata del tutto estranea dal riferimento valoriale e culturale cristiano. L'impatto della secolarizzazione in Italia si esprime nella vitalità religiosa, collante culturale e « anima profonda del Paese »¹⁴⁰, che connota il volto popolare del cattolicesimo italiano. La rivitalizzazione del volto popolare del cattolicesimo, come sedimentazione feconda dell'evangelizzazione nella società, è proposta come luogo d'impegno civile dei cattolici e dei laici, in

¹³⁷ Cf. Franco Giulio BRAMBILLA, *La pastorale della Chiesa in Italia. Dai 'tria munera' ai 'cinque ambiti'*, in *RCI*, 92 (2011), p. 389-407.

¹³⁸ Anna Maria D'ANGELO e Luciano MEDDI, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in prospettiva educativa* (Agorà), Assisi, Cittadella, 2010, p. 68.

¹³⁹ Cf. Carmelo TORCIVIA, *La pastorale oggi: mutamento d'epoca o epoca di mutamenti? Analisi degli ultimi documenti CEI*, in *Orientamenti pastorali*, 55, 10 (2007), p. 81-88 (qui p. 88). Cf. CVMC, 46.

¹⁴⁰ Cf. Mariano CROCIATA, *Cattolicesimo e Chiesa in Italia a 150 anni dall'unità*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 15 (2011), p. 103-115 (qui p. 109-110).

particolare, a livello sociale, politico e culturale. La riflessione pastorale della Chiesa italiana riconosce l'opportunità e la necessità di considerare le possibilità offerte dal volto popolare del cattolicesimo italiano in cui il riferimento culturale e la rete capillare parrocchiale sono una ricchezza e una responsabilità da valorizzare per l'annuncio della fede¹⁴¹.

È indubbio che la Chiesa italiana espleta una vivacità di servizi che non le permette di essere confinata in una marginalità sociale e culturale. Allo stato attuale, della sua originalità e della sua presenza capillare la società italiana non può fare a meno per essere sé stessa e per continuare a progredire nella cultura e nella civiltà; ma tutto questo non è sufficiente per esprimere il volto popolare della Chiesa italiana. Il "volto popolare del cattolicesimo italiano", di cui tanto si parla, non va inteso, primariamente come un cristianesimo culturale o assistenziale, che non rende esplicitamente visibile la scelta e il travaglio del diventare ed essere cristiano¹⁴².

La sfida per il tratto inclusivo e quotidiano della pastorale che si esprime nella vita delle parrocchie e delle associazioni non dovrebbe tradursi nel mantenimento di una prassi esistente, ma orientare in modo più esigente gli sforzi già presenti per il rinnovamento. L'accesso popolare alla fede e alle pratiche religiose interroga i cristiani sulla loro presenza nel mondo e sulla possibilità di sperimentare una Chiesa che comunica Cristo¹⁴³.

Popolarità del cristianesimo non significa la scelta di basso profilo di un cristianesimo minimo, ma la sfida che la tradizione tutta italiana di una fede presente nel territorio sia capace di rianimare la vita quotidiana delle persone, di illuminare le diverse stagioni dell'esistenza, di essere significativa negli ambienti del lavoro e del tempo libero, di plasmare le forme culturali della coscienza civile e degli orientamenti ideali del paese¹⁴⁴.

La via del rinnovamento scelta dalla Chiesa italiana, accanto a nuove iniziative e priorità, comporta il mantenimento esteriore dell'organizzazione pastorale, degli appuntamenti e delle forme tradizionali di presenza, cercando di operare dall'interno le trasformazioni necessarie. L'annuncio, la capacità relazionale, l'attenzione antropologica, il pluralismo e l'esperienza si integrano per dare forma ad itinerari e a percorsi catecumenali con

¹⁴¹ Cf. RSV, 20.

¹⁴² G. ALCAMO, *La scelta kerygmatica della CEI*, p. 183-184.

¹⁴³ Cf. IG, 16.

¹⁴⁴ Walter RUSPI, *Evangelizzare con l'alfabeto della vita*, in *Via, Verità e Vita. Comunicare la fede*, 56, 1 (2007), 9-13 (qui p. 10).

cui le comunità accompagnano all'incontro con Cristo in ascolto della realtà¹⁴⁵.

La scelta di sostenere la dimensione popolare del cattolicesimo italiano non può risultare esclusiva, in un contesto sempre più multireligioso e multietnico e nel rispetto di quanti non partecipano al medesimo riferimento culturale cattolico per origini, scelte religiose o per indifferenza. In questa realtà variegata il primo annuncio riveste un ruolo determinante e gli si riconosce la possibilità di incidere sulle rappresentazioni religiose anche di coloro che si dicono cristiani. Il contesto cristiano in Italia può risultare contemporaneamente ostacolo e facilitazione per il cammino di fede. Il compito del primo e del secondo annuncio in un clima di analfabetismo religioso, in un terreno non sgombrato e neutrale risulta facilitato dall'utilizzo di parole ancora familiari e di esperienze primarie ancora presenti. Allo stesso tempo per evangelizzare un mondo che si definisce già cristiano è urgente dare fondazione più profonda a ciò che comunemente è considerato superfluo, superato o poco rilevante¹⁴⁶.

Nessuno è *tabula rasa*. I terreni sono già ingombrati da pregiudizi, esperienze negative, resistenze, allergie, timori. Prima di far imparare, occorre un lungo tempo per aiutare a disimparare. È il grande problema delle rappresentazioni religiose, che in molte persone costituiscono un ostacolo alla fede perché violano immagini di Dio, della Chiesa, della morale ... distorte e dannose¹⁴⁷.

Fare del primo annuncio il metodo di una pastorale missionaria chiede il discernimento di luoghi e di legami di prossimità. Gli itinerari di educazione alla fede e la pastorale innervati di annuncio kerygmatico fanno appello alla conversione e alla valorizzazione della persona. Vie privilegiate per la conversione e per la valorizzazione della persona sono la testimonianza dell'amore di Dio nell'attenzione all'altro; il rispetto della libertà personale e in particolare degli adulti; un annuncio che si concentra sull'essenziale a partire dalle esperienze e dal desiderio di felicità di ciascuno e la formazione di cristiani adulti. A livello pastorale ciò si esprime nel valorizzare le occasioni e gli

¹⁴⁵ Cf. L. BRESSAN e L. DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini*, p. 287-293. Cf. Luca BRESSAN, *Iniziazione cristiana e parrocchia. Suggesti per ripensare una prassi pastorale* (Strumenti per il lavoro pastorale), Milano, Ancora, 2002, p. 103-106.

¹⁴⁶ Cfr. Giampietro ZIVIANI, *La formazione per il Primo annuncio: i cristiani, le comunità, gli accompagnatori*, in *Notiziario dell'UCN*, 40, 2 (2011), p. 39-63 (qui p. 42).

¹⁴⁷ Enzo BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2011, p. 37.

strumenti disponibili, come i pellegrinaggi, il patrimonio artistico, i gruppi di ascolto del Vangelo e di discernimento, la testimonianza della carità e l'educazione al servizio e l'avvio di « laboratori sull'annuncio »¹⁴⁸.

Gli ambiti d'impegno della Chiesa italiana non sono settori separati o incomunicabili, ma si richiamano reciprocamente. Le linee d'orientamento per il rinnovamento pastorale possono essere ricondotte alle dimensioni missionaria, iniziatica e secolare, espresse dall'impegno nel primo annuncio, dalla proposta dell'iniziazione ispirata al catecumenato e dall'attenzione alla persona¹⁴⁹.

Nel contesto sociale, culturale e pastorale emerge la necessità dell'impegno ecclesiale per la formazione degli adulti più volte richiamato. Il prossimo passo d'approfondimento ha l'obiettivo di individuare il percorso della catechesi degli adulti in Italia, i suoi elementi significativi, i punti deboli e le possibilità d'investimento pastorale.

2. LA CATECHESI DEGLI ADULTI NEL PERCORSO ITALIANO

2.1. LINEE DI FONDO DELLA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA

Per rispondere all'esigenza dell'aggiornamento pastorale la Chiesa italiana, come già evidenziato, ha investito energie e impegno nel progetto catechistico come primo passo verso un rinnovamento globale che non può ignorare il mondo degli adulti. Nella pastorale di cristianità, al termine della prima formazione per lo sviluppo della vita cristiana, si faceva affidamento al contesto sociale e all'attività pastorale ordinaria. Nella nuova situazione socio-culturale appare sempre più chiaro come la fede non possa essere data per acquisita, a partire dall'ambiente di vita, e come la formazione alla vita cristiana non riguardi solamente un momento puntuale nella fase iniziale dell'esistenza. Il Concilio stesso ha orientato l'azione catechistica, perché la fede dei credenti sia «viva, esplicita e operosa»¹⁵⁰. Gli impulsi principali del Vaticano II, pur non esprimendosi in modo esclusivo alla

¹⁴⁸ IG, 46.

¹⁴⁹ Cf. E. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, p. 28-30.

¹⁵⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa, Christus Dominus*. 28 ottobre 1965, in *EnchVat*, 1/573-701 (qui § 14).

catechesi attraverso un apposito documento, si possono riconoscere nel ripristino del catecumenato e nell'impulso dato all'iniziazione cristiana¹⁵¹. L'interesse per la catechesi degli adulti, suscitato dal Concilio e dalla riflessione già in atto, trova espressione in alcune linee di fondo assunte dalla Chiesa italiana.

Il Rinnovamento della catechesi ha scelto l'evangelizzazione come priorità riconfermata e declinata in tutto il percorso successivo. La catechesi è concepita come processo che si rivolge a credenti che sono chiamati a riprendere o ad approfondire il percorso di fede lungo le differenti tappe e situazioni dell'esistenza. Nella presentazione dei diversi soggetti della catechesi, i vescovi hanno sottolineato come in ogni età il cristiano abbia bisogno di nutrirsi della Parola di Dio. Gli adulti sono designati « in senso più pieno i destinatari del messaggio cristiano » in quanto possono conoscere meglio la ricchezza della fede. Sono chiamati a loro volta ad essere educatori e catechisti delle nuove generazioni e infine la loro maturità di fede permette alla Chiesa di rendere ragione della speranza che annuncia¹⁵². La maturità di fede dell'adulto coinvolge l'ambito personale, ecclesiale, comunitario e socio-culturale in cui può assumere vari ruoli educativi e dove esprime e testimonia la propria scelta religiosa. La maturità umana e cristiana del credente si realizza nelle diverse età e situazioni di vita, attraverso l'educazione degli atteggiamenti che esprimono la relazione tra la fede e l'esistenza quotidiana. L'obiettivo della formazione cristiana, a cui concorre la catechesi, è indicato nell'integrazione della mentalità di fede. La catechesi è per la vita cristiana: si rivolge a tutte le dimensioni dell'uomo, « riguarda la sua coscienza e la sua vocazione concreta nella Chiesa e nel mondo »¹⁵³. La personalità dell'adulto si esprime nell'armonia tra maturità umana e cristiana nelle varie forme di presenza e di testimonianza che è chiamato a vivere. La catechesi si fa perciò attenta ai problemi specifici dell'adulto in rapporto alle situazioni di vita, all'ambiente e alla cultura¹⁵⁴. L'urgenza dell'evangelizzazione si traduce nella necessità di un riferimento costante, attento e concreto all'adulto, sviluppando

¹⁵¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione sulla sacra liturgia, Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, in *EnchVat*, 1/1-244 (qui § 64); *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa, Ad gentes*, 7 dicembre 1965, in *EnchVat*, 1/1087-1242 (qui § 14); CD, 14.

¹⁵² Cf. *RdC*, 124.

¹⁵³ *RdC*, 131.

¹⁵⁴ Cf. *RdC*, 139.

proposte e itinerari nella prospettiva metodologica della doppia fedeltà all'uomo e a Dio¹⁵⁵. Su questa base la catechesi degli adulti in Italia ha progressivamente integrato le esigenze concrete della realtà contemporanea, le sfide per l'azione ecclesiale e le nuove proposte.

La riflessione e le scelte della catechesi degli adulti in Italia si collocano all'interno dell'orizzonte più ampio del cammino della Chiesa universale. La catechesi, compresa come momento specifico del processo di evangelizzazione, ha lo scopo di iniziare alla vita cristiana lungo tutte le età della vita¹⁵⁶. La catechesi degli adulti si afferma come forma principale¹⁵⁷ e principio organizzativo di ogni altra catechesi¹⁵⁸. La centralità della catechesi degli adulti è un tema ricorrente e in continuo sviluppo nella riflessione ecclesiale a cui ha contribuito e a cui si è ispirata la pastorale italiana.

2.2. LO SVILUPPO DELLA CATECHESI DEGLI ADULTI NEL POST-CONCILIO

Nello sviluppo della catechesi degli adulti in Italia si intrecciano vari avvenimenti e consapevolezze con le indicazioni dell'episcopato, con la diffusione di esperienze e con il cambiamento della realtà.

È possibile distinguere tre tappe nell'evoluzione della catechesi degli adulti in Italia: il post-Concilio, il pontificato di Giovanni Paolo II fino all'anno 2000 e il nuovo millennio¹⁵⁹.

Dal Vaticano II alla fine degli anni '70 si diffondono numerose esperienze di catechesi degli adulti, con la presa di coscienza della situazione di ignoranza religiosa e di incredulità presenti nel paese. La catechesi non si limita ad essere intesa come istruzione, ma è orientata a favorire la maturazione globale della persona. Il passaggio da una pastorale di sacramentalizzazione all'evangelizzazione e all'annuncio suscita interesse e vitalità e

¹⁵⁵ Cf. *RdC*, 160.

¹⁵⁶ Cf. PAOLO VI, *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*, *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, in *EnchVat*, 5/1588-1716 (qui § 17-18 e 24). Cf. GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi nel nostro tempo*, *Catechesi Tradendae*, 16 ottobre 1979, in *EnchVat*, 6/1764-1939 (qui § 18 e 20).

¹⁵⁷ Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale*, 11 aprile 1971, Leumann (TO), Elledici, 1986, § 20.

¹⁵⁸ Cf. DGC, 275.

¹⁵⁹ Cf. Emilio ALBERICH, *La catechesi degli adulti nel cammino del rinnovamento catechistico postconciliare e all'alba del nuovo millennio*, in *Notiziario dell'UCN*, 35, 4 (2006), p. 25-48 (qui 25-42).

coinvolge nella catechesi e nella vita ecclesiale i giovani, gli adulti, le famiglie e le comunità. La catechesi degli adulti assume carattere permanente, ispirandosi al catecumenato antico. La scelta d'introdurre degli itinerari catecumenali¹⁶⁰ specifica la finalità evangelizzatrice dell'intera pastorale, coinvolgendo la celebrazione dei sacramenti, l'omelia, l'anno liturgico, i mezzi di comunicazione e i luoghi rilevanti quali la parrocchia, la famiglia¹⁶¹ e altri « “crocevia” della vita umana »¹⁶².

Il pontificato di Giovanni Paolo II ha dato un nuovo impulso alla catechesi degli adulti con il richiamo alla necessità di una nuova evangelizzazione. L'espressione si è imposta gradualmente nella coscienza ecclesiale per indicare l'insieme di sforzi di rinnovamento dell'annuncio in realtà di antica cristianizzazione. In questi contesti la catechesi è chiamata a farsi carico non solo dell'approfondimento della fede ma anche del primo annuncio e dell'iniziazione cristiana. A partire dagli anni '80 si possono evidenziare una maggiore comprensione della situazione italiana e la diffusione dei movimenti ecclesiali molto attivi nell'evangelizzazione rivolta soprattutto a coloro che non frequentano gli ambienti ecclesiali. L'impegno nell'evangelizzazione ha assunto i tratti della missionarietà nella società e dell'attenzione alla vita ecclesiale, a partire dall'ecclesiologia di comunione.

La pubblicazione nel 1981 del testo per la sperimentazione *Catechismo degli adulti: Signore da chi andremo?*¹⁶³ ha permesso di ribadire la centralità della catechesi degli adulti come esigenza permanente, di qualificare la formazione dei catechisti e di dare attenzione alle varie esperienze in atto¹⁶⁴. Il Convegno di Loreto ha richiamato l'esigenza di una nuova missionarietà in Italia per un'evangelizzazione che sia capace di raggiungere l'uomo dove vive con nuove ministerialità e con un impegno deciso nella catechesi di giovani e adulti¹⁶⁵.

Se fino alla metà degli anni '80 l'esigenza della catechesi degli adulti era motivata soprattutto dalla formazione permanente, dal

¹⁶⁰ Cf. EeS, 82-87.

¹⁶¹ Cf. EeS, 94-95.

¹⁶² Cf. EeS, 108.

¹⁶³ Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA, *Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti* (Catechismo per la vita cristiana 6), Roma, Conferenza episcopale italiana, 1981.

¹⁶⁴ Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. 25 marzo 1982*, in *ECEI*, 3/850-916.

¹⁶⁵ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Chiesa in Italia dopo Loreto*, 51-54.

ravvivare e dal rendere cosciente e operosa la fede negli spazi pubblici, in seguito è sempre più considerata come componente essenziale per la costruzione di una chiesa missionaria capace di annunciare il Vangelo in un contesto pluralista e indifferente¹⁶⁶. Al termine del I Convegno catechistico nazionale nel 1988, i vescovi hanno riconsegnato *Il Rinnovamento della catechesi*, confermando la scelta di una « sistematica, capillare e organica catechesi degli adulti »¹⁶⁷, per formare adulti testimoni e modelli credibili di vita cristiana. La catechesi diventa missionaria proponendo un cammino di fede adulto in una pastorale di evangelizzazione organica e differenziata per la formazione sistematica e permanente del credente nella Chiesa¹⁶⁸. Il decennio successivo ha qualificato la scelta dell'evangelizzazione come educazione necessaria e permanente alla verità e alla testimonianza della carità¹⁶⁹. Tra gli anni '80 e '90 l'importanza della catechesi degli adulti si è affermata anche attraverso Seminari di studio e Convegni a vari livelli. L'attenzione alla formazione dei catechisti si è tradotta nella formulazione di un itinerario formativo per sviluppare un'identità adulta nella fede e dell'acquisizione di competenze catechistiche per l'annuncio rivolto alle diverse età da parte degli operatori pastorali¹⁷⁰. La celebrazione del II Convegno catechistico nazionale « *Testimoni del Vangelo nella città degli uomini* » nel 1992 ha messo a tema la catechesi degli adulti, accogliendo le attenzioni maturate e invitando ogni diocesi a costituire delle équipes specifiche per la catechesi degli adulti. La costituzione del Gruppo nazionale di lavoro per il catecumenato all'interno dell'Ufficio catechistico nazionale (1993) e l'avvio del Progetto culturale (1994) hanno risposto all'esigenza di offrire nuove proposte e modalità di interazione con gli adulti.

Il catechismo degli adulti *La verità vi farà liberi*¹⁷¹ (1995) ha concluso il cammino di ripensamento e la pubblicazione ufficiale dei testi di catechesi iniziato dopo il Vaticano II. Il nuovo catechismo è concepito come « strumento per la formazione dei

¹⁶⁶ Cf. Lucio SORAVITO, *La risposta-proposta della comunità ecclesiale*, in *Creder e Oggi*, 111 (1999), p. 47-62 (qui p. 51).

¹⁶⁷ Cf. LR, 12.

¹⁶⁸ Cf. LR, 7.

¹⁶⁹ Cf. ETC, 7-8.

¹⁷⁰ Cf. UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*, in *Notiziario dell'UCN*, 20, 2 (1991), p. 83-148.

¹⁷¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti* (Catechesi), Città del Vaticano, LEV, 1995.

cristiani ad una fede adulta »¹⁷² per aiutare i credenti adulti ad acquisire coscienza della verità, il senso autentico dell'identità cristiana e la capacità di rendere ragione della fede¹⁷³. La méta a cui il Catechismo vuole condurre è la maturazione globale della persona perché l'adulto diventi discepolo di Cristo nell'ascolto e nell'accoglienza della Parola. Questa méta educativa è in continuità con l'intero progetto catechistico italiano, che è orientato all'acquisizione della mentalità di fede. Il testo, strutturato nella forma dell'itinerario, vuole essere attento alle domande e alle situazioni esistenziali degli adulti, alle esperienze ecclesiali e vuole porsi in dialogo con il contesto¹⁷⁴. Il catechismo si rivolge in forma narrativa e argomentativa ad adulti che vogliono approfondire la fede con particolare attenzione a chi desidera riscoprire la fede o confrontarsi con quanto la Chiesa annuncia. Luogo proprio d'utilizzo del testo, oltre alla lettura personale, è il gruppo di catechesi degli adulti che esprime la dimensione ecclesiale del cammino di fede¹⁷⁵.

È significativo a livello simbolico notare come il Catechismo degli adulti abbia ispirato l'edizione definitiva dei catechismi delle diverse età. L'impegno per l'educazione alla fede dei fanciulli e dei ragazzi, che richiede molte energie alle comunità cristiane, è compreso come il compito di una comunità adulta che accoglie i nuovi credenti e che è lo spazio in cui vivere l'ecclesialità della fede¹⁷⁶. Il Seminario di studio per la revisione dei catechismi (Roma, 7-9 gennaio 1987) aveva assunto il catechismo degli adulti come riferimento per la verifica e per la pubblicazione degli altri testi. Il catechismo degli adulti è stato progettato come il testo principale al quale far seguire i catechismi dei giovani, dei ragazzi e dei fanciulli per operare un salto di qualità catechistico e pastorale¹⁷⁷. Di fatto il testo per gli adulti venne pubblicato come penultimo, solo nel 1995: il ritardo è motivato sia dal suo utilizzo come riferimento per la revisione degli altri catechismi, sia perché ha recepito il contributo del *Catechismo della Chiesa Cattolica* pubblicato nel 1992.

¹⁷² Lucio SORAVITO, *Catechesi degli adulti. Orientamenti e proposte*, Leumann (TO), Elledici, 1998, p.183.

¹⁷³ Cf. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti*, p. 184.

¹⁷⁴ Cf. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti*, p. 186-195.

¹⁷⁵ Cf. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti*, p. 199.

¹⁷⁶ Cf. Enzo BIEMMI, *Catéchèse et évangélisation des adultes en Italie*, in *LV*, 56 (2001), p. 29-40 (qui p.31-32).

¹⁷⁷ Cf. G. RONZONI, *Il progetto catechistico italiano*, p. 210-212 e 223.

Mentre viene portata a termine la revisione del progetto catechistico secondo le diverse età, emerge nella riflessione catechistica l'esigenza di volgere l'attenzione al primo annuncio per incontrare le diverse situazioni e esperienze di vita. Nel passaggio al nuovo millennio vengono predisposte tre Note pastorali per il catecumenato e l'iniziazione cristiana degli adulti e dei fanciulli e ragazzi dai 7 ai 14 anni, dove si sottolinea il ruolo di adulti significativi nella famiglia e nella comunità¹⁷⁸.

Va segnalata la pubblicazione del *Direttorio Generale per la catechesi* che ha raccolto varie indicazioni per la riflessione e per la prassi catechistica. In queste prime due tappe si può riconoscere il passaggio da una « primavera catechistica »¹⁷⁹ alla delusione e alla sfiducia. Le sperimentazioni della catechesi antropologica ed esperienziale alla fine degli anni '80 hanno lasciato spazio allo scoraggiamento per la precarietà di risultati ottenuti, a fronte di tante energie profuse. Alla fine del secolo scorso il magistero ufficiale della Chiesa ha richiamato la necessità della trasmissione della dottrina della fede di fronte all'indifferenza e all'ignoranza religiosa¹⁸⁰.

Con l'inizio del nuovo millennio, il terzo periodo nello sviluppo della catechesi degli adulti è segnato dalla ricerca di un nuovo paradigma catechetico, orientato alla conversione pastorale, perché l'intera azione ecclesiale possa assumere i tratti dell'iniziazione cristiana e del catecumenato antico¹⁸¹, per formare cristiani dalla fede adulta e pensata¹⁸². Il nuovo impulso nella comunicazione della fede e nel primo annuncio chiede un ripensamento pastorale attento alle situazioni di vita, alla testimonianza e all'annuncio esplicito.

Alla parrocchia spetta il compito di innervare di primo annuncio ogni azione pastorale¹⁸³ nell'incontro con diverse situazioni spirituali: non battezzati che chiedono di entrare a far parte della comunità, battezzati che vivono lontani dalla Chiesa,

¹⁷⁸ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Orientamenti per il catecumenato degli adulti. Nota pastorale del Consiglio episcopale permanente*. 30 marzo 1997, in *ECEI*, 6/613-731; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Nota pastorale del Consiglio episcopale permanente*. 23 maggio 1999, in *ECEI*, 6/2040-2119; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta. Nota pastorale del consiglio episcopale permanente*. 8 giugno 2003, in *ECEI*, 7/956-1059.

¹⁷⁹ E. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, p. 25.

¹⁸⁰ Cf. E. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, p. 25-27.

¹⁸¹ Cf. CVMC, 57 e 59.

¹⁸² Cf. CVMC, 45 e 50.

¹⁸³ Cf. VMP, 6.

per i quali « la fede non va ripresa, ma rifondata »¹⁸⁴ e battezzati la cui fede è rimasta allo stadio della prima formazione. L'attenzione ai ritmi di vita e alle esigenze dell'adulto trova nella pastorale integrata la via di rinnovamento e di sinergia tra associazioni, movimenti e parrocchie¹⁸⁵. Con il primo annuncio è responsabilità della comunità

adoperarsi perché tutti e singoli i fedeli riescano effettivamente a diffondere la fede e siano efficaci testimoni del Vangelo, liberi e limpidi, convinti e coerenti nel proprio ambiente di famiglia, di lavoro, del tempo libero, nelle situazioni di povertà, di malattia e in ogni circostanza lieta e triste, della vita¹⁸⁶.

Il Convegno ecclesiale di Verona, nel passaggio dall'attenzione alle fasi di vita agli ambiti antropologici, orienta un cambiamento e prospetta un investimento educativo capace di rinnovare gli itinerari formativi degli adulti¹⁸⁷. A 40 anni dalla pubblicazione del *Rinnovamento della catechesi* il testo viene nuovamente proposto nei suoi elementi di attualità alla Chiesa italiana e diventa l'occasione per un bilancio del cammino svolto e di un nuovo impulso alla catechesi degli adulti¹⁸⁸.

Volendo tracciare un bilancio del percorso pastorale e catechistico italiano a quarant'anni dal *Rinnovamento della catechesi*, la realizzazione della catechesi degli adulti appare come l'obiettivo ripetutamente messo a tema, ma praticamente disatteso. L'attenzione alla formazione degli adulti è riproposta e riconfermata. Gli Orientamenti dell'attuale decennio chiedono la verifica degli itinerari e un maggiore impegno nella proposta del primo annuncio, in vista dell'iniziazione cristiana, per interiorizzare la mentalità di fede nei momenti particolari della vita dei giovani e degli adulti¹⁸⁹. Ogni credente adulto è invitato a prendersi cura delle generazioni più giovani come educatore e testimone preparato e responsabile¹⁹⁰. La comunità cristiana nella sua attività educativa diventa luogo di incontro con Cristo e di comunione fraterna. Essa raggiunge le finalità che la

¹⁸⁴ VMP, 2.

¹⁸⁵ Cf. VMP, 9 e 11.

¹⁸⁶ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, «*Questa è la nostra fede*». Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo. 5 maggio 2005, in *ECEI*, 7/2338-2422 (qui § 18).

¹⁸⁷ Cf. RSV, 17.

¹⁸⁸ Cf. AeC, 13.

¹⁸⁹ Cf. EVBV, 39-40 e 53-54.

¹⁹⁰ Cf. EVBV, 29.

caratterizzano: « alimenta un'autentica relazione con Dio; favorisce la formazione della coscienza adulta; propone esperienze di libera e cordiale appartenenza, di servizio e di promozione sociale, di aggregazione e di festa »¹⁹¹.

Nel 2010 un nuovo impulso alla catechesi degli adulti è stato esplicitato con la creazione di un'apposita commissione all'interno dell'Ufficio catechistico nazionale incaricata dell'organizzazione del Convegno dei direttori degli Uffici catechistici diocesani « *Adulti testimoni della fede, desiderosi di trasmettere speranza* » (Pesaro, 20-23 giugno 2011). Il convegno ha permesso di prendere coscienza dell'urgenza di una pastorale che considera gli adulti come soggetti di catechesi¹⁹². Nei primi mesi del 2012 la celebrazione di Convegni regionali, per « discernere, valutare e promuovere »¹⁹³ il rinnovamento dell'iniziazione cristiana, è diventata l'occasione per verificare le sperimentazioni nell'iniziazione, la catechesi degli adulti e le differenti proposte formative. Dalle varie relazioni sono emerse, per l'ambito qui approfondito, le necessità di una conversione missionaria della pastorale, della proposta di fede rivolta agli adulti e in particolare ai giovani genitori dei fanciulli e ragazzi che partecipano agli itinerari di catechesi e della formazione iniziale e permanente dei catechisti¹⁹⁴.

In *Incontriamo Gesù* la conversione missionaria della pastorale fa del processo e dell'orizzonte dell'evangelizzazione il riferimento per l'annuncio e la catechesi con particolare attenzione agli adulti. Al primo annuncio è chiesta la capacità di rispettare, di comprendere e di valorizzare i tempi e i ritmi della vita adulta in cui si esprime la libertà personale¹⁹⁵. Il testo del 2014 punta in modo deciso sulla catechesi per e con gli adulti: « fondamentale e non più rimandabile è l'avvio nelle comunità e nei vari contesti ecclesiali di una formazione permanente di approfondimento della parola di Dio e sui contenuti della fede »¹⁹⁶. L'obiettivo di rendere gli adulti testimoni credibili e

¹⁹¹ EVBV, 39.

¹⁹² Cf. Guido BENZI, Paola DAL TOSO e Ubaldo MONTISCI (ed.), *Dodici ceste piene...* (Mc 6,43). *Catechesi e formazione cristiana degli adulti* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Torino, Elledici, 2013.

¹⁹³ EVBV, 54.

¹⁹⁴ Cf. Carmelo SCIUTO e Salvatore SORECA, *Un quadro della catechesi in Italia. Una lettura dopo i convegni catechistici regionali 2012*, in *Il Regno-Documenti*, 57 (2012), p. 603-620 (qui p. 607-611).

¹⁹⁵ Cf. IG, 35.

¹⁹⁶ Cf. IG, 24.

annunciatori capaci di raccontare la propria esperienza di fede nella realtà in cui vivono si compone di quattro finalità formative: nutrire e guidare la mentalità di fede; sviluppare lo sguardo e l'ascolto delle domande e dei bisogni del tempo e delle persone a partire dalla prospettiva di Cristo attraverso il discernimento comunitario; sostenere l'atteggiamento spirituale della fedeltà a Dio e all'uomo; educare a esprimere con la vita quanto ricevuto nella circolarità tra conoscenza ed esperienza di fede¹⁹⁷. Per raggiungere queste finalità, l'azione catechistica è orientata alla maturazione della fede e al coinvolgimento attivo degli adulti come « depositari dello Spirito del Vangelo, nelle pieghe della vita »¹⁹⁸ e non come semplici destinatari in un rapporto di comunicazione unidirezionale. La catechesi degli adulti è centrale nella comunità, per poter offrire figure di cristiani, di evangelizzatori e di catechisti per i giovani. Il catecumenato degli adulti declinato nel RICA è lo schema analogico per tutti i percorsi d'iniziazione alla fede. La presenza di giovani e adulti neofiti è occasione per la comunità di approfondire la propria scelta di fede e diventa un segno di speranza offerto all'intera società. Il documento specifica i tratti del cristiano adulto nella fede descrivendolo come testimone capace di incontrare i non credenti e di stabilire rapporti di amicizia e dialogo¹⁹⁹, annunciatore del Vangelo nei luoghi ordinari di vita, cristiano capace di narrare e di motivare la propria esperienza di fede e l'appartenenza ecclesiale²⁰⁰. Il glossario in appendice del testo riporta una descrizione dell'adulto nella fede, a partire dal *Rinnovamento della catechesi* e dagli sviluppi della riflessione pedagogica e catechetica, come tentativo di precisare la figura del credente più volte evocata nei vari documenti ecclesiali.

Adulto nella fede (Cf. *Orientamenti*, nn. 24, 51, 66, 76) è chi ha incontrato Gesù Cristo, Colui che dà origine alla fede e la porta a compimento (*Eb* 12,2). In Lui è la piena rivelazione del volto del Padre e la comunione con il Suo Spirito. Il dono di questa esperienza rende il fedele capace di vivere ed esprimere personalmente la sua vita nella fede e lo inserisce nella comunità cristiana. Solo chi fa esperienza di Dio in Gesù Cristo può definirsi credente e credibile perché capace di vivere e generare valori cristiani e modelli evangelici di vita buona. Il cristianesimo si "racconta" e si testimonia con uno stile di vita coerente. La maturità nella fede va considerata una meta dinamica. Le scienze

¹⁹⁷ Cf. IG, 24.

¹⁹⁸ Cf. IG, 24.

¹⁹⁹ Cf. IG, 35.

²⁰⁰ Cf. IG, 66.

dell'uomo pensano la condizione adulta di vita come "progetto" e "processo" che impegna tutto il corso della vita. La maturità cristiana si configura più come un percorso di ricerca, orientato dalla fede, che come un traguardo conseguito in forma definitiva. In tal senso si parla di una maturità di fede relativa alle varie età. Il RdC n. 38 la individua nell'integrazione tra fede e vita e nella cosiddetta mentalità di fede; al n. 139, poi, ne elenca i tratti caratteristici²⁰¹.

A partire dal concilio Vaticano II, oltre alla scansione temporale, è possibile classificare le forme e metodologie di catechesi rivolte agli adulti. In particolare l'Ufficio catechistico nazionale ha raccolto in uno studio le varie esperienze diffuse nel territorio. L'indagine svolta ha voluto chiarire i termini usati, vista la varietà di iniziative che comunemente vengono indicate come catechesi degli adulti. In via preliminare viene offerta una definizione da cui operare le distinzioni successive. La catechesi degli adulti è l'espressione del servizio della parola per l'approfondimento e la maturazione della fede, è l'azione ecclesiale rivolta a credenti che prevede l'approfondimento sistematico in vista dell'educazione alla mentalità di fede e alla coerenza della vita cristiana. La catechesi degli adulti, esplicitazione sistematica della prima evangelizzazione nel processo di maturazione della fede, comprende sempre più il primo annuncio, per non dare per scontata la fede degli interlocutori, in clima di pluralismo e secolarizzazione e va integrata con le azioni ecclesiali a cui è legata²⁰².

A partire da questi riferimenti di fondo vengono distinte due tipologie di catechesi degli adulti: esperienze di rifondazione della vita cristiana rivolta a chi è già battezzato (ri-evangelizzazione come scelta di fondo del progetto pastorale parrocchiale, in occasione della richiesta dei sacramenti, esperienza dei centri di ascolto della Parola, cammino neo-catecumenale) ed esperienze di approfondimento della fede cristiana (catechesi al popolo, gruppi biblici, gruppi sposi e famiglie, associazioni e movimenti ecclesiali, formazione teologica, studio personale della Bibbia, di testi di spiritualità, di un testo di catechismo o attraverso riviste cristiane o mass-media)²⁰³. Altre classificazioni delle esperienze di catechesi degli adulti distinguono agenti, luoghi, obiettivi, finalità o modelli pedagogici o in base alle funzioni ecclesiali

²⁰¹ IG, p. 291.

²⁰² Cf. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti*, p. 14-15.

²⁰³ Cf. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti*, p. 25-34. Tale classificazione è presente anche nel DGC, 67-72.

(liturgia, martyria, koinonia, diaconia) o alla natura dell'atto catechetico (insegnamento, iniziazione, educazione)²⁰⁴. Biemmi, più che una classificazione metodologica, ha evidenziato le esperienze più significative, precisando come nella realtà italiana l'evangelizzazione e il primo annuncio di adulti non battezzati siano svolti soprattutto da movimenti ecclesiali e come la catechesi rivolta ad adulti appartenenti alla comunità sia lasciata alle istituzioni tradizionali (parrocchie, diocesi, chiesa nazionale)²⁰⁵. L'autore ha segnalato come esperienze maggiormente diffuse e significative nella pastorale italiana la catechesi ai genitori che chiedono la celebrazione dei sacramenti per i figli; la catechesi per la vita di coppia (percorsi di fede, gruppi di coppie di fidanzati e di sposi/famiglie); centri d'ascolto della Parola. Queste modalità di catechesi prendono in considerazione i bisogni fondamentali degli adulti e l'utilità esistenziale in cui l'adulto si rende disponibile all'accoglienza del Vangelo. L'adulto diventa così interlocutore della Parola in un clima relazionale più narrativo che argomentativo²⁰⁶.

In linea generale si può riconoscere come, da un'attenzione alla fede degli adulti concepita come istruzione e socializzazione in epoca di cristianità, il Concilio abbia orientato l'attenzione alla catechesi esperienziale e kerigmatica, attraverso una varietà di pratiche e di percorsi. Il ritorno più recente all'attenzione al contenuto, per qualificare il dialogo culturale e l'identità religiosa, non ha fatto venir meno l'esigenza di percorsi di accompagnamento, di iniziazione e di primo annuncio della fede. L'eccessiva fiducia nell'accostamento all'umano come mediazione evangelica diretta o l'accentuazione del valore della Parola a scapito di ogni intervento educativo sono le due polarità dell'azione pastorale. Esse risultano ridimensionate dalla domanda formativa attuale, dalla considerazione delle esigenze specifiche dell'adulto, dai percorsi catecumenali, dal primato della Parola e dalla relazione tra vita, fede e cultura, che armonizzano i diversi elementi²⁰⁷.

²⁰⁴ Cf. Emilio ALBERICH e Ambroise BINZ, *Adulti e catechesi. Elementi di pedagogia catechetica dell'età adulta* (Pedagogia religiosa), Leumann (TO), Elledici, 2004, p. 45-54.

²⁰⁵ Cf. E. BIEMMI, *Catéchèse et évangélisation des adultes en Italie*, p. 30.

²⁰⁶ Cf. E. BIEMMI, *Catéchèse et évangélisation des adultes en Italie*, p. 33-38.

²⁰⁷ Cf. Ubaldo MONTISCI, *L'attenzione alla catechesi degli adulti nella Chiesa italiana. Breve rassegna storica*, in *Catechesi*, 81, 1 (2011-2012), p. 2-20 (qui p. 19-20).

Accanto ai percorsi di catechesi con gli adulti, che pongono al centro la Parola di Dio²⁰⁸, le riflessioni scaturite dal Convegno ecclesiale del 2006 hanno dato vita a percorsi attenti alla persona, agli snodi esistenziali e alle soglie d'accesso alla fede come primo e secondo annuncio.²⁰⁹

Il richiamo alla catechesi degli adulti, come opzione prioritaria per la pastorale italiana, rivela come essa sia un aspetto disatteso nella pratica, sebbene siano state molte le sollecitazioni.²¹⁰ Le indagini svolte sul campo hanno rilevato come le varie proposte di catechesi degli adulti siano rivolte a cristiani già appartenenti alla Chiesa, con una prevalenza dell'insegnamento espositivo interessato alla trasmissione del sapere. Tale catechesi è incapace di coinvolgere coloro che sono lontani o fuori dalla comunità e risulta più conservatrice che profetica. La maggior parte dei catechisti italiani è ancora impegnata nei percorsi di iniziazione cristiana dei fanciulli e ragazzi²¹¹.

La catéchèse des adultes est un point sensible et révélateur de la difficulté actuelle pour la communauté ecclésiale d'annoncer l'Évangile de façon significative dans le contexte culturel présent: on dirait que l'Église ne trouve plus les mots pour dire la nouveauté de l'Évangile à l'homme contemporain²¹².

La varietà di termini in uso, di pratiche diffuse e di pronunciamenti ufficiali sull'importanza della catechesi degli adulti indica sia la vitalità di ricerca di nuove vie rispetto a modelli didattici del passato sia la necessità di chiarimenti e di coordinamento. La denuncia della difficoltà di percorrere la via esigente della catechesi degli adulti ne dice contemporaneamente il grande potenziale per il rinnovamento.

²⁰⁸ Un tentativo in questa direzione è rappresentato dal percorso di catechesi proposto e sperimentato nel corso di dieci anni dalla diocesi di Verona centrato sull'attenzione centrale all'incontro con la Scrittura.

²⁰⁹ Cf. VESCOVI DELLE DIOCESI LOMBARDE, *La sfida della fede: il primo annuncio*, in *Il Regno-Documenti*, 54 (2009), p. 716-730. Il documento della Conferenza episcopale lombarda orienta a orientare gli itinerari formativi già esistenti o tradizionali nell'ottica del primo annuncio. Lo sviluppo del 'progetto secondo annuncio' individua esperienze di primo annuncio della fede già presenti nelle parrocchie italiane.

²¹⁰ Cf. U. MONTISCI, L'attenzione alla catechesi degli adulti nella Chiesa italiana, p. 2; Cf. AeC, 13.

²¹¹ Cf. Lucio SRAVITO (ed.), *Esperienze di catechesi degli adulti in Italia oggi*, Leumann (TO), Elledici, 1990; cf. Giuseppe MORANTE, *I catechisti parrocchiali in Italia nei primi anni '90. Ricerca socio-religiosa*, Leumann (TO), Elledici, 1996.

²¹² E. BIEMMI, *Catéchèse et évangélisation des adultes en Italie*, p. 29.

2.3. LA PRIORITÀ DELLA FORMAZIONE DEGLI ADULTI: CANTIERI APERTI

Lo sviluppo della catechesi degli adulti in Italia, appena delineato nei suoi tratti essenziali, appare necessariamente legato all'evoluzione dell'intera pastorale. Le tre grandi direttrici di rinnovamento sono rappresentate dalla missionarietà della pastorale, attraverso la scelta del primo annuncio; dal ripensamento del modello dell'iniziazione cristiana, con riferimento catecumenale e dalla centralità della persona e degli snodi esistenziali per l'evangelizzazione²¹³. Queste direttrici di cambiamento (missionaria, iniziatica, secolare) orientano la vita pastorale e la catechesi verso nuovi percorsi possibili.

Per la catechesi degli adulti, in modo più specifico, si aprono alcuni cantieri di lavoro che rendono possibile la costruzione di un cammino da intraprendere, mentre non cambia la finalità del condurre all'incontro con Cristo, con l'acquisizione della mentalità di fede all'interno della maturazione personale e dell'esperienza ecclesiale della vita cristiana.

La centralità della persona chiede di sviluppare mezzi ed occasioni di reale ascolto delle esigenze e delle possibilità dell'adulto, in continua relazione con le scienze umane. Si tratta di un'attenzione che non si potrà mai dire conclusa per il dinamismo che oggi investe la vita e per l'originalità che ciascuno rappresenta. I percorsi iniziatici e di annuncio dovranno poter rispondere sia alle esigenze del messaggio evangelico sia ai soggetti implicati che alle comunità ecclesiali che sono i luoghi effettivi di annuncio e di vita cristiana. La visione ideale dell'adulto dovrà essere precisata e ridefinita non tanto a partire dalle aspettative, ma dall'annuncio del Vangelo e incarnata nelle diverse situazioni. L'approfondimento dell'esperienza personale, la ricerca di senso, la costruzione dell'identità e la narrazione della vita di fede emergono come esigenze proprie dell'adulto che chiedono nuove modalità relazionali e pedagogiche.

Il primo annuncio è contemporaneamente cantiere e via di cambiamento per un volto missionario alla vita cristiana. In senso cronologico, è *primo* in un contesto nel quale molti non hanno ricevuto l'annuncio del Vangelo. In senso « genetico o

²¹³ Cf. E. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, p. 28-30.

fondativo»²¹⁴, si rivolge in ogni processo di evangelizzazione a coloro che sono cristiani per abitudine o che si sono allontanati. La proclamazione del Vangelo che mira a condurre all'incontro con Cristo per le chiese di antica tradizione si configura come «secondo "primo annuncio", costituisce sempre un'esperienza inaugurale, provoca un inizio nuovo, risveglia lo stupore assopito»²¹⁵. Attualmente il *secondo annuncio* è un ambito di riflessione e di sperimentazione che si rivolge all'intera comunità e in particolare agli adulti.

Il rinnovamento dei percorsi d'iniziazione in prospettiva catecumenale nei cammini abituali di fanciulli e ragazzi porta al coinvolgimento più esplicito dell'intera comunità e della famiglia, immaginando nuove modalità concrete. In rapporto agli adulti ogni proposta si configura come iniziazione catecumenale alla vita cristiana a partire da diverse situazioni, esigenze e interessi.

La dimensione educativa di ogni forma di catechesi sposta il centro d'interesse dalla trasmissione di contenuto all'apprendimento trasformativo, attraverso la formazione di competenze cristiane lungo tutto l'arco di vita con un investimento di tempo, di coinvolgimento e di libertà. L'iniziazione cristiana ispirata al catecumenato si inserisce in una progettualità educativa con un cammino sistematico attento ai soggetti coinvolti e con azioni intenzionali e consapevoli, in linea con finalità e obiettivi, per generare atteggiamenti virtuosi. La ricerca di una pedagogia d'accompagnamento, di proposta e d'iniziazione si specifica in scelte metodologiche e in strumenti da verificare nelle realtà concrete.

L'esigenza della catechesi permanente, che ha percorso il cammino post-conciliare, è riproposta nella consapevolezza che il battezzato è chiamato a diventare discepolo di Cristo, continuamente iniziato ed educato alla vita cristiana per accogliere, fare propri ed esprimere atteggiamenti di vita cristiana nella logica catecumenale di *traditio-receptio-reditio*. La formazione delle diverse figure coinvolte nella catechesi degli adulti è prioritaria: i presbiteri, i catechisti, i diversi agenti pastorali che operano, sia in momenti espliciti che occasionali, come nel primo annuncio.

²¹⁴ Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, *Questa è la nostra fede*, n. 6.

²¹⁵ E. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, p. 37.

Un altro ambito di lavoro per la catechesi degli adulti è lo sviluppo dell'intergenerazionalità in riferimento alle esigenze stesse della persona che non si coglie nell'isolamento, ma nella relazione con altri soggetti, con attese, luoghi di responsabilità e di impegno nella vita personale, sociale ed ecclesiale. Restano prioritari gli sforzi orientati a fare in modo che l'incontro con Cristo avvenga nell'esperienza della comunità cristiana e nella relazione vitale con la Parola. All'intera comunità cristiana e ad ogni credente è chiesto l'esercizio del discernimento pastorale per riconoscere le forme e gli spazi nuovi dell'annuncio e della catechesi con gli adulti.

Questi cantieri di lavoro, all'interno delle linee di sviluppo del rinnovamento pastorale, non condurranno a un punto di arrivo definitivo, ma a nuove partenze per l'annuncio e per la maturazione nella vita cristiana.

Dopo aver descritto la situazione socio-religiosa italiana, abbiamo portato l'attenzione all'impegno pastorale della comunità ecclesiale di fronte alle sfide e ai cambiamenti in atto dal Vaticano II. Se tanti sforzi sono stati profusi per il rinnovamento dell'azione e della presenza evangelizzatrice, va riconosciuto come la centralità della catechesi degli adulti nella vita pastorale odierna non è un'esigenza solamente italiana. All'interno dell'ampia riflessione della Chiesa universale, con l'apporto di vari autori e in ascolto di diverse esperienze appare urgente prendere sul serio la catechesi degli adulti con le sfide e le possibilità che essa presenta. Collocare gli sforzi della pastorale italiana all'interno della riflessione ecclesiale e di autori competenti sarà l'oggetto del prossimo passo di questa ricerca.

L'approfondimento del significato della catechesi degli adulti metterà in luce come la maturazione nella fede rappresenta l'obiettivo di ogni processo catechistico e come esso richieda competenze e scelte pastorali orientate all'accompagnamento.

CAPITOLO III

LA CATECHESI DEGLI ADULTI PER LA MATURAZIONE NELLA FEDE

1. LA CATECHESI DEGLI ADULTI: TERMINI ED ESIGENZE

L'accostamento dei termini catechesi e adulti ha caratterizzato fin dai primi passi il cammino della Chiesa. L'annuncio svolto dai discepoli, il catecumenato e la diffusione missionaria del cristianesimo hanno avuto come referenti privilegiate le persone adulte. Ciò che oggi appare innovativo rispetto all'epoca della cristianità è la modalità in cui si delinea tale relazione, considerando le esigenze e le specificità che contraddistinguono tutti i soggetti implicati.

Il Magistero ecclesiale, come evidenziato nella presentazione della situazione italiana, a partire dal Vaticano II, ha più volte ribadito la centralità della catechesi degli adulti per ogni altra forma di catechesi. Con la riscoperta conciliare del catecumenato e dell'iniziazione cristiana, l'impegno nella formazione degli adulti ha stimolato nuove possibilità di approfondimento, di riflessione e di sperimentazione.

Per poter descrivere e approfondire in modo specifico la catechesi degli adulti, è necessario precisare i termini in gioco per chiarire l'azione ecclesiale nella quale essa si colloca e i soggetti che coinvolge.

1.1. LA CATECHESI NEL PROCESSO DI EVANGELIZZAZIONE

Nell'azione evangelizzatrice della Chiesa, che attraverso responsabilità specifiche contribuisce a costruire la realtà ecclesiale, « possiamo chiamare catechesi ogni forma di servizio ecclesiale della parola di Dio orientata a far maturare nella fede cristiana le persone e le comunità »¹. Nella complessità e nell'articolazione del processo di evangelizzazione, la catechesi appare come servizio reso alla Parola e ad ogni uomo per permettere, proporre e rendere efficace l'incontro con Cristo a coloro che hanno già ricevuto l'annuncio della fede. Come

¹ Emilio ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale* (Pedagogia religiosa), Leumann (TO), Elledici, 2001 p. 72.

servizio alla maturazione della fede, pur rivolgendosi anche ad età specifiche, la catechesi non si limita ad indirizzarsi solo ad alcune fasi dell'esistenza, ma si rivolge a tutto l'arco vitale per rendere possibile una professione di fede « viva, esplicita e operosa »². L'azione catechistica come momento imprescindibile dell'evangelizzazione comprende in sé diverse attenzioni: suscita la conversione permanente, offre l'approfondimento delle conoscenze, sviluppa gli atteggiamenti cristiani, contribuisce alla costruzione della mentalità di fede, rende possibile il confronto con le questioni attuali e orienta all'impegno missionario e alla testimonianza. Il soggetto della catechesi è la comunità cristiana nel suo insieme che, mentre annuncia e propone Cristo, è coinvolta nella maturazione della propria fede e cresce cristianamente nella misura in cui assicura a tutti i suoi membri un'organica ed effettiva proposta catechistica³.

Il dialogo e l'interazione con le scienze umane sono indispensabili, perché avvenga un incontro efficace con ciascun soggetto attraverso un percorso educativo. Nel quadro più ampio dell'educazione in cui s'inserisce, la catechesi sfugge al rischio dell'autoreferenzialità e tiene viva l'attenzione alle esigenze dei soggetti, al contesto, agli obiettivi da perseguire e alle diverse metodologie disponibili. L'educazione non coincide con la socializzazione o con la semplice acquisizione di contenuti. È il processo complesso che accompagna tutta l'esistenza, per sviluppare una mentalità e delle competenze per le scelte e per le azioni quotidiane in cui esprimere la propria vocazione umana e cristiana. L'educabilità della fede presenta alcuni tratti specifici rispetto ad altre forme di educazione. La fede non è un contenuto da trasmettere come altre conoscenze o come altre abilità da acquisire, ma è una relazione nella quale inserirsi e che l'azione ecclesiale ha il compito di sostenere, facilitare e rendere possibile in senso strumentale e secondario. La fede è un dono che avvia un processo di conversione permanente lungo tutta l'esistenza e

² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa, Christus Dominus*. 28 ottobre 1965, in *EnchVat*, 1/573-701 (qui § 14).

³ Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale*. 11 aprile 1971, Leumann (TO), Elledici, 1986, § 21; cf. GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi nel nostro tempo, Catechesi Tradendae*. 16 ottobre 1979, in *EnchVat*, 6/1764-1939 (qui § 15); cf. CONSIGLIO INTERNAZIONALE PER LA CATECHESI, *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana. Alcune linee e orientamenti*, Città del Vaticano, LEV, 1990, n. 25; cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*. 15 agosto 1997, Città del Vaticano, LEV, 1997, n. 78 e 221.

come risposta personale, libera e responsabile del soggetto⁴. Secondo la pedagogia divina, la catechesi per la maturazione integrale della persona conduce a conoscere, celebrare, vivere, contemplare il mistero di Cristo e ad educare alla vita comunitaria e alla missione⁵. Nell'impegno specifico della più ampia azione ecclesiale dell'educazione della fede, la catechesi esprime la propria natura pedagogica nel rispetto delle caratteristiche esistenziali dei soggetti che incontra e della propria finalità specifica che è il servizio alla Parola⁶. Il compito dell'educazione della fede coinvolge la comunità sia come prima responsabile, sia come soggetto implicato nel processo stesso, perché la catechesi è l'atto che conduce a formare la Chiesa e che orienta coloro, che hanno già cominciato a credere, verso un'esperienza più profonda della fede in Cristo⁷.

Compiti specifici della catechesi sono l'approfondimento della fede già ricevuta e l'educazione del discepolo in vista dell'adesione personale, motivata ed esistenziale attraverso la conoscenza sistematica e approfondita del messaggio e della persona di Cristo⁸. La precisazione dell'identità della catechesi all'interno dell'azione ecclesiale del servizio della Parola non vuole separare i diversi ambiti dell'agire ecclesiale in settori isolati, ma chiarisce gli spazi, le responsabilità e i diversi campi d'azione. L'attenzione alle situazioni esistenziali, al contesto e alla maturazione personale, nel clima attuale di pluralismo, chiede la stretta relazione tra catechesi e primo annuncio. Quest'intreccio permette di comprendere la catechesi come esigenza permanente nella vita cristiana e le attribuisce un compito iniziatico. La riflessione catechetica è un campo in continua evoluzione, in rapporto alla comprensione dei soggetti, del contesto e del compito ecclesiale a cui è chiamata. Alcune tensioni e polarità hanno segnato il cammino di rinnovamento catechistico. Un'impostazione principalmente dottrinale ha lasciato progressivamente spazio ad altre modalità di approccio, evidenziando le prospettive antropologica, kerygmatica,

⁴ Cf. DGC, 56.

⁵ Cf. DGC, 84-86; 139-144.

⁶ Cf. Emilio ALBERICH, *Educazione della fede*, in ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Leumann (TO), Elledici, 1987, p. 235-236 (qui p. 235).

⁷ Cf. Marc PELCHAT, *Qu'est-ce donc au juste que l'«éducation de la foi des adultes»?*, in Gilles ROUTHIER (ed.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec* (Pastorale et vie, 13), Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 229-249 (qui p. 240-241).

⁸ Cf. CT, 19-20.

propositiva e iniziatica. Altri temi in discussione sono il rapporto tra esperienza e contenuto della fede, il ruolo della comunità coinvolta nella catechesi, la dimensione comunicativa ed educativa delle modalità concrete di progettare e organizzare la catechesi⁹.

1.2. GLI ADULTI: LA RICERCA DELL'IDENTITÀ NEL CAMBIAMENTO

Il termine *adulto* indica nel suo significato etimologico il processo della crescita (dal latino '*adolescere*' = crescere) ed esprime il bisogno di comprendere, di mettere in relazione e di ordinare le diverse esperienze per poter dare significato all'esistenza. Oggi il riferimento agli adulti non è univoco come poteva essere in passato; non è più una semplice descrizione di un insieme di caratteristiche omologate riferite ad un preciso arco d'età o ad esperienze standard. Il contributo delle scienze umane offre varie chiavi interpretative, a seconda dei differenti presupposti teorici.

L'adulto e l'età adulta (*adulthood*) più che come uno stato o una situazione d'arrivo vanno considerati e descritti come un itinerario, un processo e una progressione continua da una situazione di dipendenza verso il raggiungimento dell'autonomia. L'arco temporale dell'età adulta (tra 20-55 anni a seconda delle differenti periodizzazioni) non è l'unico criterio sufficiente per descrivere la dinamicità e l'evoluzione che caratterizzano questo tempo di vita. L'età anagrafica, gli aspetti culturali, la condizione di vita e la funzione sociale sono gli elementi che permettono a ciascun soggetto di diventare adulto per la formazione dell'identità e per l'assunzione di responsabilità professionali, educative ed esistenziali¹⁰.

I principali modelli interpretativi della situazione e del divenire dell'adulto si possono ricondurre a due grandi matrici con differenti accentuazioni interne: le teorie costruttiviste o cognitive e le teorie psicosociali.

La corrente costruttivista, scaturita dalla riflessione di J. Piaget, considera la persona come relazionale, autonoma e basata su

⁹ Per un'analisi delle correnti catechistiche che si sono sviluppate dal movimento catechistico fino a CT sviluppando la dimensione kerygmatica nel modello catecumenale, nella catechesi antropologica e storico-prophetica, cf. André FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (Cogitatio fidei, 156), Paris, Cerf, 1990, p. 165-228.

¹⁰ Cf. Michèle JABOT, *L'adulte en évolution constante: étape du milieu de vie*, in *Catéchèse*, 155 (1999), p. 15-25 (qui 15-18).

principi individuali che si struttura a partire da riferimenti universali. Il processo di maturazione è visto come il frutto naturale di una tendenza innata: il soggetto è il protagonista nella costruzione del significato attraverso la rielaborazione degli stimoli, delle emozioni, delle sensazioni e delle conoscenze. La componente cognitiva del soggetto regola il passo dello sviluppo dell'intera esistenza attraverso i processi di assimilazione e di accomodamento nell'interazione con la realtà¹¹.

Le teorie psicosociali, invece, pongono maggior attenzione all'influenza delle situazioni fronteggiate nel corso dell'esistenza, alla formazione dell'identità e all'assunzione di ruoli sociali e dei caratteri dell'età biologica. Gli stadi di sviluppo universali e i passaggi critici individuati variano in base alle situazioni concrete e alla loro articolazione interna. E. Erikson, nella teoria del *ciclo di vita*, ha presentato dal punto di vista psicologico otto tappe di sviluppo dell'identità. Il soggetto giunge alla maturità con l'acquisizione dell'unità e dell'integrità esistenziale, con il superamento della crisi, con la ricerca di equilibrio e con lo sviluppo di atteggiamenti e di abilità di fronte agli stimoli e alle sfide¹². Il processo di maturazione conduce il soggetto a creare il senso di ciò che vive, che è l'attività fondamentale dell'uomo. Le differenti sottolineature offerte dalle teorie psicosociali di sviluppo sono concordi nel riconoscere l'importanza delle situazioni di crisi come nuove sfide e possibilità.

¹¹ All'interno della riflessione cognitiva alcuni autori hanno portato la riflessione sulla dimensione morale o religiosa del soggetto. L. Kohlberg ha proposto, nella teoria dello sviluppo morale del soggetto, un insieme di tappe e di passaggi che rispecchiano il processo di acquisizione delle conoscenze. Sulla stessa base, J. W. Fowler ha strutturato le tappe di sviluppo della fede religiosa, intesa come disposizione fondamentale che forma le attitudini della persona che si caratterizza per l'apertura all'alterità. F. Oser ha messo in relazione le riflessioni sul giudizio morale e sullo sviluppo dell'identità religiosa per descrivere la formazione del giudizio religioso che determina l'interpretazione globale dell'esperienza personale, del senso dell'esistenza e dei comportamenti concreti che sono frutto di attitudini e di atteggiamenti.

¹² All'interno della prospettiva psicosociale alcuni autori hanno specificato alcuni riferimenti per comprendere l'età adulta. D. J. Levinson ha evidenziato l'influsso degli eventi esterni e relazionali distinguendo le diverse *stagioni di vita* e le transizioni che interessano l'età adulta rispetto alle relazioni, al lavoro e al ruolo sociale. Nelle diverse tappe dello sviluppo dell'identità alcuni elementi diventano centrali per compiere le scelte importanti: il sogno di vita, il consigliere, il lavoro e l'amore. La capacità di fronteggiare le sfide e di assolvere ai compiti personali e sociali permettono l'ingresso, lo sviluppo e la stabilizzazione della persona all'interno delle varie stagioni della vita. Nel modello proposto da R. Kegan, lo sviluppo cognitivo è legato alle tappe di sviluppo, ai processi relazionali e alle dimensioni emotive del soggetto. Egli definisce come 'evoluzione di sé' la capacità del soggetto di permanere nella propria identità attraversando le trasformazioni che si trova a vivere.

Tra le differenti teorie emerse è possibile rintracciare alcuni tratti comuni. L'adulto come 'processo in divenire' si caratterizza per il passaggio da crisi a nuovi equilibri, attraverso la strutturazione dell'esperienza, la rottura e la ricomposizione dell'identità personale. Ciò che di volta in volta viene raggiunto è un equilibrio provvisorio all'interno di una transizione più ampia, composta da varie crisi. Le immagini di stabilità e d'immutabilità, classicamente associate all'identità dell'adulto, lasciano spazio alla ricerca e alla strutturazione continua di sé. In clima di pluralismo e di indebolimento dei riferimenti tradizionali, si può definirsi adulti in una molteplicità di forme e di percorsi. Diventare adulto oggi è un compito legato a tappe e al superamento di stadi, all'assunzione di ruoli, allo sviluppo dell'identità, al confronto con l'utilità, al riconoscimento sociale e alla capacità di fronteggiare nuove sfide. Lo sviluppo di sé e l'assunzione della propria identità sono per il soggetto la componente motivazionale e dinamica che si specificano nelle dimensioni personale, sociale e istituzionale dell'esistenza. Il termine 'adulto' non indica un'unica modalità di sviluppo del soggetto, ma una complessità e un'identità poliedrica¹³. Diventa sempre più necessario adottare una terminologia al plurale capace di indicare la varietà di modalità di realizzazione della persona. Il divenire adulto attraversa tappe, transizioni e cambiamenti in cui la crisi funge da motore verso il raggiungimento di nuovi momenti di stabilità e può condurre anche all'immaturità, alla regressione o all'incapacità di raggiungere gli stadi successivi.

La descrizione dell'adulto, a partire dalle età della vita, non riesce a comprendere l'insieme del pluralismo, di riferimenti multipli e della mobilità che segnano il contesto attuale di vita. Accanto alle schematizzazioni generali, necessarie per comprendere e per situarsi nei passaggi esistenziali, diventa sempre più chiaro come il cambiamento sia il tratto tipico dell'adulthood: l'adulto diventa se stesso cambiando¹⁴.

Il modo di apprendere e di costruire il significato della vita sono collegati alla comprensione dell'adulto come divenire. L'apprendimento per l'adulto si svolge a partire dall'agire, per sviluppare il saper-essere; egli è interessato più ad essere capace di acquisire conoscenze e abilità con altri, piuttosto che

¹³ Cf. Duccio DEMETRIO, *L'età adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo* (Quality Paperbacks, 91), Roma, Carrocci, 2003, p. 115.

¹⁴ Cf. D. DEMETRIO, *L'età adulta*, p. 77-80.

all'accumulo di informazioni. Ciò che risulta prioritario e incisivo nell'adulto è la formazione degli atteggiamenti capaci di esprimere i valori e il senso nei comportamenti. L'adulto si comprende come maestro di sé e il processo d'apprendimento si specifica come auto-diretto, trasformativo a partire dall'esperienza e dalla presenza di un mentoring, processo della negoziazione, contestualizzato e orientato ad integrare le diverse componenti dell'esistenza¹⁵.

Per rispondere pienamente alle esigenze attuali dell'adulto ci si pone nel campo dell'andragogia, come « l'arte e la scienza di aiutare l'apprendimento da parte dell'adulto »¹⁶, studio specifico dei processi che riguardano lo sviluppo, l'educazione e l'identità dell'adulto. Mettendo in luce i diversi approcci e gli elementi comuni, appare chiaro come nessuna descrizione sia in grado di esaurire la ricchezza della realtà che gli adulti oggi vivono. La comprensione olistica prende in considerazione e allo stesso tempo supera la riduzione a punti di vista limitati e convenzionali per valorizzare il processo globale del divenire adulto. È possibile evidenziare come, nell'ambito della costruzione dell'identità e della formazione, non si tratti di arrivare ad un traguardo determinato, ma ad equilibri sempre nuovi da raggiungere in un orizzonte di maturazioni multiple e ulteriori della persona.

1.3. LA CATECHESI DEGLI ADULTI NELLA RIFLESSIONE ECCLESIALE E DEGLI AUTORI

Per comprendere la specificità della catechesi degli adulti, non è sufficiente accostare quanto emerso dall'analisi dei due termini, dopo averli analizzati separatamente. È utile porsi in ascolto dell'esperienza e delle consapevolezze maturate nella Chiesa e

¹⁵ Cf. Enzo BIEMMI, *Annunciare il Vangelo agli adulti*, in *Credere Oggi*, 111 (1999), p. 7-31; cf. Gilles ROUTHIER e Marc PELCHAT, *Étapes de la vie adulte et cheminements de foi*, in G. ROUTHIER (ed.), *L'éducation de la foi des adultes*, p. 273-314 ; cf. Ambroise BINZ, *Accompagner les adultes sur les chemins du croire*, in Gilles ROUTHIER e Marcel VIAU (ed.), *Précis de Théologie pratique. Deuxième édition augmentée* (Théologies pratiques, 13), Bruxelles-Montréal-Ivry sur Seine, Lumen Vitae-Novalis-Éditions de l'Atelier, 2007, p. 415-425 (qui p. 417-420); cf. Emilio ALBERICH e Ambroise BINZ, *Adulti e catechesi. Elementi di pedagogia catechetica dell'età adulta* (Pedagogia religiosa), Leumann (TO), Elledici, 2004, p. 83-86. Per una presentazione complessiva delle diverse prospettive, cf., Jerome VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale* (Enciclopedia delle scienze dell'educazione, 108), Roma, LAS, 2009, p. 23-113.

¹⁶ Malcolm KNOWLES, *The Modern Practice of Adult Education*, Chicago, Association Press, 1980, p. 43.

della riflessione specializzata di alcuni autori. La consapevolezza ecclesiale afferma ormai da tempo come la catechesi degli adulti dia forma ad ogni catechesi, ma la sua realizzazione non appare facile e immediata. L'espressione catechesi degli adulti nel linguaggio comune comprende una varietà di proposte e di significati, che ne mostra la complessità e che richiede dei chiarimenti.

Le finalità della catechesi degli adulti vengono enunciate dal *Direttorio Catechistico Generale* in termini di maturazione della fede, nella considerazione della situazione di vita e delle esigenze degli adulti. « La catechesi degli adulti, in quanto è diretta a persone capaci di un'adesione e di un impegno veramente responsabile, è da considerarsi come la forma principale della catechesi »¹⁷ che orienta tutte le altre in modo che ogni età e situazione storica siano illuminate dall'esperienza cristiana. Questa convinzione è motivata dalle responsabilità, dagli impegni e dalle capacità che gli adulti assumono a livello personale e sociale¹⁸. Nell'età adulta la catechesi concorre al perfezionamento della personalità in un processo che, oltre al raggiungimento d'equilibrio tra integrazione sociale e vita personale, permette la maturazione della saggezza cristiana¹⁹. Il testo del 1971 precisa alcune forme e i compiti della catechesi degli adulti. Accanto alla necessità di una formazione organica e ordinata attraverso « corsi di catechesi in cui venga studiato in sistematico tutto il messaggio cristiano »²⁰, si ricordano il catecumenato degli adulti, la catechesi rivolta ai laici impegnati nell'apostolato, legata a particolari momenti lieti o difficili in cui ricercare il senso della vita, in occasione di passaggi esistenziali, nel tempo libero o in riferimento ad avvenimenti ecclesiali o sociali. Tra i compiti vengono indicati l'educazione alla valutazione dei cambiamenti socio-culturali, alla luce della fede; il chiarimento delle questioni religiose, morali e delle relazioni tra dimensione temporale ed ecclesiale della vita contemporanea e lo sviluppo dei fondamenti razionali dell'atto di fede²¹. La prospettiva offerta alla Chiesa universale dal *Direttorio Catechistico Generale* appare come « une révolution copernicienne »²². La catechesi degli adulti non

¹⁷ DCG, 20.

¹⁸ Cf. DCG, 92.

¹⁹ Cf. DCG, 94.

²⁰ Cf. DCG, 96.

²¹ Cf. DCG, 97.

²² A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, p. 257.

più vista come la continuazione cronologica di quella rivolta ai fanciulli e agli adolescenti, ma come loro base e riferimento principale. Essa stimola il rinnovamento con la scelta di modelli pedagogici che rendano possibile un cammino graduale, globale, libero e costante verso la maturazione della persona, lungo tutta l'esistenza, a partire dalle prime fasi della crescita. Il *Direttorio Catechistico Generale* ha preso coscienza della capacità del cristiano adulto di interrogarsi sulla propria esperienza, di vivere l'appartenenza ecclesiale, di rendere ragione della propria fede e di essere testimonianza evangelica nella società²³.

Il *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*²⁴ presenta nel cristiano iniziato lo sbocco del cammino d'iniziazione del credente adulto, per indicare il dinamismo e il cammino originario della maturazione nella fede²⁵. In un tentativo di definizione essenziale, la catechesi degli adulti «consiste in un primo approfondimento elementare, integrale e sistematico (cf. CT, 21) della fede ricevuta nel battesimo, chiamata a crescere lungo tutta la vita della persona, in vista della piena maturità in Cristo (cf. Ef 4, 13)»²⁶. Il *Consiglio internazionale per la catechesi* ha precisato i criteri necessari perché la catechesi degli adulti sia viva ed efficace: l'attenzione all'uomo e alla donna nella specificità del loro essere adulti, la valorizzazione dei laici, il coinvolgimento di tutta la comunità cristiana, il riferimento ad un progetto pastorale organico in cui la catechesi ha una posizione distinta e qualificata, e il dinamismo tra adattamento e fedeltà affidato alla responsabilità della Chiesa locale²⁷. La catechesi degli adulti si distingue dal primo annuncio e dalle occasioni formali di istruzione religiosa o da altri tipi informali di proposta, ma rimane contemporaneamente legata a tutti gli elementi che contribuiscono alla crescita nella fede, nel tentativo di prolungare e tradurre il kerygma, di educare alla mentalità di fede e di inserire nella vita cristiana. Il *Direttorio Generale per la Catechesi* ha ripreso in modo organico i contributi precedenti, articolando tutta la catechesi, a partire dagli adulti. Come forma principale di ogni altra catechesi, secondo il modello del

²³ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, p. 257-258.

²⁴ Cf. RITUALE ROMANO, *Il rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana. 30 gennaio 1978, Città del Vaticano, LEV, 1989.

²⁵ Cf. Adriano CAPRIOLI, *Un itinerario per «diventare cristiani» ispirato al Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti. Il contributo del Documento per una nuova pastorale dell'iniziazione cristiana*, in *Catechesi*, 51, 15 (1982), p. 19-32 (qui p. 25-26).

²⁶ COINCAT, 32.

²⁷ Cf. COINCAT, 26-30.

catecumenato²⁸, quest'azione ecclesiale a servizio della Parola viene approfondita nei suoi elementi specifici²⁹ e assunta come principio ispiratore del progetto catechistico diocesano³⁰. *Catechesi tradendae* precisa che quella indirizzata agli adulti « si rivolge a persone che hanno la più grande responsabilità e la capacità di vivere il messaggio cristiano nella sua forma pienamente sviluppata »³¹. Il testo del 1997 distingue i soggetti in credenti che desiderano approfondire la fede; battezzati che non hanno concluso il percorso di iniziazione o che si sono allontanati dalla fede; non battezzati ai quali va proposto il catecumenato e coloro che provengono da altre confessioni cristiane³². Lo stesso documento presenta gli elementi, i criteri, i compiti e le forme della catechesi degli adulti, orientata alla maturità di fede; chiede di tradurre in obiettivi e in contenuti le caratteristiche del cristiano adulto nella fede e pone attenzione all'identità e alla formazione del catechista³³.

Nella finalità specifica di condurre alla maturazione e all'approfondimento della fede, la catechesi degli adulti interpella tutti i soggetti coinvolti nel cammino, la comunità cristiana e la stessa azione catechistica che è chiamata a svilupparsi in modo specifico per raggiungere il fine che le è affidato³⁴. Come ogni altra attività catechistica, quella rivolta agli adulti si realizza in forme differenti, si articola nelle due modalità principali, d'iniziazione e permanente, nel quadro più ampio dell'azione educativa e pastorale della comunità cristiana³⁵.

Alla chiarezza teorica annunciata nei documenti catechistici fa seguito una reale difficoltà di realizzare un effettivo cambiamento strutturale non solo della catechesi, ma dell'intera pastorale e della comprensione ecclesiale. È possibile riconoscere come alla scelta di porre al centro l'adulto e la catechesi degli adulti non sia seguita la necessaria riorganizzazione dell'intero paradigma catechetico e pastorale, in modo che l'adulto da destinatario ne diventi effettivamente il soggetto³⁶.

²⁸ Cf. DGC, 59 e 90.

²⁹ Cf. DGC, 171-176.

³⁰ Cf. DGC, 275.

³¹ CT, 43.

³² Cf. DGC 172.

³³ Cf. DGC, 171-176.

³⁴ Cf. DGC, 78 e 221.

³⁵ Cf. DGC, 63-72.

³⁶ Cf. Gilles ROUTHIER, *La catéchèse des adultes*, in Gilles ROUTHIER, Luca BRESSAN e Luciano VACCARO (ed.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi* (ISSR-FAP, 29), Brescia, Morcelliana, 2012, p. 129-142 (qui p. 130-132).

L'impegno nella catechesi degli adulti appare urgente, considerando sia la vita dell'adulto che le caratteristiche della proposta cristiana. L'adulto costruisce la propria identità lungo tutta la vita, è in ricerca di senso, è esposto alla crisi e al disagio esistenziale ed è coinvolto nell'apprendimento trasformativo. A livello ecclesiale sono evidenti l'ignoranza religiosa, la crisi dell'identità e la precarietà dei processi tradizionali di trasmissione della fede. L'educazione alla fede con gli adulti non è una soluzione precostituita la cui applicazione assicurerebbe dei risultati certi, ma prevede l'avvio di un processo che chiede e stimola una *catechesi adulta* e una *Chiesa adulta* per un annuncio credibile del Vangelo.

La prassi dell'educazione alla fede in ogni età ha privilegiato gli aspetti psico-pedagogici, la riflessione costruttivista e i contributi delle scienze umane. Non mancano le necessarie precisazioni e le sottolineature critiche che mettono in luce la distinzione dell'educazione alla fede rispetto ad altri ambiti formativi. Gli apporti delle scienze umane evidenziano soprattutto la relazione tra lo sviluppo umano e religioso nei momenti specifici dell'itinerario globale e progressivo di crescita. Lo sguardo educativo sulla catechesi degli adulti valorizza le motivazioni della persona, porta l'attenzione sulla crescita e sul ruolo attivo del credente. Le proposte offerte dalle scienze psico-pedagogiche sullo sviluppo religioso richiedono la capacità critica della catechetica e della teologia pratica, per chiarire la concezione di fede e di uomo ad esse sottese. Il concetto di fede viene assunto dalle descrizioni psico-pedagogiche in modo generale. Essa è considerata più come un processo lineare, una realtà manipolabile e disponibile al soggetto che come azione trasformante e dono gratuito di Dio che interpella³⁷. Le diverse teorie formulate rispondono ad una concezione di progresso secondo cui il soggetto avrebbe già in sé tutti gli elementi necessari per lo sviluppo, che non coincide con le esigenze della Rivelazione e della pedagogia divina³⁸. L'adulto stesso viene considerato in prospettiva ideale e irreali, valorizzando soprattutto l'importanza del fattore cognitivo nello sviluppo. L'accentuazione delle possibilità proprie del soggetto colloca le dinamiche dell'abbandono e della passività, proprie della vita

³⁷ Cf. G. ROUTHIER e M. PELCHAT, *Étapes de la vie adulte et cheminements de foi*, p. 313.

³⁸ Cf. Joël MOLINARIO, *Vous avez dit adultes?*, in *Catéchèse*, 162 (2001), p. 27-34 (qui p. 32-34).

spirituale, negli stadi inferiori dello sviluppo della persona. Per una corretta visione antropologica cristiana non vanno ignorate anche altre linee di ricerca che privilegiano l'accesso all'incontro con Dio, l'iniziazione liturgica al mistero cristiano e l'appello della Parola alla conversione come esperienza di alterità, pur presentando in modo più preciso e ampio la prospettiva psicopedagogica della maturazione nella fede. Il compimento umano è un cammino che non si riduce ad una successione lineare di tappe, ma che si costituisce di avanzamenti e di arretramenti, momenti di progresso e decadenza. In questa logica l'autonomia non è il bene assoluto a cui tendere; il compimento è un dono e una vocazione da costruire. L'educazione della fede è un processo che richiede una durata e uno sviluppo, coinvolge una catechesi iniziale capace di fornire al soggetto l'essenziale della vita cristiana in modo progressivo, sistematico e organico. La crescita, il cammino e lo sviluppo della fede sono insiti nell'approccio catecumenale che garantisce il rispetto dei tempi e delle esigenze di ciascuno³⁹. Per articolare adeguatamente le diverse componenti che entrano in relazione con la vita dell'adulto nella maturazione nella fede si può parlare in modo specifico di andragogia religiosa.

L'andragogie religieuse concerne la théorie et la pratique de l'accompagnement d'adultes engagés avec d'autres dans la maturation humaine et croyante et désireux d'acquérir ou de parfaire des connaissances, des habilités ou des attitudes dans le domaine humain et croyant en vue de donner à leur vie sens et cohérence, souffle et saveur. La finalité de l'andragogie religieuse est par conséquent une foi mûre, autonome et responsable, à la source du projet de vie de l'adulte croyant et de son engagement dans le monde et dans l'Église⁴⁰.

Ripercorrendo lo sviluppo della catechesi degli adulti è possibile riconoscere come dal modo di comprendere la persona e la fede si connotino gli obiettivi, le proposte e l'organizzazione concreta della catechesi degli adulti.

Nell'epoca di cristianità l'iniziazione cristiana e l'apprendimento della fede erano concentrate nelle fasi iniziali della vita, mentre all'adulto era riservata una catechesi più dottrinale con momenti di istruzione e di trasmissione del contenuto attraverso l'omelia, le celebrazioni liturgiche, le predicazioni popolari, i gruppi e le associazioni cristiane.

³⁹ Cf. G. ROUTHIER e M. PELCHAT, *Étapes de la vie adulte et cheminements de foi*, p. 304-309.

⁴⁰ A. BINZ, *Accompagner les adultes sur les chemins du croire*, p. 420.

Le attenzioni all'adulto e alla sua esperienza hanno orientato la catechesi a comprendersi come atto educativo e comunicativo finalizzato alla crescita di soggetti responsabili e solidali con il processo della correlazione⁴¹. La comunicazione del messaggio cristiano non è la semplice trasmissione di contenuti, ma si articola in relazione all'esperienza dei soggetti e alla vita del gruppo⁴². La componente esperienziale diventa luogo privilegiato per l'azione catechistica, dove far interagire le esperienze significative attuali con la tradizione vivente. La correlazione non è il semplice accostamento tra esperienza e proposta di fede, ma richiede un cammino pedagogico che conduce alla fede matura, responsabile e adulta, a partire dagli interrogativi e dell'esperienza delle persone considerate per la loro ricchezza antropologica.

Nel momento in cui l'interesse dell'adulto, più che alla ricerca di senso, si è spostato verso la costruzione dell'identità, la catechesi ha assunto i caratteri della proposta e dell'iniziazione come riscoperta di sé. La comprensione e la scoperta dell'identità personale avviene nell'articolazione tra le dimensioni soggettiva, sociale e istituzionale, attraverso il processo comunicativo e relazionale, che coinvolge anche la ricerca di senso, la maturazione della fede e la catechesi. L'iniziazione si propone come forma completa e adeguata di apprendimento che lega l'insegnamento di un sapere, l'esercizio del saper-fare e l'educazione al saper-essere. La pedagogia specifica si comprende come ricerca e realizzazione delle condizioni favorevoli, perché il soggetto possa essere iniziato ad una nuova forma di vita. In ambito catechistico ciò significa da un lato riconoscere l'azione iniziatica di Dio e dall'altro l'entrare in comunione con Lui e con gli altri credenti⁴³, attraverso una pedagogia iniziatica che introduce alla fede viva della Chiesa⁴⁴. Con il termine 'ecclesializzazione', Villepelet indica il compito di mediazione

⁴¹ Cf. André FOSSION e Louis RIDEZ, *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*, Paris-Tournai-Bruxelles, Desclée-Lumen Vitae, 1987, p. 76 e 81-82.

⁴² Cf. A. FOSSION e L. RIDEZ, *Adultes dans la foi*, p. 109.

⁴³ Cf. Henri DERROITTE, *Que peut-on espérer de la catéchèse?*, in *Cahiers de l'Atelier*, 517 (2008), p. 12-26 (qui p. 18-19).

⁴⁴ Cf. François MOOG e Joël MOLINARIO (ed.), *La catéchèse et le contenu de la foi: actes du cinquième colloque international de l'ISPC tenu à Paris du 15 au 18 février 2011* (Théologie à l'Université, 22), Paris, Desclée De Brouwer, 2011; trad. it.: François MOOG e Joël MOLINARIO (ED.), *La catechesi e il contenuto della fede. Atti del quinto colloquio internazionale dell'Istituto Superiore di Pastorale Catechetica (ISPC), Parigi, 15-18-febbraio 2011* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2012, p. 9.

permanente esercitato dalla comunità per la maturazione umana e di fede del soggetto. La catechesi d'iniziazione immerge il soggetto nella vita ecclesiale che diventa, soprattutto nell'esperienza liturgica, mediazione della fede professata dalla comunità cristiana e luogo d'incontro privilegiato con la presenza vivente e attuale di Cristo⁴⁵. La catechesi si configura come spazio di dialogo tra la ricchezza della Rivelazione e l'appropriazione libera e attiva del soggetto, che è disponibile a lasciarsi sorprendere, per intraprendere un itinerario di conversione permanente⁴⁶. La catechesi iniziatica vuol essere integrale, continua e progressiva in vista dell'apertura a ciò che ancora è sconosciuto e inatteso dal soggetto, in un processo di risveglio incessante della fede⁴⁷. La maturazione della fede non segue il modello dello sviluppo psicologico, ma il dinamismo della conversione e dell'adesione a Cristo come appello che implica una risposta personale⁴⁸. La comunità si trasforma in luogo catechetico, ambiente comunicativo, dove la tradizione vivente della Chiesa si esprime nella vita dei discepoli di Cristo e incontra coloro che si avvicinano per una nuova o per una rinnovata adesione di fede. I compiti principali che riguardano la catechesi degli adulti nella logica della proposta sono iniziare ai significati che oggi non vengono più trasmessi automaticamente attraverso la liturgia, la celebrazione dei sacramenti; il fare esperienza di Dio in una comunità; l'interiorizzazione dell'identità del credente con l'ascolto della Parola di Dio e con la fraternità comunitaria⁴⁹. La catechesi iniziatica, come risveglio incessante della fede attraverso la mediazione ecclesiale⁵⁰, critica il modello ascendente che propone la realizzazione e la ricerca di convergenza tra le attese umane e la proposta di vita cristiana⁵¹.

Critica al modello della cultura pedagogica contemporanea è anche la riflessione che predilige nell'educazione religiosa e nella

⁴⁵ Cf. Denis VILLEPELET, *Comment favoriser aujourd'hui la reconnaissance de soi et le sentiment d'appartenance à la communauté chrétienne?*, in *LV*, 56 (2001), p. 15-28 (qui p. 26) ; cf. Denis VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse* (Interventions théologiques), Paris-Bruxelles, Éditions de l'Atelier-Lumen Vitae, 2003, p. 110-111.

⁴⁶ Cf. Denis VILLEPELET, *Catéchèse d'adultes et maturation de la foi*, in *LV*, 63 (2008), p. 383-395 (qui p. 394).

⁴⁷ Cf. D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, p. 112.

⁴⁸ Cf. D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, p. 67.

⁴⁹ Cf. Denis VILLEPELET, *Transmettre: initier, interioriser et fraterniser*, in *Cahier de l'Atelier*, 517 (2008), p. 3-11 (qui p. 6-11).

⁵⁰ Cf. D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, p. 106.

⁵¹ Cf. D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, p. 36-37.

catechesi l'esperienza della Parola di Dio e della trascendenza⁵². L'incontro con la Parola è l'evento sacramentale che viene prima della comprensione⁵³. La pedagogia ermeneutica centrata sulle esigenze del soggetto lascia spazio all'esperienza dell'alterità, dell'incondizionato e della sorpresa che rivelano la verità dell'uomo. La catechesi torna ad essere *eco della Parola*, nella logica della pedagogia divina, prima che essere un processo di correlazione o di organizzazione di competenze educative. L'azione catechistica permette al soggetto di passare dall'autologia alla dectologia, nel modo di relazionarsi alla realtà: dalla determinazione del senso all'apertura e alla disponibilità ad essere raggiunto⁵⁴. La liturgia assume anche in questo caso un ruolo centrale: rende possibile l'incontro con l'evento della Pasqua di Cristo che rivela la verità dell'uomo⁵⁵. Queste ultime due proposte di rinnovamento e di ricomprensione dell'azione catechistica, che mettono al centro l'iniziazione e la Parola, evidenziano lo stretto legame tra liturgia e catechesi come luoghi di annuncio del Vangelo. L'immersione in un'esperienza di mediazione ecclesiale diventa sorgente di vita cristiana, luogo di memoria, di proposta e di accesso alla fede⁵⁶.

⁵² Cf. Salvatore CURRÒ, *La Parola si è fatta carne ... e la carne parla. Sul linguaggio religioso in rapporto alla catechesi*, in Enzo BIEMMI e Giuseppe BIANCARDI (ed.), *Linguaggio e linguaggi nella catechesi. Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi. Malta, 30 maggio-4 giugno 2012* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2013, p. 13-29 (qui p. 19); cf. Salvatore CURRÒ, *Le (in)condizioni umane del credere*, in S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2014, p. 84-95 (qui p. 86-90); cf. Salvatore CURRÒ, *Conversione dei sensi ed educazione alla fede*, in S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono*, p. 191-204 (qui p. 193-194).

⁵³ Cf. Salvatore CURRÒ, *L'educazione cristiana nell'orizzonte della sacramentalità della Parola. In dialogo con Verbum Domini*, in S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono*, p. 131-153 (qui p. 147-149).

⁵⁴ Cf. Ignace VERHACK, *Discorso a favore di un linguaggio di accoglienza e di lode*, in E. BIEMMI e G. BIANCARDI (ed.), *Linguaggio e linguaggi nella catechesi*, p. 31-52 (qui p. 45).

⁵⁵ Cf. Salvatore CURRÒ, *Il significato educativo della liturgia: a partire dalla centralità della Pasqua*, in S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono*, p. 184-190 (qui p. 189).

⁵⁶ Cf. Henri-Jérôme GAGEY, *La liturgie, milieu de l'annonce de l'Évangile*, in François MOOG e Joël MOLINARIO (ed.), *La catéchèse et le contenu de la foi*, p. 85-99; trad. it. Henri-Jérôme GAGEY, *La liturgia, luogo dell'annuncio del Vangelo*, in F. MOOG e J. MOLINARIO (ed.), *La catechesi e il contenuto della fede*, p. 65-75 (qui p. 66); cf. Patrick PRÉTOT, *La liturgie, catéchèse et contenu de la foi*, in F. MOOG e J. MOLINARIO (ed.), *La catéchèse et le contenu de la foi*, p. 101-125; trad. it. Patrick PRÉTOT, *Liturgia, catechesi e contenuto della fede*, in F. MOOG e J. MOLINARIO (ed.), *La catechesi e il contenuto della fede*, p. 77-94 (qui p. 83-84).

L'attenzione alla realtà concreta e all'apprendimento dell'adulto chiede di valorizzare l'accesso e lo sviluppo del cammino di fede, rende la catechesi capace di ascoltare la vita e l'esperienza delle persone e ospitale per riscoprire la significatività della proposta cristiana. La pedagogia dell'accompagnamento è rispettosa dell'apprendimento degli adulti e del dinamismo della fede. Nel contesto italiano è significativa la proposta di catechesi degli adulti, *la Scuola della Parola*, elaborata dalla diocesi di Verona e coordinata da fr. Enzo Biemmi. Basandosi sui testi del Nuovo Testamento, l'itinerario ha sviluppato in un percorso decennale i temi fondamentali della fede, cercando di coniugare la dimensione espositiva del catechismo alla dimensione della scoperta nell'incontro con i testi biblici⁵⁷.

Uno sviluppo più recente nella pastorale italiana è costituito dal secondo annuncio della fede che si fonda sulla convinzione che la Grazia precede e rende disponibili le persone ad accogliere l'annuncio di fede rispettando il carattere personale e libero di ciascuno. La chiave interpretativa della proposta è la « catéchèse de la surprise »⁵⁸ che non è costruita su schemi prestabiliti, né risponde a interrogativi o suscita questioni che l'uomo porta in sé, ma si propone di far incontrare l'annuncio evangelico⁵⁹. Il *Progetto secondo annuncio*⁶⁰ vuole aiutare le comunità ecclesiali e soprattutto le parrocchie a « verificare, valorizzare e

⁵⁷ Cf. Cesare BISSOLI, Enzo Biemmi, in Théo KISALU e Henri DERROITTE (ed.), *Les grandes signatures de la catéchèse. Du XX siècle à nos jours*, t. 1 (Les fondamentaux, 3), Bruxelles, Lumen Vitae, 2012, p. 67-78 (qui p. 72); cf. Enzo BIEMMI, *La catechesi degli adulti nell'esperienza di alcune diocesi. Verona: alla scuola della Parola*, in *Credere Oggi*, 111 (1999), p. 97-99 (qui p. 97-98). Nell'esperienza di Verona la lettura partecipativa della Parola è strutturata su tre livelli di relazione: il testo e il lettore; i partecipanti e gli animatori; gli esperti che intervengono, il gruppo di catechesi e il contesto culturale. La Scuola della Parola ha privilegiato la partecipazione attiva degli adulti con un metodo che prevede un lavoro preliminare in gruppo sul testo biblico; il confronto in assemblea; l'intervento di un esperto; l'attualizzazione in gruppo. Accanto a questi incontri la proposta diocesana ha previsto un laboratorio per catechisti degli adulti, che ha cercato di dare spazio sia al ruolo che il catechista deve assumere, sviluppando le competenze necessarie, sia al cammino personale di fede come adulto.

⁵⁸ C. BISSOLI, Enzo Biemmi, p. 76.

⁵⁹ Cf. C. BISSOLI, Enzo Biemmi, p. 76-77.

⁶⁰ Il progetto si articola in più anni, nella forma di un laboratorio estivo che riflette a partire dall'analisi di alcune prassi pastorali ordinarie. Per i testi finora pubblicati cf.: Enzo BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2011; Enzo BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio: la mappa* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2013; Enzo BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio. 1. Generare, lasciar partire* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2014; Enzo BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio. 2. Errare* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2015.

incrementare una pastorale più missionaria»⁶¹. La proposta è pensata come esercizio teologico-pratico che, a partire dagli ambiti di vita degli adulti, sviluppa le competenze pastorali dell'osservazione, dell'interpretazione critica, della capacità di proporre l'annuncio e della custodia di una prospettiva che orienti le scelte concrete⁶². La ricerca e l'approfondimento di esperienze di secondo annuncio della fede parte e si rivolge alla pratica per far uscire la pastorale dalla logica della programmazione in modo da per lasciarsi riprogrammare dalla vita. Il secondo annuncio si concepisce come una pratica teologica in cui esercitarsi ad ascoltare e ad interpretare criticamente ciò che avviene per poter realizzare una proposta più evangelica ed efficace⁶³. I cinque ambiti della vita degli adulti sui quali si focalizzerà, nel corso dei prossimi anni, l'attenzione del progetto sono generare e lasciar partire; errare; legarsi, lasciarsi, essere lasciati; appassionarsi e compatire; vivere la fragilità e il proprio morire.

Le molte iniziative, che si presentano nell'ambito dell'azione formativa, educativa e catechistica rivolte agli adulti, possono essere classificate e lette anche a partire da alcuni elementi fondamentali. All'interno dell'ambito più ampio dell'educazione della fede degli adulti, G. Routhier ne evidenzia sei: la differenziazione degli adulti (età, funzione sociale, condizione di vita, credenza), le pedagogie utilizzate (vasta gamma di possibilità che si articolano tra il contenuto e l'esperienza), le motivazioni degli adulti, le finalità perseguite, le diverse funzioni del sapere proposto (teologico, apologetico, catechistico), la distinzione a partire dall'origine istituzionale e dai luoghi catechistici⁶⁴. Nello specifico della catechesi degli adulti, è significativo sottolineare come la partecipazione dei soggetti risponda sia a dei bisogni personali sia all'assunzione di un ruolo nella Chiesa, in famiglia, nella professione, o in avvenimenti legati alla vita personale. La diversità di motivazioni non è indifferente nell'elaborazione della proposta catechistica⁶⁵.

Rispetto alle finalità perseguite dalla Chiesa e dalla specifica comunità cristiana con il processo formativo, si possono elencare la proposta formativa come trasmissione di conoscenze; il

⁶¹ E. BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio: la mappa*, p. 10.

⁶² Cf. E. BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio: la mappa*, p. 123-128.

⁶³ Cf. E. BIEMMI (ed.), *Il secondo annuncio: la mappa*, p. 123.

⁶⁴ Cf. Gilles ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté où l'on se retrouve difficilement*, in G. ROUTHIER (ed.), *L'éducation de la foi des adultes*, p. 15-75.

⁶⁵ Cf. G. ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté*, p.40-41.

tentativo di aggiornare, di adattare e di riformulare il contenuto di fronte ad una situazione in cambiamento per abilitare a rendere ragione della fede; l'inserimento in un gruppo ecclesiale già costituito; lo sviluppo di credenti autonomi; la costruzione di comunità capaci di confessare la fede all'interno della società; la formazione dei responsabili dell'azione pastorale in cui è la persona che si adatta ad una istituzione preesistente; l'accompagnamento della crescita personale degli individui. In quest'ultima possibilità l'educazione della fede esercitata nella e dalla comunità è un servizio alla persona con una pedagogia di crescita verso la maturità umana a partire da esperienze, momenti e situazioni di vita⁶⁶.

All'interno delle diverse forme di educazione della fede il sapere trasmesso può assumere tre forme che, a seconda delle proposte, si articolano dando maggior peso all'uno o all'altro degli elementi in base ai diversi servizi svolti. La funzione teologica è orientata alla formazione culturale e personale; la funzione apologetica abilita a rendere ragione, spiegare, insegnare e difendere ciò in cui si crede; mentre la funzione catechetica ha lo scopo di integrare nella vita il mistero pasquale di Cristo⁶⁷. Le differenziazioni dei luoghi catechistici evidenziano come ci siano proposte che prevedono occasioni, spazi, strumenti e modalità tradizionali e altre che hanno individuato elementi di novità da prevedere nella formazione⁶⁸.

Le varie possibilità di classificazione della catechesi degli adulti ne evidenziano ancor più le sfaccettature e la complessità, mentre possono far intravedere l'esigenza di un orizzonte e di obiettivi comuni.

2. LA MATURAZIONE DELLA FEDE: FINALITÀ DI OGNI CATECHESI

Espressioni come adulti nella fede, fede adulta, cristiano maturo, maturità cristiana, comunità adulta sono utilizzare nei documenti, nella riflessione e nel modo comune di parlare per indicare la finalità generale della catechesi. Riconoscere nel processo di maturazione nella fede del credente e della comunità

⁶⁶ Cf. G. ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté*, p. 41-60.

⁶⁷ Cf. G. ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté*, p. 60-67.

⁶⁸ Cf. G. ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté*, p. 71-74.

cristiana la finalità della catechesi chiede alcune precisazioni. Il processo di maturazione non ha un significato univoco e si è sviluppato nella concezione pedagogica e costruttivista del divenire dell'adulto e della catechesi. Quest'approccio di ricerca in dialogo con le scienze umane, pur non essendo l'unico, necessita di un ulteriore approfondimento per evidenziare gli elementi in questione e la loro incidenza sulla riflessione catechetica, sull'elaborazione delle metodologie e dei progetti formativi.

Le analogie utilizzate per descrivere il processo dinamico della fede sono utili per dare concretezza a realtà complesse e ne permettono la comprensione a partire da alcuni elementi di somiglianza. La crescita, la maturazione e lo sviluppo sono le analogie che maggiormente esprimono il dinamismo qualitativo della fede del soggetto. L'oggetto di descrizione delle analogie non è la fede in sé o come dato puro, ma il credente e la sua esperienza in cui la fede si esprime e si rende osservabile⁶⁹.

La crescita, come avviene nello sviluppo biologico di un organismo, implica un momento iniziale, una forza, un movimento continuo, senza però indicare la direzione verso cui è orientato il processo quantitativo. L'analogia della maturazione, per esempio in riferimento ad un frutto che matura, prevede un tempo, una pienezza, un avvenire e uno stato da raggiungere. In riferimento alla fede, le immagini riprese dal mondo biologico implicano un determinismo e una normatività rintracciabili in tappe precise. L'esperienza del credere non può ignorare, invece, l'appello alla libertà e all'esistenza concreta, che non possono essere compresi in uno schema predeterminato. L'analogia dello sviluppo prevede una successione sia quantitativa che qualitativa di fasi, di stadi e di strutture in cui la maturità è considerata come lo scopo e il processo stesso. Il ricorso all'immagine dello sviluppo rischia però di mettere in secondo piano la ricchezza e il valore proprio della persona, per concentrarsi sulla dinamica e sul punto d'arrivo dell'intero processo. Ma contemporaneamente questa analogia permette di comprendere come il raggiungimento di uno stadio e il passaggio a una fase successiva siano già indice di una certa maturità raggiunta.

L'analogia dell'adulto in rapporto alla fede (fede adulta, credente adulto nella fede) appare più ricca rispetto alle

⁶⁹ Cf. Paul-André GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi* (Théologies Pratiques), Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2002, p. 54-65.

precedenti nella possibilità di legare gli aspetti biologici, lo sviluppo, le dimensioni sociale, relazionale e la responsabilità. Non va dimenticato, però, che il diventare adulto nella fede non è uno scopo in sé stesso, ma ha valore in prospettiva teleologica. Solo rispetto ad un riferimento altro da sé, il soggetto può riconoscere d'essere diventato adulto o in cammino verso tale direzione. Per questo utilizzare il termine adulto per indicare un punto d'arrivo può risultare ambiguo e può dare spazio a incomprensioni e a giudizi. L'espressione molto usata - fede adulta, credente maturo, cristiano e comunità adulta - ha un significato che insieme è dinamico, profetico e critico. Esprimono la denuncia del paradosso della situazione di persone adulte in base ai criteri biologici e sociali, ma con una fede infantile che non è stata trasmessa adeguatamente o che è avulsa dalla vita, dalla responsabilità o dall'efficacia. L'analogia della condizione dell'adulto va associata con cautela al dinamismo della fede e alla semplice denuncia d'infantilismo dovrebbe far seguito la proposta delle condizioni e di proposte di sviluppo.⁷⁰

Alcune precisazioni sul modo di comprendere il termine adulto, associato al credente, alla comunità e alla fede, ci sono offerte dalla riflessione teologica. La descrizione del cristiano adulto porta in sé il pericolo d'essere una proiezione di una figura ideale e in imperativo d'azione. Sulla scia dell'indicazione di S. Paolo, l'invito rivolto ai credenti a crescere fino a diventare « uomini perfetti, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo » (Ef 4,13), frantuma l'immagine infantile del cristianesimo⁷¹. « La qualità 'adulta' connota il credente come colui che è attivamente tale nella sua qualità di membro attivo della Chiesa, a differenza del cristiano 'occasionale' o 'selettivo' o 'anagrafico' »⁷². L'espressione 'fede matura' è capace di legare l'indicazione cristologica e quella personale.

La maturità su cui il cristiano deve misurarsi è quella di Cristo. L'età che il cristiano deve fare propria è l'età di Cristo (Ef 4,13). In questa

⁷⁰ Cf. André BREIN, *La foi adulte*, in *Études*, 293 (1957), p. 3-21.

⁷¹ Riporto la traduzione francese del testo paolino che mostra in modo più diretto il riferimento all'adulto. « Et il a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs, pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère et de l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite de Christ dans sa plénitude ». (Ep 4,11-13).

⁷² Bruno SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa* (Lectio, 9), Milano, Glossa, 2010, p. 560-561.

luce ogni età della vita è, secondo lo stile suo proprio, “tempo opportuno” per una pratica matura della fede, se appena si ha presente il corretto valore delle singole età della vita quali specifiche figure dell’umano. Colta nella sua verità cristiana, la figura del ‘cristiano adulto’ ritrova la sua referenza biografica⁷³.

2.1. MATURITÀ-MATURAZIONE DELLA FEDE COME SCELTA METODOLOGICA E PRINCIPIO ORGANIZZATORE

Tra le analogie proposte, il binomio maturità-maturazione della fede permette di approfondire l’identità della catechesi con termini che risultano evocativi per la cultura contemporanea. Al dinamismo proprio della fede si associano il cambiamento qualitativo, l’importanza della durata, della direzione e dell’apertura alla fecondità dell’esperienza del credere. La maturità della fede non può coincidere, come avviene nel campo biologico, con uno stato unico e definitivo; è situata, relativa ad una determinata situazione, si esprime attraverso molteplici maturità successive all’interno di un processo unitario. La fede compresa come processo di maturazione si presenta come atteggiamento, cioè una disposizione interiore stabile che orienta il pensare e l’agire e che si esprime nei comportamenti concreti. L’atteggiamento è stabile e integrato nel soggetto e coinvolge le dimensioni cognitiva, affettiva e attiva-comportamentale dell’esistenza⁷⁴. I termini maturità-maturazione, anche in riferimento alla fede, permettono alle persone di fronteggiare in modo soddisfacente le questioni di senso.

La foi d’une personne est mûre quand elle peut d’une manière satisfaisante faire du sens et réagir avec cohérence au cœur de son existence et de sa vie, c’est à-dire en tenant compte de tous les éléments de sa vie en général et de la situation particulière où elle se trouve dans toute leur complexité⁷⁵.

La maturità comporta l’appropriazione di una tradizione ricevuta, un grado di coerenza e congruenza tra la fede e l’esistenza. La maturazione nel processo di fede diventa principio organizzatore, concetto base, per descrivere il dinamismo credente, e concetto operatorio, che non indica fin dall’inizio il raggiungimento di un traguardo, ma che è capace di mettere in

⁷³ B. SEVESO, *La pratica della fede*, p. 562.

⁷⁴ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 49-50 ; cf. E. ALBERICH, *La catechesi oggi*, p. 135-136.

⁷⁵ P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 69-70.

relazione i differenti aspetti delle personalità, dei contesti e delle circostanze.

La riflessione catechetica permette di specificare alcuni criteri oggettivi per poter valutare il modo 'soddisfacente' con cui il soggetto fa fronte alle diverse situazioni esistenziali attraverso maturità successive nel processo globale di maturazione.

Alberich e Giguère hanno specificato per la catechesi degli adulti il significato del processo di maturazione nella fede con diverse sottolineature. Si farà riferimento a questi autori a partire dal dibattito e dal confronto scaturito dalle loro posizioni. Basandosi sulla descrizione dell'atteggiamento di fede fornita da Alberich, Giguère propone il proprio contributo alla comprensione della maturazione.

2.2. LA MATURITÀ DI FEDE NELLA PROPOSTA DI EMILIO ALBERICH

Nella proposta di Alberich la catechesi è un insieme di prassi educative e pastorali al servizio della crescita della fede. Questa finalità determina l'identità di una catechesi adulta che è l'orizzonte verso cui sono orientate anche le esperienze di catechesi che coinvolgono giovani e fanciulli. L'azione catechistica è l'atto educativo che rende possibile un processo di maturazione, all'interno della crescita religiosa e umana globale della persona, sviluppando in modo progressivo ed equilibrato l'atteggiamento di fede. La catechesi non solo si rivolge a credenti adulti e maturi, ma per raggiungere la propria finalità deve essere realmente azione di una Chiesa adulta.

L'interiorizzazione dell'atteggiamento di fede ha come compito e obiettivo la formazione di un nuovo modello di cristiano, di comunità ecclesiale e di Chiesa⁷⁶. La fede matura è l'atteggiamento interiorizzato dal soggetto che da periferico diventa centrale e che si sviluppa in modo armonico con le dimensioni conoscitiva (fede informata, differenziata e autocritica), affettiva (autonomia motivazionale, creativa, comunicativa, costante, aperta al dialogo e al confronto) e comportamentale (fede dinamica, attiva, consequenziale e coerente)⁷⁷. Alberich descrive gli elementi di maturità e d'immaturità che possono essere osservati e propone una sorta

⁷⁶ Cf. Emilio ALBERICH, *Catechesi «adulta» in una chiesa «adulta». I nodi ecclesiologicali della catechesi degli adulti*, in *Orientamenti pedagogici*, 38 (1991), p. 1367-1384 (qui 1371-1372).

⁷⁷ Cf. E. ALBERICH, *La catechesi oggi*, p. 139-143.

d'identikit. Il credente può essere riconosciuto come adulto nella società di oggi nel momento in cui acquisisce un'identità religiosa personalizzata, libera e incarnata nella cultura; esprime la propria appartenenza alla Chiesa e alla comunità cristiana; vive la testimonianza nel rapporto con il mondo nel dialogo interculturale e interreligioso⁷⁸.

L'avvio di una catechesi adulta, educativa e trasformativa, permette lo sviluppo della dimensione comunitaria ed ecclesiale nei credenti. Identificazione, adesione e appartenenza alla comunità si oppongono al pericolo di conservazione nel modo di vivere il rapporto con l'istituzione. Il cammino di maturazione di fede integra nel percorso catechistico il risveglio della conversione, l'impegno a suscitare e a rafforzare gli atteggiamenti di fede (fede, speranza, carità), l'approfondimento delle conoscenze (integrità, gradualità, gerarchia delle verità e integralità del messaggio) e l'educazione alla vita e all'agire cristiano.

Nella proposta di Alberich, con il processo catechistico i credenti, le comunità, la Chiesa e la capacità di relazione con la cultura sono chiamate a diventare 'adulte', integrando l'atteggiamento di fede. Il credente adulto nella fede è il cristiano che riscopre e ripensa la propria identità, il proprio ruolo nella Chiesa e nel mondo e che vive la gioia della vocazione alla fede⁷⁹. La comunità può essere riconosciuta adulta nella fede nel momento in cui diventa un tessuto solidale e fraterno, un luogo di rivelazione e di esperienza di fede, spazio aperto al mondo e ai credenti perché possano nutrire e vivere la fede con uno stile relazionale ispirato al Vangelo⁸⁰. L'impegno catechistico e pastorale si rivolge in modo globale alla persona per costituire un ambiente capace di sostenere l'adulto e di assumere la componente biografica compresa in ogni esperienza. La scelta fondamentale di una catechesi come azione educativa, all'interno del servizio della Parola nel processo più ampio dell'evangelizzazione in cui avviene la maturazione dell'atteggiamento di fede, comporta l'attenzione alla proposta dei contenuti, alle metodologie, ai soggetti e agli agenti coinvolti, alle

⁷⁸ Cf. E. ALBERICH, *La catechesi oggi*, p. 143-146; cf. Emilio ALBERICH, *Per un'educazione della fede in chiave di maturazione. Quale tipo di cristiano deve promuovere oggi la catechesi?*, in *Orientamenti pedagogici*, 36 (1989), p. 310-323 (qui p. 315-322); cf. Cf. E. ALBERICH e A. BINZ, *Adulti e catechesi*, p. 115-128.

⁷⁹ Cf. E. ALBERICH e A. BINZ, *Adulti e catechesi*, p. 119.

⁸⁰ Cf. E. ALBERICH e A. BINZ, *Adulti e catechesi*, p. 122.

tecniche e ai materiali utilizzati per realizzare la finalità di approfondimento della fede nella comunità cristiana.

2.3. LA MATURAZIONE DELLA FEDE NELLA PROPOSTA DI PAUL-ANDRÉ GIGUÈRE

Il punto di partenza della riflessione di Giguère è l'atteggiamento di fede di cui Alberich ha fornito un quadro teorico oggettivo e solido. Giguère ripercorre i passaggi del catecheta spagnolo, proponendo alcuni rilievi critici per approfondire il concetto di maturazione nella fede⁸¹.

La critica mossa al modello di Alberich riguarda il carattere strutturale della descrizione offerta, che la rende indipendente sia dai contenuti che dai sistemi religiosi concreti. Fede e maturità appaiono come un'ideale e non un processo unico costruito attraverso maturità successive da raggiungere. Punto di riferimento nella proposta di Alberich è la fede religiosa già presente nel credente, che progressivamente deve divenire centrale, per integrare l'intera esistenza, superando l'isolamento e le possibili divisioni nel soggetto. Giguère indica il carattere polivalente del concetto di fede. La fede, intesa nel senso più ampio, è un universale umano capace di orientare radicalmente la persona verso il raggiungimento di un fine e di costituire il suo sistema di senso. L'accoglienza della fede rivelata chiede al credente di iscrivere la propria esistenza all'interno di un sistema di senso che offre un modo specifico di comprendere la realtà. La fede si definisce religiosa nel momento in cui attinge i propri elementi e principi da una tradizione⁸². La rappresentazione della stessa maturità come passaggio dell'atteggiamento di fede dalla periferia al centro della persona non sembra, per l'autore canadese, rispettosa del valore antropologico della fede che occupa in ogni caso il posto centrale nella vita della persona e che diventa matura nel momento in cui permette di far fronte ad una realtà nuova in modo soddisfacente coinvolgendo tutte le dimensioni della vita. Mentre la riflessione di Alberich considera la fede religiosa nella dinamica d'interiorizzazione di ciò che è già parte di una tradizione o che comunque raggiunge la persona dall'esterno, Giguère propone il dinamismo come processo di

⁸¹ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 76-81.

⁸² Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 43-49.

personalizzazione o d'integrazione degli atteggiamenti valorizzando l'esperienza interiore.

Giguère non presenta la maturità perfetta da raggiungere come realizzazione di uno scopo, ma la descrive come integrazione o personalizzazione sufficiente dell'atteggiamento di fede per far fronte alle sfide di senso che si presentano alla persona. A partire da queste precisazioni di fondo, Giguère ripercorre e puntualizza i passaggi della posizione di Alberich. La fede come sistema di senso proprio della persona occupa in ogni caso un ruolo centrale nella personalità e si caratterizza come matura nel momento in cui gioca un ruolo determinante nella formulazione dei giudizi, delle decisioni e nella ricerca del significato coinvolgendo tutta l'esistenza umana. Tra le dimensioni conoscitiva, affettiva e comportamentale la maturità instaura un rapporto di equilibrio relativo, soddisfacente e coerente, nella capacità di relazionarsi con altri adulti a partire dalla solidità interiore e da una relazione positiva con se stessi. La maturità di fede si esprime in convinzioni profonde, idee chiare, fondate e senza contraddizioni⁸³.

Rispetto alle tradizioni religiose che presentano i tratti di una saggezza che il credente può raggiungere progressivamente, il cristianesimo è l'incontro con la Rivelazione che mantiene una « tension polaire »⁸⁴ tra realizzazione di sé e conversione permanente. Il criterio principale di maturità della fede cristiana è l'iscrizione del senso della propria esistenza nei due movimenti proposti dal Vangelo di realizzazione e di conversione. La tensione polare si esplicita nel dinamismo tra attese profonde e superamento dell'umano, tra cura dell'esistenza e abbandono, tra integrazione e conversione, tra ricerca della fede adulta e l'invito evangelico di diventare come bambini. La tensione polare si specifica come responsabilità e abbandono (dimensione affettiva); coerenza e persistenza nei momenti di prova (dimensione comportamentale) e rapporto tra luce e mistero (dimensione cognitiva)⁸⁵.

Questo duplice movimento mette in luce come la fede sia risposta che diventa progressivamente più libera e personale, capace di dare senso alla vita e che cerca di chiarirsi. Giguère descrive le caratteristiche della fede matura evidenziando gli

⁸³ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 81-83.

⁸⁴ P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 85.

⁸⁵ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 85-93.

elementi di continuità e di discontinuità con le aspirazioni umane. È rottura rispetto alle aspirazioni umane, è la capacità di affidarsi a Dio invece che servirsene, di affrontare anche il momento di oscurità nel cammino di fede e l'apertura alla dimensione simbolica che sfugge alla comprensione solamente razionale⁸⁶.

La maturità non conduce all'equilibrio tra dimensioni, come nella proposta di Alberich, ma alla coerenza nella tensione polare tra padronanza e abbandono. L'equilibrio tra le tensioni dell'esperienza credente e la coerenza tra le dimensioni affettiva, cognitiva e comportamentale dell'atteggiamento di fede sono i criteri oggettivi per verificare come la maturazione nella fede permetta al credente di fronteggiare in modo soddisfacente le diverse sfide che si trova a vivere⁸⁷.

Dalla proposta teorica Giguère fa emergere alcune esigenze necessarie, perché la catechesi e le comunità siano realmente a servizio della maturità di fede. Le pratiche catechetiche pianificate, organizzate e verificate, sono responsabilità di tutta la comunità verso coloro che sono in ricerca e in cammino di maturazione nella fede. Il riferimento all'analogia della maturità nel campo pastorale e catechistico nasconde il rischio di far pensare che l'intero processo sia frutto di uno sforzo volontaristico o che accentui un certo individualismo, senza far riferimento agli altri e al contesto. Una fede chiarita e matura è necessariamente in relazione con le altre componenti dell'esistenza cristiana, del credere, della riflessione teologica e della vita ecclesiale⁸⁸. La teologia pratica e più precisamente la catechetica hanno un compito essenziale per rendere efficace e possibile la relazione e il dialogo costante tra la riflessione teologica, le scienze umane, il contesto e l'esperienza.

L'autore specifica gli elementi strutturali che fanno parte di ogni pratica educativa che permettono alla catechesi di condurre alla maturazione della fede gli adulti e i soggetti di ogni età.

I processi di maturazione s'interessano, più che al contenuto, al come svolgere le pratiche educative e alle relazioni da instaurare tra loro. Portare a compimento la fede ricevuta chiede alla catechesi di farsi attenta alla capacità di prendere parola nell'esprimere l'esperienza interiore e la propria fede; a

⁸⁶ Cf. Philibert KIABELO KIAKU, *Paul-André Giguère*, in T. KISALU e H. DERROITTE (ed.), *Les grandes signatures de la catéchèse. Du XX^e siècle à nos jours*, p. 161-171 (qui p. 170-171).

⁸⁷ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 68.

⁸⁸ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 121.

mantenere viva la tensione dialettica tra esperienza-tradizione e realizzazione-abbandono; al clima relazionale; ad offrire una varietà di proposte (gruppo, percorso individuale, percorsi da autodidatta); a realizzare la sequenza metodologica tra fase proiettiva-proposta-appropriazione; a farsi presente nei momenti dell'esistenza e a prevedere luoghi specifici della catechesi⁸⁹.

Il messaggio di fede, essenziale nella maturazione, non è proposto come contenuto intellettuale, ma come esperienza di salvezza e di senso prima che come istruzione intellettuale. Oggi il contesto di indifferenza, d'ignoranza e di pluralismo religioso rende più urgente fornire un contenuto di fede sistematico e organico, perché sia possibile fare esperienza del Dio liberatore e salvatore e per introdurre nel percorso di catechesi. Agli educatori e ai pastori è chiesta l'assunzione della « spiritualité du semeur »⁹⁰ che fa attenzione al terreno, lo prepara, lo lavora, ne stima la qualità e non attende dei risultati immediati. Le competenze che rendono possibile tale spiritualità sono la visione antropologica positiva, la comprensione teologica della relazione di Dio con l'umanità e la consistenza interiore della persona. La credibilità personale si esplicita nella maturità della propria fede e nella capacità di lavorare in équipe nella complementarietà⁹¹.

L'intera comunità è a servizio del processo di maturazione della fede e percorre tale itinerario nella misura in cui: accoglie la diversità e la pluralità delle situazioni e dei cammini, trasforma le differenze in luogo di incontro, ha cura della liturgia, si carica della vita ecclesiale ordinaria e dell'intergenerazionalità⁹².

Il progetto catechetico alla luce della proposta di Giguère può essere definito come « une forme de soutien à l'action de l'Esprit déjà à l'œuvre puisque lui seul peut conduire à maturité la semence déposée dans l'esprit de ceux et celles qu'il engendre à sa propre vie »⁹³. Il processo di maturazione nella fede opera uno spostamento d'attenzione dalle attività pastorali alle persone. La catechesi pone al centro i soggetti nella dinamica di tradizione-receptio-reditio e assicura spazi di parola, di silenzio e di libertà nel rispetto delle esigenze dell'adulto e del mistero cristiano⁹⁴.

⁸⁹ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 124-140.

⁹⁰ P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 145.

⁹¹ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 144-145.

⁹² Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, p. 145-147.

⁹³ Paul-André GIGUÈRE, *Maturité de la foi: concept opératoire ou slogan cosmétique?*, in *LV*, 63 (2008), p. 397-408 (qui p. 402).

⁹⁴ Cf. P.-A. GIGUÈRE, *Maturité de la foi: concept opératoire ou slogan cosmétique?*, p. 402-408.

3. ACCOMPAGNARE GLI ADULTI NELLA FEDE: POSSIBILITÀ E SFIDE

Il processo di maturazione nella fede e le necessarie attenzioni ai soggetti hanno messo in evidenza come la catechesi degli adulti non conduca al raggiungimento di un traguardo standard, quanto ad una continua ridefinizione dell'identità nei diversi momenti e passaggi di vita. Superare una catechesi esclusivamente dottrinale o inadeguata al raggiungimento di tale scopo orienta verso la scelta dell'accompagnamento. L'adulto è protagonista del processo di maturazione all'interno del percorso di crescita globale, relazionale e intergenerazionale. Diverse proposte di catechesi si collocano nella prospettiva dell'accompagnamento degli adulti, cercando di rispondere ad esigenze particolari come l'incontro con la Parola, l'inserimento nella comunità cristiana, l'esperienza intergenerazionale, la formazione all'assunzione di un ruolo. È possibile evidenziare alcuni elementi comuni.

La catechesi degli adulti permette alle persone di diventare tra loro 'compagni di viaggio', per cercare luoghi e momenti nei quali maturare reciprocamente e rendere intellegibile la proposta di fede. Coloro che assumono il ruolo di formatori e accompagnatori aiutano a prendere in considerazione e ad assumere l'esperienza di vita, per trasformarla e metterla in relazione con l'annuncio e con l'incontro con Cristo. La scelta dell'accompagnamento chiede di saper accogliere e proporre i diversi cammini generati dal Vangelo e di considerare l'adulto in base a ciò che è chiamato a vivere e a diventare⁹⁵.

L'accompagnamento dell'adulto non si confonde con l'improvvisazione o con la superficialità, ma si realizza all'interno di una progettualità educativa. Biemmi ha delineato gli elementi di un'azione educativa, nella prospettiva dell'accompagnamento, attenta sia all'adulto che al dinamismo della fede. In un contesto cristiano l'evangelizzazione della religiosità degli adulti chiede di esplicitare la proposta del volto storico, relazionale e comunitario di Dio. L'annuncio della Rivelazione di Dio nella storia permette di evangelizzare le rappresentazioni religiose alle quali oggi si è legati e che spesso rischiano di condurre verso l'immagine di una divinità assoluta e generica, più che verso la relazione di fede con Dio in Cristo. La

⁹⁵ Cf. A. BINZ, *Accompagner les adultes sur les chemins du croire*, p. 424-425.

comunità, fatta di persone, di luoghi, di vita concreta e di una struttura sacramentale, vive il dinamismo della fede nella logica di traditio–receptio–reditio: l’iniziativa di Dio, che precede, viene accolta, interiorizzata e si esprime nella risposta personale e responsabile all’appello ricevuto. La proposta metodologica dell’accompagnamento fa riferimento all’apprendimento dell’adulto che interiorizza la fede in modo attivo e creativo per trasformare l’esistenza: il rispetto dell’autonomia dei soggetti, l’importanza delle esperienze e il bisogno di utilità degli adulti, la relazione tra educatore, soggetto e contenuto. Il rapporto tra soggetto e contenuto si articola nel sapere, saper-fare e saper-essere. L’educatore assume le funzioni della mediazione, dell’insegnamento come spazio di assimilazione dei contenuti e dell’animazione come relazione e luogo di incontro e confronto interpersonale. Nello specifico della catechesi degli adulti il contenuto della fede è Gesù Cristo e colui che accompagna è un mediatore e un facilitatore, a servizio dell’incontro tra due libertà che non dipendono direttamente dal suo intervento. Il procedimento metodologico a partire dalle indicazioni di fondo si articola in tre tempi: l’ascolto educativo dell’esperienza nella comunicazione intersoggettiva; il dare parola alla Parola invitando al decentramento da sé; il tempo della riappropriazione personale⁹⁶. I tre momenti proposti nel procedimento didattico costituiscono le fasi dell’itinerario progettato nella modalità del laboratorio. La proposta è stata sviluppata e verificata nel contesto della formazione dei catechisti degli adulti, perché il modello sperimentato nel momento formativo possa essere acquisito direttamente e utilizzato⁹⁷. La fase proiettiva permette l’esplorazione e la rilettura dell’esperienza personale in cui l’accompagnatore ha il compito di aiutare nell’espressione e nella presa di coscienza. La proposta della Parola e i contributi esterni invitano all’apertura e all’approfondimento, mentre la fase di riappropriazione è il momento in cui interiorizzare e trasformare in modo operativo e stabile le acquisizioni⁹⁸.

⁹⁶ Cf. E. BIEMMI, *Annunciare il Vangelo agli adulti*, p. 16-25; cf. Enzo BIEMMI, *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori, catechisti di adulti e operatori pastorali* (Itinerari di fede), Bologna, EDB, 2003.

⁹⁷ Cf. UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l’Iniziazione Cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, 4 giugno 2006, in *ECEI*, 8/429-529 (qui § 39-43).

⁹⁸ Cf. E. BIEMMI, *Compagni di viaggio*, p. 9-11.

3.1. VERSO UNA CATECHESI « CON » GLI ADULTI

La scelta dell'accompagnamento nell'azione catechistica che conduce alla maturazione nella fede, prima di un cambio metodologico e di strategie educative, chiede uno spostamento di prospettiva fondamentale. Il passaggio essenziale è da una catechesi *per* o *degli* adulti a una catechesi *con* gli adulti, che diventano soggetti direttamente implicati e non destinatari da raggiungere. I soggetti e le abitudini consolidate della catechesi vengono messi in discussione. Gli adulti oltre ad essere considerati nelle loro specificità diventano interlocutori diretti negli itinerari di maturazione di fede. Sono chiamati ad interagire in modo responsabile e propositivo nella ricerca e nell'approfondimento del significato di quanto annunciato e vissuto dalla comunità cristiana.

Una catechesi che vuole effettivamente essere con gli adulti, fa proprie alcune esigenze essenziali che provengono dalla propria identità di azione ecclesiale a servizio del ministero della Parola e dalla considerazione seria e rispettosa dei soggetti con i quali entra in relazione. Ne deriva una specifica comprensione della catechesi degli adulti.

Une catéchèse qui met en présence et en relation des adultes chercheurs de Dieu, avec leurs questions et leurs recherches respectives. Certes, ils sont différents en raison de leur expérience spirituelle et ecclésiale, mais sont tous en mesure de fournir un apport et de contribuer en tant qu'adulte à l'activité catéchétique. On se trouve alors en face d'une catéchèse d'adultes et pas seulement d'une catéchèse destinée aux adultes, pour les adultes, aux adultes ou des adultes. Cela n'abolit pas le rapport asymétrique de la relation dans le cadre de la catéchèse, car elle est structurante, mais il est déplacé et converti, christianisé au contact de l'Évangile, puisque chacun est renvoyé à son rapport au Christ et à l'écoute de l'Évangile et, chacun, tour à tour, est maître et disciple⁹⁹.

Questa catechesi *con* gli adulti non è pensabile come azione isolata, ma come processo educativo permanente e differenziato che si colloca all'interno di un progetto di catechesi, di pastorale e di vita ecclesiale, senza i quali sarebbe destinato a rimanere solo una riproposizione di contenuti, senza apertura all'esperienza ecclesiale e senza un legame con il vissuto personale. Alcune condizioni permettono all'educazione cristiana degli adulti di formare persone sicure e affidabili, disponibili a vivere in costante conversione: mettere ciascuno in relazione con le fonti della fede,

⁹⁹ G. ROUTHIER, *La catéchèse des adultes*, p. 134.

mantenere viva la disponibilità al cambiamento, proporre la fede in modo che diventi trasformativa e che permetta di affrontare i passaggi esistenziali¹⁰⁰. La ricerca d'identità e di senso da parte dell'adulto interpellano la catechesi e il gruppo con questioni e interrogativi che chiedono un rinnovamento delle proposte, delle metodologie e dei contenuti stessi dell'annuncio di fede.

L'esperienza personale, le relazioni, il bisogno di utilità e l'intergenerazionalità sono esigenze specifiche che non possono essere ignorate. Il contesto comunitario ed ecclesiale maturo è la condizione indispensabile, perché ciascuno possa compiere un cammino proficuo e contribuisca alla maturazione di fede dell'intera comunità. La proposta differenziata di itinerari personali o di gruppo, la ricerca di soglie di accesso alla fede e il discernimento del contesto portano in primo piano l'importanza che la catechesi con gli adulti da azione delegata ad alcuni operatori diventi invece frutto della collaborazione di un'équipe di interlocutori e coinvolga in modi diversi tutta la comunità.

La scelta di una catechesi con gli adulti mette in luce due esigenze che riguardano e superano la stessa catechesi. Da un lato occorre che il processo di maturazione coinvolga tanto la persona quanto la comunità e dall'altro che il cambiamento catechistico sia affrontato e supportato a livello pastorale, ecclesiale, teologico e culturale.

In primo luogo il processo di maturazione coinvolge la persona, la comunità cristiana in cui vive e la Chiesa nel proprio modo di comprendersi e di essere presente nella società. In modo sintetico i documenti ecclesiali indicano questa prima esigenza, evidenziando come l'adulto presenti le condizioni migliori per essere destinatario dell'annuncio cristiano, come egli sia coinvolto nella trasmissione della fede e come attraverso la sua capacità di rendere ragione della fede la Chiesa esprima la propria credibilità¹⁰¹. Protagonista del processo di maturazione non è la fede in sé stessa, ma sono i credenti inseriti nella vita reale. La fede si rivela e si esprime nella storia, nell'esperienza della comunità e in una cultura. Si possono identificare tre livelli nei

¹⁰⁰ Cf. Enzo BIEMMI, *Croire en adultes aujourd'hui. Enjeux théologiques pour les chrétiens et des communautés adultes dans la foi*, in *LV*, 63 (2008), p. 409-421 (qui p. 416-418).

¹⁰¹ Cf. DCG, 20-21; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Rinnovamento della catechesi*, Roma, Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, 1970, § 124; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, 4 ottobre 2010, in *ECEI*, 8/3690-3900 (qui § 29).

quali incide la maturazione nella fede: personale, comunitario-ecclesiale e culturale. A livello personale non si persegue la riproduzione di un modello di cristiano, quanto piuttosto è possibile indicare delle direttrici e degli orientamenti del percorso di maturazione nella fede. L'adulto credente e in cammino potrà sviluppare le competenze e le attenzioni necessarie per vivere l'appartenenza alla storia, le relazioni comunitarie e un rapporto di simpatia verso la cultura nella quale è chiamato a rendere ragione della credibilità del credere¹⁰². Si tratta di formare credenti autonomi capaci di *fare-Chiesa* e di « faire grandir des croyants, non pas au sens étroit de personnes qui adhèrent à une doctrine, mais au sens de personnes capables de faire Eglise et d'en traduire la réalité dans la vie quotidienne et la réalité sociale »¹⁰³. La catechesi con gli adulti nello stile dell'accompagnamento può far riscoprire l'indicazione offerta dal *RICA* al termine del cammino catecumenale, del battezzato adulto nella fede come cristiano iniziato.

In questa prospettiva di figura di "cristiano iniziato" restano ridimensionate tutte le figure di "cristiano adulto", "cristiano maturo"... immediatamente accostate all'età psicologica. Diventare adulto, diventare maturo, pur integrandosi nel cammino antropologico delle età e della psicologia evolutiva dell'uomo, è cammino originario, specifico, da realizzare per sé stesso in forma continuativa e differenziata, fondato sulla Parola lungamente appresa, il Sacramento celebrato e il riferimento organico e stabile con la comunità¹⁰⁴.

La maturazione nella fede della comunità cristiana è resa possibile sia dal contributo personale di ciascun credente sia dal percorso ecclesiale che vuole rinnovare il volto della Chiesa. Una comunità che vive il processo di maturazione nella fede stimola e chiede di partecipare alla formazione di una Chiesa che si rinnova e che aggiorna la propria identità, per essere maggiormente se stessa di fronte ai cambiamenti; è chiamata a esprimere la propria maturità nel fronteggiare in modo soddisfacente le sfide. La comunità cristiana è contemporaneamente soggetto e obiettivo della catechesi: atto concreto e dimensione esercitate dalla Chiesa che mirano alla sua crescita nella maturazione della fede¹⁰⁵. Alberich sintetizza la dimensione e l'orizzonte ecclesiale della

¹⁰² Cf. E. BIEMMI, *Croire en adultes aujourd'hui*, p. 411-416.

¹⁰³ G. ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté*, p. 50-51.

¹⁰⁴ A. CAPRIOLI, *Un itinerario per «diventare cristiani» ispirato al Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, p. 26.

¹⁰⁵ Cf. DGC, 78 e 221.

catechesi nelle espressioni: « la Chiesa fa la catechesi [e] la catechesi fa la Chiesa »¹⁰⁶. La catechesi degli adulti contribuisce a questo duplice rapporto tra catechesi e Chiesa, nel momento in cui manifesta la capacità della Chiesa di rendere ragione della fede¹⁰⁷. In modo particolare la Chiesa diventa il luogo in cui può essere rinnovato il linguaggio ecclesiale e in cui il contenuto della fede annunciata verifica il proprio legame con il Vangelo e con la cultura attuale.

La catéchèse est un des lieux qui fournira les éléments de ce nouveau langage théologique. Elle est pour les adultes, le lieu de la personnalisation de leur foi, de la confrontation de leur vécu et de l'expression traditionnelle de leur foi. Le vécu ne doit pas adúlterer la foi. Mais l'expression de la foi ne doit pas censurer le vécu. [...] Mais la catéchèse est en même temps le lieu où s'éprouve la doctrine sur l'actualité et la permanence de la Révélation. Le langage doit s'inventer, mais il doit se situer en continuité avec les expressions précédentes. Non seulement la catéchèse des adultes "intègre" les subjectivités en Église, mais elle "intègre" les expressions contemporaines de l'Esprit aux expressions passées. Elle voit comment dire la même chose autrement. On voit donc quel est pour l'Église l'enjeu de la catéchèse des adultes. L'Église de demain sera en partie le reflet de la catéchèse des adultes d'aujourd'hui¹⁰⁸.

Pur avendo evidenziato le ambiguità legate all'utilizzo del termine adulto, risulta di comprensione immediata affermare come, per formare cristiani adulti nella fede, siano, necessarie delle comunità, una catechesi e una Chiesa adulte. La maturazione della fede si esprime nella vita sociale e culturale nel momento in cui i credenti condividono la fede come culturalmente abitabile, sensata e umanizzante per ciascun individuo e per l'intera società. Questo impegno coinvolge la riflessione teologica, la catechesi, le diverse forme e occasioni di annuncio, la vita comunitaria, le scelte e le forme di presenza ecclesiale. L'intreccio tra i diversi soggetti chiamati a maturare una fede adulta è ribadito dai vescovi italiani in varie occasioni, riconfermando l'intuizione già presente nel *Rinnovamento della catechesi*¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Emilio ALBERICH, *La catechesi oggi*, p. 169.

¹⁰⁷ Cf. *RdC*, 124.

¹⁰⁸ Cf. Didier-Jacques PIVETEAU, *La catéchèse d'adultes et l'Église*, in *Catéchèse*, 77 (1979), p. 114-117 (qui p. 116-117).

¹⁰⁹ All'inizio del nuovo millennio i vescovi ribadiscono quanto già affermato a partire dagli anni '70. « Ci sembra importante che la comunità sia coraggiosamente aiutata a maturare una fede adulta, "pensata", capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo. Solo così i cristiani saranno capaci di vivere nel quotidiano, nel feriale – fatto di famiglia, lavoro, studio, tempo libero – la sequela del Signore, fino a rendere conto della speranza che li abita (cf. 1Pt 3,15). A questo obiettivo

La seconda esigenza, oltre al coinvolgimento della persona e della comunità, connessa alla scelta di una catechesi con gli adulti, è la convinzione che il rinnovamento della catechesi non sia primariamente questione metodologica o pedagogica, ma pastorale, ecclesiale, teologica e culturale. Fare catechesi chiede una chiara concezione di quale credente accompagnare, di quale comunità e di quale Chiesa siano impegnate nell'evangelizzazione e di cosa significhi agire per permettere e per facilitare l'incontro con Cristo. La catechesi, la pastorale, la riflessione ecclesiologicala e teologica non andrebbero considerate come dimensioni separate, ma dovrebbe diventare possibile aprire un dialogo in due direzioni: dalla riflessione teologica alla catechesi, ma anche dalla catechesi al pensare la Chiesa in vista di un reciproco arricchimento. Se la catechesi non è solo problema didattico o metodologico, la difficoltà di parlare all'uomo d'oggi non implica soltanto l'urgenza di rinnovare i mezzi finora utilizzati, ma anche il linguaggio della teologia, della liturgia, della testimonianza, dell'annuncio e della vita ecclesiale.

Queste esigenze indicano nella catechesi degli adulti la possibilità di individuare un punto di raccordo e di emergenza di un legame tra l'impegno educativo, la pastorale ordinaria, l'ecclesiologicala, la riflessione teologica e delle scienze umane, che può aprire a nuove possibilità. Fare in modo che uomini e donne siano credenti adulti e autonomi chiede una proposta educativa che permetta la crescita e la maturazione della fede oggi. Il dialogo e la sinergia tra i differenti apporti permette di esprimere la fede all'interno di un universo simbolico inedito, in modo da rendere disponibili il senso e la pertinenza della tradizione cristiana alla società pluralista e agli adulti, offrendo loro nuovi mezzi e spazi di relazione¹¹⁰.

La complessità pastorale riconosciuta alla catechesi degli adulti apre sfide e questioni che riguardano l'insieme della vita cristiana, la presenza nella società attuale e i processi di trasmissione della fede per entrare in dialogo con l'uomo d'oggi. Con Alberich

di maturità della fede, avendo considerazione delle diverse età, cercando di fare unità tra ascolto, celebrazione e esperienza testimoniale di fede, tende il *progetto catechistico* delle nostre Chiese, impostato agli inizi degli anni '70 e arricchitosi via via di indicazioni e strumenti ». Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*. 29 giugno 2001, in *ECEI*, 7/139-265 (qui § 50).

¹¹⁰ Cf. Gilles ROUTHIER, *Construire un projet d'éducation de la foi des adultes*, in G. ROUTHIER (ed.), *L'éducation de la foi des adultes*, p. 333-378 (qui p. 378).

riconosciamo che « ci troviamo effettivamente di fronte ad una grande *sfida pastorale, pedagogica e culturale* »¹¹¹.

3.2. LE SFIDE TEOLOGICHE DELLA MATURAZIONE NELLA FEDE

L'arco temporale considerato, dal concilio Vaticano II fino ai nostri giorni, ha evidenziato il moltiplicarsi di pronunciamenti e di sperimentazioni che indicano la centralità della catechesi degli adulti per la vita della Chiesa, per l'evangelizzazione, per la pastorale e per i cammini di fede personali e comunitari. Gli sforzi finora intrapresi non sono stati in grado di operare il rinnovamento globale della pastorale, a partire dagli adulti: alle tante energie impegnate non hanno fatto seguito i risultati sperati o dei cambiamenti di fondo nell'impostazione della pastorale e dell'annuncio.

Il dialogo e l'interazione con le scienze umane hanno permesso alla riflessione catechetica di approfondire l'identità e le esigenze specifiche dell'adulto del nostro tempo. In particolare, nel processo di maturazione, la proposta di fede non può essere concepita come il raggiungimento e l'interiorizzazione di un modello predeterminato, quanto piuttosto come una continua negoziazione e un dinamismo da riconoscere e da accompagnare. Il rischio di voler indicare con dei modelli l'identità del credente adulto nella fede non sembra ancora del tutto scomparso, soprattutto di fronte all'indebolimento del riferimento religioso e dell'appartenenza ecclesiale. Di fatto, la scelta dell'accompagnamento dell'adulto nella fede chiede di chiarire quali siano le attenzioni, i criteri e le condizioni per orientare e per verificare l'effettivo e l'efficace processo di maturazione della vita cristiana. Tale chiarimento non può essere improvvisato, ma richiede il supporto di una solida riflessione teologica, accompagnata da una lucida e fiduciosa capacità di discernimento della realtà.

La comprensione stessa della catechesi, come servizio ecclesiale della Parola di Dio da vivere con gli adulti per la maturazione nella fede dei credenti e della comunità con implicazioni personali, ecclesiali e culturali, ha avuto un'evoluzione progressiva nell'orizzonte più ampio dell'azione

¹¹¹ E. ALBERICH, *La catechesi degli adulti nel cammino del rinnovamento catechistico postconciliare e all'alba del nuovo millennio*, in *Notiziario dell'UCN*, 35, 4 (2006), p. 25-48 (qui p. 48).

ecclesiale. La complessità di elementi legati alla catechesi degli adulti impedisce un approccio parziale e settoriale, ma richiede di coinvolgere la riflessione pedagogica, pastorale, ecclesiologica, teologica e delle varie scienze per chiarire e per orientare l'azione ecclesiale a servizio del ministero della Parola. Le esigenze che provengono dalla tradizione cristiana, dalla proposta della fede, dall'attenzione all'adulto, dalla valorizzazione dell'esperienza, dalla metodologia pedagogica e da molti altri contributi s'incontrano e interagiscono di fatto nell'azione catechistica. La catechesi degli adulti in quest'intreccio di apporti differenti può aprire nuove vie per l'annuncio del Vangelo all'uomo e al mondo contemporaneo, per rinnovare la Chiesa, le comunità e per permettere ad ogni credente di maturare nella fede.

La presa di coscienza della difficoltà di realizzazione e del cambio di modello pastorale, la complessità degli elementi in gioco e il contesto disponibile all'annuncio del Vangelo e della vita cristiana fanno emergere nuove sfide per la catechetica, per la pastorale e per l'insieme della riflessione teologica. Si può interrogarsi se la catechesi degli adulti sia ancora concepita fondamentalmente come momento d'applicazione di idee già definite e precostituite come opera di semplice trasferimento di informazioni o come semplificazione di contenuti. L'obiettivo che le viene riconosciuto identifica lo spazio che essa occupa nella vita e nella riflessione ecclesiale e la possibilità di dar voce alla realtà e ai diversi soggetti in vista del rinnovamento pastorale. Contemporaneamente, la realizzazione concreta della catechesi degli adulti indica quale obiettivo le viene affidato e quale inversione di forze e di risorse sia attuato dalla comunità cristiana. Vengono messi a tema la riflessione sul ruolo riconosciuto alla pratica e all'azione pastorale, visto che la catechesi è di per sé un'azione propria della comunità. Ci si deve interrogare anche su quali siano le modalità e i luoghi in cui diventa possibile ascoltare quanto la catechesi degli adulti offre alla riflessione ecclesiale e teologica. È in gioco per la catechesi non solo il rinnovamento metodologico e progettuale, ma la possibilità di stimolare la riflessione teologica a partire dall'approfondimento e da una lettura specifica della realtà e dell'azione ecclesiale. Solo in questo modo l'esperienza dei soggetti, le caratteristiche dell'adulto, la vita comunitaria, l'incontro vivo e possibile con altri credenti, l'annuncio e la condivisione della Parola apriranno nuove possibilità di annuncio e d'intelligenza della fede. La

relazione in cui può avvenire un tale confronto tra pratica e riflessione è necessariamente segnata dalla reciprocità. La catechesi degli adulti deve poter ricevere, discernere e accogliere dalla più ampia riflessione teologica e dalla vita ecclesiale degli orientamenti per realizzare il proprio compito di accompagnamento alla maturazione nella fede. La teologia non può isolarsi dal vissuto e dagli interrogativi che provengono dall'esistenza. Se la catechesi offre alla vita ecclesiale e alla riflessione teologica il proprio contributo a partire dalla prassi umana e dalla pratica ecclesiale, ci si deve interrogare su quali ne siano le conseguenze per la riflessione teologica nel modo di pensare e di vivere il rapporto tra la Chiesa, il nostro tempo e la storia.

Al centro di questi interrogativi e di queste sfide occorre precisare come la pastorale possa essere compresa come un *luogo teologico* di riferimento e di esercizio della teologia, e non solo un'applicazione di una riflessione precostituita. Ci è chiesto di approfondire il rapporto che intercorre tra dottrina e pastorale e il valore riconosciuto alla prassi nell'elaborazione del pensiero teologico.

La catechesi degli adulti si presenta come uno spazio disponibile e concreto d'incontro, di relazione, di confronto e di arricchimento reciproco tra ciò che emerge dalla realtà dell'adulto oggi e la riflessione teologica. Essa è un laboratorio già disponibile in cui si realizza il rapporto tra pratica e riflessione teologica: quali attenzioni e quali cambiamenti sono necessari perché la catechetica e la teologia interagiscano con la catechesi degli adulti?

CONCLUSIONE

Il percorso svolto in questa prima parte della ricerca ha preso avvio dalla descrizione della situazione attuale della religiosità e della vita ecclesiale italiana. L'analisi socio-religiosa, il ripercorrere il percorso pastorale post-conciliare, i contributi del Magistero e la riflessione teologica e pedagogica mostrano l'inevitabilità del cambiamento in corso. L'impegno per il rilancio della catechesi degli adulti e gli sforzi di rinnovamento pastorale in atto costituiscono il luogo concreto in cui mettere in sinergia i diversi apporti. Quanto emerso sia dall'ascolto della realtà sia dai contributi ecclesiali e degli autori può far sorgere un sentimento di smarrimento e di rassegnazione. Con il venir meno di un mondo cristiano consolidato, molte appaiono oggi le emergenze, le falle e le criticità di un sistema che fatica a ripensarsi e a rigenerarsi. Non è così lontana la critica che, pur nella convinzione dell'importanza della catechesi degli adulti, essa non rappresenta la questione più urgente né la preoccupazione principale per la vita pastorale odierna. Perché interessarsi della catechesi degli adulti quando è la vita ordinaria delle comunità ad assorbire energie e risorse? Sulla stessa linea ci si può interrogare su chi può farsi carico di un nuovo e così esigente settore dell'evangelizzazione che chiede creatività e competenza, in un tempo in cui sempre più i cristiani sono una minoranza. Appare altrettanto chiaro come il mantenimento delle abitudini e di una prassi pastorale ereditata non siano in grado di essere proposta significativa e adeguata di fede nel mondo attuale. Il cambiamento epocale in cui siamo coinvolti lascia intravedere nuove opportunità da saper discernere e da accogliere come vie tracciate per il rinnovamento. Da questo punto di vista il senso di smarrimento e d'incomprensione può diventare nuova disponibilità di cammino per i singoli credenti e per le comunità.

L'impegno prioritario della pastorale che vuol darsi un volto missionario nel contesto attuale non risponde all'esigenza di garantire un risultato, ma di saper rispondere al mandato evangelico dell'annuncio e dell'implicazione con la storia e l'uomo del nostro tempo.

Le sfide teologiche, prese in considerazione a partire dall'ascolto della realtà italiana nel post-Concilio e dal confronto con autori ed esperienze, portano l'attenzione sul rapporto tra

dottrina e pastorale e sul valore della prassi per la pratica della teologia.

L'ipotesi che guida questo percorso di ricerca non vuole offrire delle indicazioni sicure per il successo pastorale, ma far luce sull'approfondimento teologico necessario per un effettivo ed efficace impegno nella catechesi degli adulti nel cammino di conversione missionaria della pastorale.

La riflessione teologica, che costituisce lo specifico della seconda parte della ricerca, non ha lo scopo di chiarire la metodologia o la realizzazione pastorale della catechesi degli adulti, ma, a livello più fondamentale, d'interrogarsi su quale sia la comprensione necessaria della fede, della pastorale e della teologia per rendere possibile il rinnovamento di questa prassi ecclesiale.

SECONDA PARTE

MARIE-DOMINIQUE CHENU: LA TEOLOGIA A SERVIZIO DELL'INCARNAZIONE DELLA PAROLA DI DIO NELLA STORIA

INTRODUZIONE

L'approfondimento socio-culturale ed ecclesiale della realtà italiana, svolto a partire dal concilio Vaticano II, ha evidenziato il clima attuale di transizione e di cambiamento, nel quale diventa urgente un'adeguata riflessione e un rinnovato impegno nella catechesi degli adulti. Non sono mancati, nel corso degli ultimi cinquant'anni, gli inviti da più parti e i pronunciamenti ufficiali in questo senso; tutto ciò non sembra essere bastato per avviare un effettivo rinnovamento pastorale.

Come si è potuto sottolineare, l'atto catechistico, soprattutto quello che coinvolge l'adulto oggi, porta in sé una complessità di contributi e di componenti che non possono essere trascurati o relativizzati. L'ipotesi che guida lo studio in corso sostiene come una visione globale della fede e la prospettiva teologica che ne deriva possano aprire nuove vie per la pastorale e per la catechesi. Pur non volendo mettere in secondo piano la metodologia, il contenuto e i soggetti coinvolti nella catechesi e nella pastorale ecclesiale, si vuole approfondire un orizzonte più ampio e fondamentale, capace di abbracciare e di mettere in relazione i diversi elementi e soggetti implicati.

Non si potrà chiedere ad una riflessione teologica di fornire delle ricette concrete applicabili automaticamente, ma di offrire un contributo specifico sul modo di concepire e di proporre la fede, per poter affrontare le diverse questioni che caratterizzano l'accompagnamento degli adulti.

Perché tutta la catechesi, e in modo particolare quella che coinvolge gli adulti, sia spazio d'incontro, di relazione e di arricchimento sia per il vissuto umano, per la vita di fede che per la riflessione teologica, appaiono necessari due chiarimenti teologici tra loro connessi. In primo luogo viene messo in questione il rapporto tra pastorale e dottrina in teologia; ha conseguenze diversificate concepire tale relazione come subordinazione, dialogo, implicazione reciproca o come applicazione. Il secondo aspetto che l'approfondimento teologico

permette di chiarire è la comprensione della prassi che determina la possibilità e l'identità della teologia pratica e della catechetica: perché e come la teologia s'interessa e si accosta alla pratica e come quest'ultima influisce sullo svolgimento concreto della riflessione teologica. Questi due nodi teologici strettamente implicati tra loro si presentano come sfide da cui potranno scaturire nuove vie per la catechesi degli adulti e per l'intera pastorale. Ciò potrà confermare l'ipotesi formulata in questa ricerca, ma soprattutto contribuirà al cammino ecclesiale di evangelizzazione e alla riflessione teologica.

L'interlocutore scelto per l'approfondimento teologico è Marie-Dominique Chenu, medievalista, storico della teologia e teologo di spicco del secolo scorso. Non si vuole e non sarà possibile svolgere uno studio dettagliato dell'autore e del suo pensiero, che abbraccia varie discipline e dimensioni, ma si cercherà di accostarsi alla sua riflessione e ai suoi testi, per rintracciarne l'impostazione essenziale e i contributi che possono essere stimolanti e attuali per la riflessione teologica, per la teologia pratica e per la catechetica oggi.

Sono molteplici le motivazioni per cui si è scelto di entrare in dialogo con il teologo domenicano. L'esistenza di Chenu, come verrà illustrato, è stata lunga e significativa, sia in termini cronologici, sia per i passaggi epocali da cui è stata segnata: percorre infatti quasi interamente il XX secolo. Il teologo domenicano si riconosce « *témoin, j'allais dire comme acteur* »¹ della crisi modernista, « *minuscule témoin* »² di grandi eventi come gli impegni nell'apostolato e il concilio Vaticano II a cui ha partecipato. La proposta di Chenu si colloca nel cammino d'aggiornamento della Chiesa che ha riscoperto la propria identità missionaria; sviluppa nuove vie (come l'elaborazione di un metodo teologico rinnovato e il dialogo tra la storia e il mondo) e offre l'approfondimento di nuove categorie teologiche (Incarnazione, segni dei tempi, ortoprassi). Il suo pensiero si presenta unitario e coerente, pur nella diversità di aspetti che lo compongono: lo studio di S. Tommaso, della teologia e della storia medievale, l'attenzione alle congiunture culturali ed ecclesiali e gli avvenimenti che hanno segnato l'epoca a lui

¹ Marie-Dominique CHENU, *Introduction*, in Jacques AUDINET (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21), Paris, Beauchesne, 1977, p. 11-13 (qui p. 12).

² Jacques DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* ». *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu* (Les interviews), Paris, Le Centurion, 1975, p. 5.

contemporanea. Nel percorrere i testi, scaturiti da occasioni tra loro molto differenti, è possibile percepire gli elementi di unità che orientano e sviluppano un pensiero in dialogo con la storia. Il contributo centrale offerto da Chenu è costituito dal rinnovamento del metodo teologico, di cui ha messo in luce l'identità, la varietà degli aspetti implicati e gli elementi di verifica necessari. L'approfondimento e il chiarimento del metodo della teologia è all'origine della condanna di Chenu da parte delle autorità romane. Il teologo di Le Saulchoir ha orientato la teologia e la comprensione della fede verso un nuovo rapporto con la Scrittura, con la Tradizione, con la storia e con il mondo. Lo sviluppo progressivo e coerente della proposta dell'autore mostra come il suo pensiero non sia stato elaborato solo a partire dallo sforzo intellettuale, ma in dialogo con gli eventi personali e universali, con l'attualità e con il percorso ecclesiale e culturale dell'umanità nella storia concreta. Chenu avvicina la realtà con uno sguardo di ottimismo, di meraviglia e d'attesa per riconoscere, accanto ai limiti e alle fragilità, il nuovo e l'inatteso per la vita dell'umanità³.

In questa seconda parte della ricerca si vuole accostare l'autore, a partire dai testi facendo emergere le indicazioni per un nuovo rapporto tra dottrina e pastorale e tra riflessione teologica e pratica, nel rispetto dell'epoca e della situazione in cui sono stati elaborati. Chenu non ha affrontato direttamente questioni specifiche di teologia pratica o di catechetica e per questo potrebbe sembrare fuori luogo ricorrere a lui per approfondire i temi che qui c'interessano. La nostra attenzione si concentrerà sul metodo e sulla visione teologica di Chenu e sui passi successivi compiuti dalla teologia pastorale e pratica. Se il teologo domenicano non può essere annoverato direttamente tra gli autori della teologia pratica, certamente va considerato tra coloro che ne hanno determinato e orientato lo sviluppo.

Per evitare una lettura anacronistica, interessata o segnata da precomprensioni, si è scelto di presentare nel quarto capitolo gli elementi essenziali della vita, della formazione e del percorso intellettuale di Chenu, per poter inquadrare il suo contributo al rinnovamento del metodo teologico. Nel quinto capitolo verrà approfondito l'apporto di Chenu in riferimento alla teologia

³ Chenu esprime il proprio modo di comprendere cristianamente la realtà in un'intervista concessa alla televisione italiana. Cf. Marie-Dominique CHENU, *Riflessioni di un teologo*, Archivio RAI (1972), consultabile in: https://www.youtube.com/watch?v=wYIypXO_OqY (consultato il 27 gennaio 2016).

pratica e nello specifico la nuova comprensione del rapporto tra la dottrina e la pastorale. Attraverso i testi del teologo domenicano, il sesto capitolo darà voce ai temi dell'annuncio della Parola e della prassi per la riflessione teologica e per la vita ecclesiale.

I testi analizzati si riferiscono principalmente alla pubblicazione in due volumi curata dall'autore stesso a metà degli anni '60, *La Parole de Dieu*. Non si tratta di una raccolta cronologica di testi, ma della presentazione ragionata del suo pensiero. Il primo volume, *La foi dans l'intelligence*⁴, organizza i diversi contributi attorno ad alcune idee unificanti: la fede, la teologia, il mistero, *L'Évangile dans le temps*⁵ si presenta come una cronaca di alcuni scritti occasionati dalle vicende e dai fenomeni sociali in atto. Chenu chiarisce come la presenza al mondo sia la condizione fondamentale e necessaria per la testimonianza del Vangelo e come la fede abbia per oggetto e sorgente l'economia di salvezza impegnata nella storia. Il legame tra i due testi è espresso dal titolo e dai sottotitoli.

Le parallélisme se fonde sur la loi d'incarnation de la Parole de Dieu, tant dans l'esprit de l'homme que dans le déroulement de l'histoire. De telle manière que l'un et l'autre, l'Évangile et la foi, contractent dans cette relation les conditions de leur développement, et déjà de leurs énoncés⁶.

Ho scelto di risalire e di citare i testi nella loro pubblicazione originale per fornire un riferimento cronologico dello sviluppo del pensiero e per indicare il pubblico a cui Chenu si è rivolto con i singoli contributi (rivista, giornale, convegno, ...).

Oltre a *La Parole de Dieu* sono stati considerati anche altri testi utili per l'approfondimento, riportati solo parzialmente, non inseriti o redatti successivamente alla raccolta del 1964. Nel caso in cui non sia possibile reperire i testi nella loro pubblicazione, si farà riferimento all'edizione più prossima o direttamente alla raccolta del 1964, fornendo in nota l'indicazione originaria.

I testi non sono stati letti per rintracciare lo sviluppo cronologico o l'approfondimento progressivo di alcuni concetti specifici, ma per coglierne le direttrici fondamentali. La lettura di Chenu è stata orientata dai temi d'interesse della ricerca: il

⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu. I: La foi dans l'intelligence* (Cogitatio fidei, 10), Paris, Cerf, 1964.

⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei, 11), Paris, Cerf, 1964.

⁶ Marie-Dominique CHENU, *Présentation*, in *La Parole de Dieu. I: La foi dans l'intelligence*, p. 7-8 (qui p. 8).

rapporto dottrina-pastorale e la pertinenza e il valore della pratica in teologia. Mentre il primo tema è delineato da Chenu in modo esplicito in alcuni contributi, è sul secondo versante che il lavoro è risultato più articolato. Con Jacques Audinet, la *théologie pratique* si caratterizza come il fare teologia a partire dalla pratica cristiana della Chiesa nella società, dove il termine pratica è inteso nella duplice valenza di oggetto e di esercizio stesso della teologia⁷. Per Chenu la pratica è fonte di rinnovamento per la teologia.

Oltre alle opere di Chenu, si è fatto riferimento ad apporti di altri autori per la presentazione della sua vita, del contesto teologico e del suo pensiero.

Chenu non ha prodotto un trattato, ma ha espresso il proprio pensiero a partire dagli episodi e dalle situazioni contingenti che sono diventati l'occasione e lo stimolo alla costituzione di una proposta complessiva. La preferenza dichiarata per il secondo volume della raccolta *L'Évangile dans le temps* esprime lo spirito e la sensibilità dell'autore⁸.

La vie concrète de l'Église, en sa totalité organique, et selon ses niveaux, est le lieu immédiat de l'intelligence et de la nutrition de la foi. La plus haute science théologique s'enracine et prend sève dans la présence de la Parole de Dieu, en acte, quotidiennement : l'Évangile aujourd'hui. [...] Ce n'est pas simple coïncidence si le renouveau actuel de la théologie s'est accompli à la faveur d'une "théologie pastorale", et dans la lucidité d'une Église missionnaire⁹.

È in questa prospettiva che si vorrebbe orientare la ricerca a partire dalla frequentazione e dalla familiarità con i testi, con l'esistenza e con il pensiero di Chenu.

⁷ Cf. Jacques AUDINET, *Introduction*, in *Écrits de théologie pratique*, Ottawa/Paris/Bruxelles/Genève, Novalis/Cerf/Lumen Vitae/Labor et Fides, 1995, p. 5-10 (qui p. 6 e 9).

⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Le théologien et la vie. Un entretien avec le père Chenu*, in *ICI*, 233 (1965), p. 28-30 (qui p. 30).

⁹ Marie-Dominique CHENU, *Présentation*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, p. 7-8.

CAPITOLO IV

M.-D. CHENU: POSIZIONE DI UN TEOLOGO E DELLA SUA TEOLOGIA

Il quarto capitolo si propone di ritracciare gli elementi essenziali del percorso esistenziale e intellettuale di Chenu utili alla comprensione del suo pensiero e di quanto verrà sottolineato in rapporto alla teologia pratica e alla catechetica. Nel primo paragrafo si cercherà di delineare i tratti biografici e lo sviluppo intellettuale di un autore che si è interessato di diversi ambiti, con una prospettiva unitaria che si è via via rafforzata. L'esplicitazione delle coordinate fondamentali della sua riflessione e del metodo, nel secondo paragrafo, permetteranno di far emergere contributi attuali per l'elaborazione teologica. Il titolo di questo capitolo riprende volutamente la prima opera nella quale Chenu ha delineato il nucleo della sua proposta teologica continuamente approfondita e messa in questione.

1. IL PERCORSO BIOGRAFICO E INTELLETTUALE

1.1. P. CHENU: LO STORICO MEDIEVALISTA O IL TEOLOGO IMPEGNATO NEL MONDO?

Marcel-Léon Chenu naque il 7 gennaio 1895 a Soisy-sur-Seine (Francia) da una famiglia di piccoli imprenditori nei settori alimentare prima e metallurgico poi; frequentò gli studi al Seminario di Versailles, per ricevere una formazione intellettuale ed educativa aperta¹. In Marcel non c'era alcuna idea

¹ Per il profilo biografico di Chenu, cf.: Jean-Marie PAUPERT, *Le père Chenu. Un théologien au passé et au présent*, in *Ecclesia*, 122 (1959) p. 111-118; Jacques DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* ». Jacques Duquesne interroge le Père Chenu (Les interviews), Paris, Le Centurion, 1975; Franco ARDUSSO, *Chenu*, in Franco ARDUSSO, Giovanni FERRETTI e Annamaria PASTORE (ed.), *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Torino, Marietti, 1980, p. 307-321 (qui p. 307-311); Battista MONDIN, *Chenu Marie-Dominique*, in Battista MONDIN (ed.), *Dizionario dei teologi*, Bologna, Studio Domenicano, 1992, p. 168-173; Rosino GIBELLINI, *La teologia del XX secolo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 69), Brescia, Queriniana, 1996³, p. 210-216; Émile POULAT, *Chenu Marie-Dominique (1895-1990)*, in *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 206-208; Antonino FRANCO, *Marie-Dominique Chenu* (Novecento Teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003, p. 13-83; Emmanuel VANGU VANGU, *La théologie de Marie-*

d'intraprendere la vita presbiterale: fu attirato dall'intensità dei valori della vita contemplativa, quando, in occasione della vestizione religiosa di un compagno di Collegio, p. Lavergne, nel 1910, fu ospite per due giorni a Le Saulchoir (Tournai, Belgio)². Questo primo incontro lasciò il segno nella storia di Chenu, tanto da far maturare in lui la decisione d'entrare nel noviziato domenicano, trasferitosi in Belgio nel 1905 a causa dell'espulsione degli Ordini religiosi dalla Francia. Lo scoppio della Prima Guerra Mondiale portò il giovane novizio a continuare la formazione religiosa e intellettuale a Roma. All'Angelicum, dopo la professione solenne (29 marzo 1918) e l'ordinazione presbiterale (19 aprile 1919), difese la tesi di Dottorato in teologia dal titolo *De contemplatione*, diretta da p. Réginald Garrigou-Lagrange, nel luglio del 1920. A Roma Chenu fu testimone sia dell'azione della Chiesa ufficiale contro il modernismo, sia delle nuove idee e tendenze teologiche come l'utilizzo del metodo storico nello studio delle Scritture, su ispirazione innovativa di p. Marie-Joseph Lagrange de l'École Biblique di Gerusalemme. L'esperienza romana permise a Chenu di approfondire la concezione soprannaturale della fede, seguendo il pensiero del promotore di tesi, completandola con il senso della condizione umana, razionale e storica della fede³.

Alla richiesta di p. Garrigou-Lagrange di affiancarlo come assistente all'Angelicum, Chenu preferì il rientro a Le Saulchoir come professore nel corso di storia delle dottrine cristiane. Fin da subito fu membro e segretario dell'Institut d'Études Médiévales che aveva l'obiettivo di ricomprendere i testi e gli autori medievali, S. Tommaso in particolare, a partire dal loro contesto per fare una storia della teologia capace di rendere intellegibile il pensiero medievale.

Già dal 1907 a Le Saulchoir fu istituita la Scuola di teologia domenicana, che progressivamente divenne un centro di rinnovamento nello studio di S. Tommaso. Al di fuori della

Dominique Chenu. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 20-80.

² Cf. André DUVAL, *Une confidence du Père Chenu*, in *VS*, 147 (1993), p. 757 ; cf. Marie-Dominique CHENU, *Une lettre inédite. 23 avril 1947*, in *VS*, 147 (1993), p. 758-759 ; cf. Marie-Dominique CHENU e Jean-Pierre MANIGNE (ed.), *Marie-Dominique Chenu: mémoire et avenir de la foi*, in *Actualité religieuse dans le monde*, 49 (1987), p. 32-34 (qui p. 32).

³ Cf. Yves CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, in Robert VANDER GUCHT e Herbert VORGRIMLER (ed.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle. II*, Tournai-Paris, Casterman, 1970, p. 772-790 (qui p. 772).

controversia modernista, teologi e filosofi del calibro di Gardeil, Chenu, Congar, Mandonnet e Sertillanges s'impegnarono nel rinnovamento della teologia. Le principali direttrici di riforma furono il riconoscimento del primato del 'dato rivelato'; la funzione positiva della teologia nel riconoscimento dello sviluppo dei dogmi; la funzione speculativa della teologia con un tomismo aperto ed essenziale; il ritorno a S. Tommaso come sorgente ispiratrice e infine la presenza della teologia ai problemi del tempo⁴.

Nel 1932 Chenu fu nominato *Régent des études* dello *Studium générale* di Le Saulchoir, dopo aver conseguito il titolo di *Maître en théologie*. Nello stesso anno fondò, su invito di Gilson, l'*Institut des études médiévales* a Ottawa (Canada), affiliato all'università di Montréal dal 1942, tenendovi quasi annualmente un ciclo di lezioni fino al 1936⁵, e collaborò alla formazione del primo nucleo dell'*Institut des Études orientales* al Cairo (Egitto)⁶. Per il centro di studi domenicano gli anni '20 e '30 del secolo scorso furono dedicati soprattutto all'approfondimento del pensiero di S. Tommaso e all'avvio di significative collaborazioni con le J.O.C. e con la J.A.C. Furono gli anni per Chenu della produzione di testi d'approfondimento della storia medievale, della storia della teologia, degli studi fondamentali sul pensiero di S. Tommaso⁷ e della stesura dei contributi fondamentali per il ripensamento metodologico espressi in *Position d'une théologie*⁸.

Nel discorso tenuto in occasione della festa di S. Tommaso del 1937, in qualità di Reggente di Le Saulchoir, Chenu espose le linee principali della ricerca e dell'insegnamento del centro di studi domenicano per il rinnovamento del rapporto tra teologia e storia e tra fede e teologia. Il testo, *Une école de théologie: Le*

⁴ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 173-176.

⁵ Cf. Thérèse DÉCARIE e Vianney DÉCARIE, *Présence canadienne du Père Chenu*, in Claude GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 115-116 (qui p. 115).

⁶ Cf. Georges Chehata ANAWATI, *Le Père Chenu et l'Institut dominicain d'Études orientales du Caire*, in C. GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu*, p. 63-67 (qui p. 64-66).

⁷ I testi fondamentali di questo periodo nello studio di S. Tommaso sono: Marie-Dominique CHENU, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de I^{re} II^{re}, q. 1, a. 2*, in *Mélange thomiste*, La Saulchoir-Kain, 1923, p. 123-140; Marie-Dominique CHENU, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas*, in *RSPT*, 13 (1924), p. 44-51.

⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Position de la théologie*, in *RSPT*, 24 (1935), p. 232-257.

*Saulchoir*⁹, fu sospettato di modernismo da parte dell'Ordine e dalle autorità ecclesiastiche romane. Nel giugno 1937 lo *Studium* di Le Saulchoir fu eretto a Facoltà di filosofia e teologia. Nello stesso anno la facoltà domenicana poté rientrare in Francia a Etoilles (Corbeil, vicino a Parigi); Chenu ne assunse la carica di Rettore dal 1938 al 1942¹⁰.

Nel 1938 venne chiesto a Chenu di sottoscrivere 10 proposizioni con cui si volevano correggere le linee di ricerca dello studio domenicano affermate nell'anno precedente: la comprensione storica dello sviluppo dei dogmi, la visione dinamica di tradizione viva della Chiesa e la relativizzazione del pensiero teologico e filosofico di Tommaso. Il sospetto per l'introduzione di categorie storiche nella conoscenza e nell'intelligenza delle verità rivelate mise in discussione le intuizioni, elaborate a Le Saulchoir e da Chenu stesso, sul carattere storico della realtà umana e sullo statuto teandrico della Rivelazione, della fede e della teologia. Il decreto del S. Ufficio del 4 febbraio 1942 condannò all'Indice l'opera contestata e accusò la «nuova teologia»¹¹ (da qui il nome di *nouvelle théologie*) di semi-modernismo, di relativismo filosofico-storico-dogmatico e di soggettivismo nella considerazione dell'esperienza religiosa¹². Chenu fu trasferito nel convento Saint Jacques a Parigi e iniziò per lui un «periodo difficile e pur ricco, nel silenzio imposto, di pensiero e di vivacità culturale»¹³. In questi anni Chenu poté impegnarsi su diversi fronti: l'approfondimento storico e non dottrinale di Tommaso; la revisione e la pubblicazione dei corsi tenuti a Le Saulchoir, degli studi di teologia pastorale, di carattere storico-teologico a partire da problematiche contemporanee e dal ripensamento del ruolo della teologia; sul versante pastorale non mancarono le collaborazioni con movimenti, associazioni, riviste¹⁴ e con la *Mission de France*; fu consigliere e teologo del movimento dei preti operai fino alla soppressione nel 1954. In tutte queste attività continuerà a

⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai - Etoilles (S. et O.), Le Saulchoir, 1937.

¹⁰ Cf. A. FRANCO, *Marie-Dominique Chenu*, p. 31-33.

¹¹ Pietro PARENTE, *Nuove tendenze teologiche*, in *L'Osservatore Romano*, (9-10/02/1942) p. 1.

¹² Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 177-178 e 210.

¹³ F. FRANCO, *Marie-Dominique Chenu*, p. 41.

¹⁴ Chenu ricorda nell'intervista del 1965 le riviste con le quali ha collaborato come fondatore o simpatizzante a partire dagli anni '30: *Viel, Esprit, Sept, Temps présent, Masses ouvrières, Économie et humanisme, La vie catholique, La Maison-Dieu, La Quinzaine, ICI*. Cf. J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 86-99.

sviluppare la prospettiva teologica originaria della presenza della Chiesa come incarnazione della Parola di Dio nel mondo¹⁵.

In seguito alla condanna dei preti operai francesi, Chenu affrontò un secondo esilio a Rouen dove rimase dal 1954 fino al concilio Vaticano II a cui partecipò in qualità di teologo personale di mons. Claude Rolland arcivescovo di Antsirabé (Madagascar), suo alunno a Le Saulchoir. Contribuì con la pubblicazione di alcuni testi alla preparazione dell'evento conciliare e in modo più diretto all'elaborazione del Messaggio al mondo, dello Schema XIII per la stesura della GS e alla riflessione sulla povertà della Chiesa¹⁶. È riconosciuto come teologo significativo del XX secolo assieme ad altri confratelli, amici e colleghi d'insegnamento e di ricerca a Le Saulchoir¹⁷. Dopo il Vaticano II Chenu visse presso il convento di Saint-Jacques a Parigi, per dedicarsi alla revisione dei suoi scritti e al commento dei temi conciliari. Approfondì gli elementi dottrinali del Vaticano II, con particolare attenzione alla *Gaudium et spes*, e alla comprensione della storia della salvezza per precisare la dimensione pastorale della Chiesa e per ripensare lo statuto epistemologico della fede e della teologia. A partire dagli anni settanta s'interessò alla funzione ermeneutica della teologia come scienza ecclesiale nella tradizione della Chiesa e nell'intelligenza della Parola nella prassi pastorale¹⁸.

Marie-Dominique Chenu morì a Parigi l'11 febbraio 1990.

1.2. « IL N'Y A QU'UN SEUL ET MÊME CHENU »

Tra la varietà e la ricchezza degli elementi che hanno segnato il percorso esistenziale e intellettuale di Chenu è possibile distinguere alcune fasi della sua vita a partire dagli eventi e dai diversi interventi. Il 1939 può segnare il passaggio graduale da una maggior attenzione rivolta agli studi medievali, su Tommaso,

¹⁵ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 211-213.

¹⁶ Cf. J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 187-188.

¹⁷ Chenu è considerato come teologo significativo nel panorama teologico e culturale francese del XX secolo per aver contribuito all'evoluzione della comprensione e dell'atteggiamento dei cristiani nei confronti della Chiesa e del mondo. Il percorso esistenziale e la vita di Chenu, nella valutazione di Doré, si radicano nella tradizione e nell'istituzione cristiana e sviluppano un atteggiamento positivo nei confronti della società contemporanea nata dalla rivoluzione francese. Cf. Joseph DORÉ, *Un itinéraire-témoin: Marie-Dominique Chenu*, in Pierre COLIN (ed.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989* (Bibliothèque Beauchesne. Religion-Société-Politique, 17), Paris, Beauchesne, 1989, p. 313-339.

¹⁸ Cf. A. FRANCO, *Marie-Dominique Chenu*, p. 76-79.

su Aristotele, sulla natura e sul metodo della teologia e della conoscenza della fede verso i problemi contemporanei, l'apostolato e il ruolo della teologia di fronte alla società e alle trasformazioni sociali. A livello più strettamente intellettuale si può distinguere tra una produzione storica e una più teoretica¹⁹. Il Vaticano II costituisce un momento determinante nel lungo percorso teologico di Chenu per l'evoluzione storico-esistenziale-spirituale dell'epistemologia della fede verso una sua comprensione pratica, connessa ai processi storici. La comunità cristiana diventa luogo dell'intelligenza teologica che arricchisce il messaggio cristiano di nuove interpretazioni (l'ortoprassi, i segni dei tempi)²⁰. Chenu stesso narra come la varietà dei suoi interessi abbia suscitato, in diverse occasioni, il dubbio sulla sua identità o sugli ambiti specifici della sua riflessione teologica.

On pourrait penser qu'il y a deux Chenu. L'un est un vieux médiéviste, non sans réputation, tout occupé de la lecture des textes anciens, nourri d'érudition, attaché aux vieux siècles de chrétienté, dans une tradition qu'il entretient au milieu du siècle nouveau. Puis, voici l'autre Chenu, jeune, fringant, léger, en pleine mêlée du monde contemporain, tout sensible à ses appels, prompt à l'engagement dans les problèmes les plus délicats, dans le monde et dans l'Église, dès lors discuté, suspect auprès de certains. Eh, bien non ! Il n'y a qu'un seul et même Chenu. Ma vie est très unifiée, je ne peux pas vivre en pièces détachées. À travers l'unité paradoxale de deux personnages, de deux engagements, c'est l'unité de la théologie qui se manifeste. S'il n'y a qu'un seul Chenu, c'est qu'il a reçu la grâce d'une théologie dont la loi première est d'être *une*. Parole de Dieu *dans* le monde, là où l'Esprit continue *aujourd'hui* et réalise jusque dans la raison (la raison théologique), individuelle et collective de l'homme, le régime d'incarnation du Christ. Je vous l'ai dit : l'Église corps mystique du Christ dans l'histoire, avec son institution et avec ses charismes, l'Église en acte est le lieu de la théologie ; parce qu'elle est d'abord le lieu de la Tradition, développement vital et communautaire de l'Écriture²¹.

È su questa linea che, ripercorrendo cinquant'anni di vita religiosa, già nel 1964 Chenu s'interroga su quale ne fosse stato il nodo unificante. Ciò che ha dato unità all'esistenza, nei momenti di rottura e di cambiamento, è indicato nel principio ispiratore

¹⁹ Cf. B. MONDIN, *Chenu Marie-Dominique* p. 168-173 (qui p. 169); cf. F. ARDUSSO, *Chenu*, p. 307-321 (qui p. 310) ; cf. Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 775.

²⁰ Cf. A. FRANCO, *Marie-Dominique Chenu*, p. 81.

²¹ Marie-Dominique CHENU, *Le théologien et la vie. Un entretien avec le père Chenu*, in *ICI*, 233 (1965), p. 28-30 (qui p. 30). Cf. Marie-Dominique CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, in C. GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu*, p. 259-268 (qui p. 259-260) ; cf. Olivier DE LA BROSSE (ed.), *Le père Chenu. La liberté dans la foi* (Chrétiens de tous les temps, 36), Paris, Cerf, 1969, p. 7-8.

della vita domenicana della coerenza tra vita evangelica e teologale, in cui la contemplazione è la sorgente della teologia e dell'apostolato.

Ce n'est pas seulement par l'application d'un principe sociologique que je vois ma vie commandée par le milieu où elle a pris sa forme et trouvé ses objets. C'est bien par l'évidence d'une expérience adéquate : toutes valeurs et toutes grâces me sont venues d'un enracinement initial et permanent, au Saulchoir, comme communauté dominicaine et comme équipe de travail²².

Le Saulchoir segnò profondamente la vocazione, la spiritualità, l'impegno intellettuale e l'intera esistenza di Chenu. La dimensione storica della teologia, intesa come scienza della fede, fa dell'Incarnazione la chiave di lettura non solo del pensiero, ma dell'intera esistenza del teologo affascinato nel riconoscere i modi in cui continua a rendersi presente la Rivelazione nella storia, nell'umanità e nello sviluppo del mondo. È lui per primo a vivere i caratteri che negli scritti attribuisce al teologo come colui che scruta i segni dei tempi e che è presente alla realtà del mondo del proprio tempo con la capacità critica per essere a servizio della Parola.

I principi, con cui Chenu studia gli autori, i fenomeni del passato e dell'attualità e la vita ecclesiale, fanno riferimento alla tradizione di S. Tommaso e alla scolastica: ad ogni realtà vengono riconosciute le proprie leggi e l'autonomia nell'ambito specifico; ogni distinzione è in funzione del ricondurre all'unità; la fede chiede l'approfondimento razionale. È il principio dell'incarnazione a dare omogeneità e coerenza a realtà apparentemente inconciliabili, provocando nell'esistenza di Chenu un dinamismo che idealmente congiunge passato, presente e futuro. Chenu è interprete di Tommaso e della tradizione filosofica e teologica scolastica, per realizzare un rinnovamento della teologia. Chenu s'impegna perché la teologia sia a servizio dell'oggi di ogni credente; capace di discernere il futuro dell'umanità, indicando nel radicamento evangelico l'atteggiamento essenziale per una Chiesa missionaria; presente alle vicende del proprio tempo (J.O.C., preti operai, Vaticano II), per riconoscere gli appelli della Parola che continua ad incarnarsi. Il discernimento dei segni dei tempi e l'ortoprassi della fede concretizzeranno lo sviluppo della riflessione sull'Incarnazione e

²² M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, p. 261.

il principio metodologico del distinguere per ricondurre all'unità nel movimento di ricapitolazione in Cristo della creazione.

Chenu riconosce ed esplicita i caratteri e le componenti dell'evoluzione della propria personalità e dell'elaborazione del pensiero. Ne abbiamo indicazioni in una lettera inviata ad Antonino Franco nel 1982. Il Concilio ha consolidato un'attenzione alla prassi della Chiesa che si è sviluppata in modo omogeneo attraverso l'impegno pastorale e la partecipazione alla vita sociale²³.

Anche nel post-scriptum dell'edizione di *Le Saulchoir* del 1985 esprime una rilettura complessiva del percorso esistenziale e teologico.

Je dirai que ce sont mes engagements non professionnels qui ont donné lumière, consistance et réalisme à des comportements doctrinaux et méthodologiques d'abord tenus pour eux-mêmes et non pas applications déduites des principes préalables, et qui sont ressources fraîche d'une foi vécue, dont la sève montait des événements en cours, à la jointure du monde et de la communauté ecclésiale. Ce fut une curiosité permanente qui ne manquait certes pas, dans de multiples directions, au cours des années si chargées 1940-1980, de matière à enregistrer, en humanité et en Église. Au centre névralgique, le concile de Vatican II. [...] Le commun dénominateur en est la conviction que la surface portante de la Parole de Dieu, la théo-logie, est l'humanité en construction par la science et le travail des hommes. L'Incarnation relaie la création, dans une histoire unique où la gratuité des actes divins ne rejette pas hors de son plan la modernité²⁴.

La coerenza della vita e del pensiero di Chenu emerge dalle parole profetiche del cardinale di Parigi Suhard al momento della comunicazione della condanna romana di *Le Saulchoir*: « Il m'a fait venir, et il m'a dit textuellement: "Petit Père, ne vous troublez pas, dans vingt ans tout le monde parlera comme vous". C'était en 1942; en 1962, Jean XXIII ouvrait le Concile »²⁵. Fu proprio negli anni del Vaticano II che Chenu espresse la propria posizione rispetto alla condanna romana in occasione dei festeggiamenti del settantesimo compleanno e in un'intervista. L'obbedienza alla Parola di Dio che continuamente s'incarna nella storia fu il principio cardine della sua teologia, della sua identità di teologo,

²³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Lettera del 15 ottobre 1982 ad A. Franco*, in A. FRANCO (ed.), *Marie-Dominique Chenu*, p. 119-120 (qui p. 119).

²⁴ Marie-Dominique CHENU, *Post-Scriptum 1985*, in *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, p. 175-176 (qui p. 175-176).

²⁵ J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 121.

di religioso e di uomo, al punto da riconoscere negli eventi inattesi la grazia all'opera.

Après vingt années d'enseignement, ma vie était complètement retournée, en réalité, ce fut une grâce du Seigneur, je m'en suis aperçu par la suite. [...] Je me souviens d'un épisode qui s'est produit beaucoup plus tard, à l'époque du Concile, quand on a célébré mes soixante-dix ans. Mes confrères avaient organisé une cérémonie à laquelle j'ai eu la surprise de voir participer le cardinal Feltin ; j'en étais très honoré et très ému. Or, dans une petite allocution, il m'a dit : "Je tiens à rendre hommage à l'obéissance que vous avez manifestée dans les difficultés que vous avez rencontrées". Alors je me suis levé, sans même y réfléchir, et je lui répondis avec un peu d'impertinence : "Éminence et cher Père, ce n'était pas de l'obéissance, car l'obéissance est une médiocre vertu morale. C'est parce que j'avais foi en la Parole de Dieu, en regard de laquelle les accrocs et les incidents de parcours ne sont rien, c'est parce que j'avais foi dans le Christ et dans son Église"²⁶.

L'obéissance ne me fut pas difficile ; c'était de la foi, d'ailleurs. J'ai toujours gardé confiance. Cela m'était plus facile qu'à ceux qui s'étaient engagés dans certaines formes nouvelles d'apostolat. La garantie de ma fidélité était ma communion à l'Église qui à toute époque est en ferment. J'ai reçu alors de très nombreuses lettres, j'ai répondu à toutes en disant ma confiance. Je disais : "Rappelez-vous l'échec de la mission des Jésuites en Chine". Je savait que nous reverrions un sursaut, que le ferment agirait²⁷.

Alcune voci autorevoli, quasi per offrire un bilancio sintetico, testimoniano la freschezza e la vivacità dell'esistenza intellettuale, umana e cristiana del teologo domenicano che ha unito perizia, passione, ottimismo, spirito evangelico e uno sguardo critico.

Le P. Chenu est resté lui-même, merveilleusement libre, vivant, éveillé d'idées, amical et fraternel, à travers les épreuves qui ne lui ont pas été ménagées. [...] M. E. Gilson disait un jour de lui : "Il s'écoule en participation". [...] Les idées s'y sont répandues très grandement par contact et par rayonnement. La parole y a tenu autant de place que l'écrit. Le P. Chenu a moins été un orateur des grandes assemblées qu'un animateur de petits groupes, un inspirateur de mouvements²⁸.

« Le P. Chenu est un optimiste et un homme libre. Optimiste, parce qu'il croit à l'homme et qu'il croit à la grâce : spiritualisme désincarné et matérialisme fermé au surnaturel, il les assume et les dépasse en un régime d'Incarnation, unissant à l'irréductible originalité de l'esprit toutes les ressources de la matière. Homme libre, parce que l'intrépidité

²⁶ J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 122.

²⁷ M.-D. CHENU, *Le théologien et la vie. Un entretien avec le père Chenu*, p. 30.

²⁸ Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 772-773.

de la foi donne tous les courages et sait faire prendre tous les risques : la Parole de Dieu n'est jamais enchaînée (2 Tm 2, 9)²⁹.

A conclusione di un Convegno all'Istitut Catholique, che indica Chenu come personalità importante nella vita della teologia e della Chiesa francese, J. Doré, arcivescovo di Strasburgo dal 1997 al 2006, esprime in questi termini la propria gratitudine.

Gratitude à Chenu d'abord pour son intrépidité [...] : intrépidité dans la foi, tant à travers les épreuves personnelles qu'au milieu des grands ébranlements collectifs de la société et de l'Église. Gratitude à Chenu, aussi, pour ses merveilleux dons d'éveilleur : tous ceux qui, l'ayant connu, parlent ou écrivent de lui, soulignent ce qu'ils doivent eux-mêmes et ce que tant d'hommes, dans l'Église catholique du moins, doivent à la manière dont il a su les initier à l'histoire, leur apprenant à la fois à lire le passé, à habiter le présent et à ouvrir l'avenir. Gratitude, oui, à Marie-Dominique Chenu, frère dominicain et prêtre-théologien : parce que, il faut quand même bien le dire, c'est grâce à quelques intrépides et éveilleurs de son espèce que plusieurs d'entre nous doivent – permettez-moi de l'exprimer ainsi – d'être toujours vivants³⁰.

Così scrive G. Alberigo, al momento della scomparsa di Marie-Dominique Chenu.

La sua biografia è un intrecciarsi di ricerche altamente sofisticate e di coinvolgimento nei fermenti di rinnovamento espressi dalla Chiesa di Francia (Joc, preti operai ecc.) prima e dal cattolicesimo universale poi (Comunità di base, ad esempio). Non vi era sdoppiamento né contraddizione, ma la generosa fecondità di un uomo alimentato dalla fede e dall'appartenenza vitale all'ordine domenicano e alla Chiesa. L'humus della sua vita tanto lunga e soprattutto tanto ricca è stato l'inesausta capacità di gioire con gli uomini, riconoscendo in ciascuno una traccia del Cristo e accettando con umile letizia, anzi desiderando che ciascuno gli insegnasse qualcosa che lui, il maestro indiscusso di generazioni di intellettuali, non aveva ancora imparato. È stato così per tutti trasparente testimone della fecondità attuale dell'evangelo eterno. [...] Chenu resta uomo del futuro, della chiesa e della città di domani, verso il quale le nostre generazioni hanno una riconoscenza affettuosa e un debito altissimo³¹.

²⁹ O. DE LA BROSSE (ed.), *Le père Chenu*, p. 21.

³⁰ J. DORÉ, *Un itinéraire-témoin: Marie-Dominique Chenu*, p. 338-339.

³¹ Giuseppe ALBERIGO, *Marie-Dominique Chenu o. p. (1895-1990)*, in *Cristianesimo nella Storia*, 11 (1990), p. 1-3 (qui p. 3).

2. IL RINNOVAMENTO DEL METODO TEOLOGICO

2.1. « LA CRISE DE CROISSANCE » E LA RIFORMA DELLA TEOLOGIA

Lo sviluppo dello studio domenicano di Le Saulchoir si colloca, pur non entrando direttamente nel pieno del dibattito, all'interno della crisi modernista che coinvolge tutta la vita ecclesiale e culturale dell'epoca³². Mettendo in questione l'equilibrio tra fede e ragione, fino ad allora garantito dalla solidità del pensiero scolastico, le posizioni moderniste sottoponevano al rigore razionale il sapere teologico e la stessa Rivelazione. Alla critica storica furono vagliate le Scritture, le origini e i dogmi cristiani, innescando una crisi dottrinale. L'utilizzo del metodo storico-critico, che si rivelerà tanto salutare per l'intera teologia, creò inizialmente notevoli incomprensioni e reazioni. Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patri* (1879) aveva riaffermato la centralità del pensiero di S. Tommaso per la filosofia cristiana, impegnata in un nuovo confronto intellettuale con la realtà moderna. La ripresa degli studi tomisti si sviluppò in due tendenze: speculativa e storica. Il centro domenicano Saint-Maximin (Tolosa), con la *Revue thomiste*, esprime l'impostazione speculativa e atemporale nello studio di Tommaso³³. Le Saulchoir ne approfondì il secondo approccio, applicando i metodi universitari utilizzati nello studio della storia della filosofia e della teologia, attraverso la pubblicazione della *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, fondata nel 1907³⁴. Chenu riconosce l'impulso positivo dato da Leone XIII alla restaurazione di una neo-scolastica anche se non si giunse ad un suo effettivo rinnovamento. Le Saulchoir cercò di operare il ritorno alle fonti nello studio dell'opera di Tommaso « in base alle possibilità – tecniche e spirituali – del metodo storico »³⁵. La reazione all'ingresso della ragione nella riflessione teologica, che aveva già generato una confusione metodologica e dei pregiudizi filosofici, provocò un conservatorismo che portò alla definizione dei valori

³² Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 174.

³³ Cf. Jean-Pierre JOSSUA, *Le Saulchoir*, in Jean-Yves LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 2007, p. 1289-1291. (qui p. 1289).

³⁴ Cf. Jean-Yves LACOSTE, *XIX^e-XX^e siècle*, in Jean-Yves LACOSTE (ed.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 421-425 e 429-434 (qui p. 433).

³⁵ Marie-Dominique CHENU, *Testimonia di un vecchio 'tomista'*, in *ScC*, 102 (1974), p. 535-537 (qui p. 536).

essenziali della Rivelazione e della dottrina cristiana nell'enciclica *Pascendi* (1907) di Pio X. Nello stesso anno fu introdotta la *ratio studiorum* di Le Saulchoir che permetteva di riprendere in modo critico e storico il pensiero di Tommaso, in sintonia con i movimenti di rinnovamento in campo biblico, patristico e liturgico. Il conflitto modernista è riletto da Chenu come una crisi di crescita che il cristianesimo aveva già affrontato nel corso della storia. La critica grammaticale dei testi sacri in epoca carolingia, l'impatto della dialettica e della scienza aristotelica nel XII e nel XIII secolo erano state percepite come una minaccia per la fede e la loro accoglienza aveva reso possibile l'apertura ad un nuovo umanesimo.

Malgré la gravité dramatique de cette situation, il s'agissait en vérité dans l'Église d'une crise de croissance, et donc, pour un organisme sain, d'un événement normal. Sans doute s'accompagnait-elle de quelques phénomènes d'intoxication et comme d'un déséquilibre fonctionnel, nécessitant une réaction de défense, mais c'était là troubles passagers, et l'envers d'une opération spirituelle de grande envergure et de fécondité magnifique : la foi, et, en elle, la science théologique, prenant possession d'instruments rationnels nouveaux. [...] Aujourd'hui, après la dialectique, après la science, c'était l'histoire qui se proposait comme instrument rationnel à la théologie³⁶.

L'ispiratore e primo Reggente del centro domenicano fu p. Ambroise Gardeil (1859-1931) che in *Le donné révélé et la théologie* tracciò « le bréviaire de la méthode théologique et du travail intellectuel au Saulchoir »³⁷.

Chenu descrive l'intento di Gardeil di costituire la teologia come scienza, giustificandone la natura, dimostrandone l'autonomia e l'oggetto formale proprio. Con il recupero della contestualizzazione storica della teologia, Gardeil contribuì alla riflessione sullo sviluppo dei dogmi affermando il primato del dato rivelato sulla scienza teologica, pur evidenziando e mantenendo il necessario rapporto di omogeneità e di continuità. Tra la teologia positiva, come assimilazione del dato rivelato, e speculativa, come elaborazione sistematica, venne ripristinata l'unità garantita dall'irradiarsi della luce della Rivelazione nella scienza teologica. La teologia è compresa come scienza della fede con una propria criteriologia e con una funzione regolatrice che esercita nel coordinamento delle diverse discipline con cui è in relazione. Lo sforzo speculativo di comprensione razionale della fede

³⁶ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 38-39.

³⁷ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 40.

acquisisce un valore teologale, contribuendo ad inserire il credente nella relazione con Dio. Gardeil riprende il pensiero di Tommaso, per affermare il paradosso del realismo della fede: la trascendenza si manifesta nell'immanenza dello spirito umano. Secondo il principio classico dell'oggetto formale, per cui la conoscenza è qualificata e definita dai caratteri dell'oggetto stesso, l'assenso di fede è la risposta alla testimonianza di Dio, secondo le leggi proprie del credente che accoglie la Rivelazione come comunione vitale e come autorità³⁸. La scienza teologica non può essere concepita al di fuori della fede e allo stesso tempo l'elaborazione intellettuale è necessaria all'assenso del credente alla rivelazione divina.

La raison théologique doit non seulement naître du donné de la foi, mais demeurer en lui comme dans un sol nourricier d'où on tire sa sève. Non seulement pour rester pieuse, mais pour être vraie. [...] L'exigence corrélatrice joue d'ailleurs, et confirme la première : la théologie est nécessaire à la foi³⁹.

La teologia è un sapere che utilizza tutte le risorse dell'intelligenza umana e della scienza per esplicitare i metodi, le strutture e i processi della ragione. Chenu sintetizza la riflessione di Gardeil come: « la théologie œuvre de la vertu théologale de la foi »⁴⁰. A differenza del tomismo tradizionale che forniva le conclusioni senza dare spazio all'analisi, Le Saulchoir avviò il confronto con la realtà e con i problemi concreti, dando cittadinanza nella riflessione alla varietà dei metodi di acquisizione della verità e degli statuti scientifici. La scuola di teologia fu concepita come un organismo di pensiero in cui la luce della fede valorizza l'apporto della ragione nell'elaborazione scientifica, distinguendo gli oggetti formali per ricondurre all'unità del sapere.

Fu possibile elaborare una teologia presente alla realtà del tempo, riprendendo lo spirito originario dei maestri medievali con lo studio storico-critico delle fonti: per la teologia « le "lieu" immédiat et immédiatement fécond où elle puise son donné est la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la Chrétienté »⁴¹.

³⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Foi et théologie d'après le père Ambroise Gardeil*, in *RSPT*, 40 (1956), p. 645-651 (qui p. 646-647).

³⁹ M.-D. CHENU, *Foi et théologie d'après le père Ambroise Gardeil*, p. 649.

⁴⁰ Marie-Dominique CHENU, *Préface pour la deuxième édition*, in Ambroise GARDEIL (ed.), *Le donné révélé et la théologie*, Paris, Cerf, 1932, p. XII-XIV (qui p. XIV).

⁴¹ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 46.

A partire da quest'impostazione di fondo, Chenu sviluppò l'intuizione chiave dello statuto storico del cristianesimo in una visione teologica attenta alla storia e all'analisi dell'atto di fede nel rispetto dell'autonomia e dei dinamismi dell'intelligenza umana⁴².

2.2. UNA NUOVA POSIZIONE DELLA TEOLOGIA

Il discorso pronunciato in occasione della festa di S. Tommaso del 1937 voleva offrire un'analisi del metodo e del programma filosofico e teologico di Le Saulchoir sviluppando le linee generali tracciate da Gardeil: il primato del dato rivelato; l'elaborazione di un tomismo aperto attraverso lo studio delle fonti; l'utilizzo della critica storica e biblica; l'attenzione alla realtà contemporanea⁴³. Quella che Chenu definisce come un'operazione « minuscola »⁴⁴ ci permette di rintracciare gli elementi principali del suo fare teologia che erano già abbozzati in alcuni testi precedenti: *Position de la théologie, Dimension nouvelle de la chrétienté*⁴⁵ e *L'unité de la foi. Réalisme et formalisme*⁴⁶. Le intuizioni espresse in questi primi lavori costituiscono i nuclei essenziali che verranno sviluppati progressivamente e armonizzati all'interno della tradizione del pensiero tomista. Le indagini sulla storia medievale, *La théologie comme science au XIII^e siècle*⁴⁷, *La théologie au douzième siècle*⁴⁸ e la sintesi più sistematica, *La théologie est-elle une science?*⁴⁹, esprimono la concezione chenuana della teologia come scienza

⁴² Cf. Claude GEFFRÉ, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, in *RSPT*, 69 (1985), p. 389-399 (qui p. 389); cf. Giuseppe ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante. Nota introduttiva*, in Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. IX-XXX (qui p. XXV e XXIX).

⁴³ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, p. 174-176.

⁴⁴ Marie-Dominique CHENU, *Premessa alla traduzione italiana*, in M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, p. XXXIII-XXXV (qui p. XXXIII).

⁴⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in *Viel*, 53 (25 décembre 1937), p. 325-351.

⁴⁶ Cf. Marie-Dominique CHENU, *L'unité de la foi. Réalisme et formalisme*, in *VS. Supplément*, 52 (1937), p. [1]-[8].

⁴⁷ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* 2 (1927), p. 31-71. La prefazione alla seconda edizione esprime già un'evoluzione nell'utilizzo del metodo deduttivo in teologia; cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 1943, 2^e éd., pro manuscripto, p. 7-12.

⁴⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.

⁴⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie est-elle une science? (Je sais-Je crois)*, Paris, Arthème Fayard, 1957.

che nasce dalla fede e che si articola a partire dal vissuto dei credenti nelle comunità cristiane.

La considerazione della scienza teologica subordinata alla fede e il riferimento al metodo deduttivo della tradizione tomista, presenti nella riflessione iniziale, non rispondono ancora alle esigenze della teologia intesa come servizio alla mediazione della rivelazione e della grazia nella storia. L'impegno in differenti ambiti sociali ed ecclesiali e l'aggiornamento voluto dal concilio Vaticano II permetteranno progressivamente a Chenu di tratteggiare una nuova posizione assunta dalla teologia.

Il teologo domenicano svilupperà una metodologia induttiva, farà della prassi l'orizzonte dentro il quale approfondire la fede e dove comprendere il senso e il contributo della teologia pastorale. Presentando la traduzione italiana della conferenza del 1937, Chenu stesso ha fornito l'interpretazione degli elementi essenziali della sua ricerca.

Valutando oggi le posizioni di allora, le ricondurrei, in ordine al metodo proposto, a due linee architettoniche che oggi sono pienamente accreditate, ben al di là del mio abbozzo. [...] In primo luogo, la teologia, intelligenza della fede, si sviluppa nella storia, poiché la fede stessa ha per oggetto la Parola di Dio nella storia, e non in una ideologia astratta, in un insegnamento atemporale, disceso dal cielo e conservato sotto vetro. [...] Seconda posizione: la teologia emana dalla fede, nel senso più rigoroso del termine, in ogni credente, più profondamente nella comunità dei credenti⁵⁰.

In questa nuova prospettiva la teologia non è questione accademica o teorica, ma diventa la proposta di una visione dell'uomo, del mondo, della storia e della rivelazione divina; per questo Chenu chiarisce la posizione del suo pensare e del suo fare teologia. L'approfondimento del carattere scientifico della teologia chiede fin da subito di precisarne l'identità atipica e originale rispetto agli altri saperi. È una scienza atipica in quanto « *connaissance par et dans la foi à une révélation* »⁵¹, che provoca l'adesione non solo alla testimonianza, ma al suo contenuto che è la conoscenza che Dio ha di sé stesso. La testimonianza della rivelazione è una verità di salvezza⁵² da cui può scaturire una scienza, perché provoca gli interlocutori a pensare e a vivere :

Il s'agit bien d'un témoignage, mais il est de Dieu sur lui-même : le témoignage n'est ici que le véhicule d'une connaissance réelle, nous

⁵⁰ M.-D. CHENU, *Premessa alla traduzione italiana*, p. XXXIV-XXXV.

⁵¹ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 232.

⁵² Cf. M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 42.

livrant, fût-ce dans le mystère, en objet de perception et d'amour, une réalité divine⁵³.

L'originalità della scienza di Dio risiede nel suo fornire una provvisoria anticipazione della visione beatifica verso cui tende, nel rispetto del dinamismo della natura, assunto dall'economia divina della rivelazione.

La conoscenza di Dio, oggetto proprio della scienza, si sviluppa su due polarità: il dato che anticipa e raggiunge l'uomo e il soprannaturale incarnato che ne è sforzo di elaborazione e di comprensione. Le funzioni positiva e speculativa in cui è distinta la teologia sono ricondotte all'unità nel primato del dato rivelato: « prise de possession du "donné" d'une part, hors de quoi rien ne serait : puis fermentation, dilatation, fructification, exploitation de ce "donné", dans l'intelligence appâtée par ce nouvel objet »⁵⁴. La priorità della testimonianza della rivelazione divina nel dato rivelato sull'elaborazione intellettuale fa della teologia una fede in atto d'intelligenza teologale, fede *in statu scientiæ*. La fede di cui la teologia esprime l'intelligenza ha come oggetto l'atto del credente e la realtà divina rivelata.

L'atto di fede è coinvolgimento personale e adesione della volontà ad una testimonianza espressa con parole, categorie e proposizioni umane, orientate alla visione del mistero di Dio. La ricerca da parte del soggetto (*cogitatio*) e l'assenso al contenuto (obbedienza, assenso) costituiscono l'esercizio della fede da cui nasce l'*intellectus fidei*.

L'acte le plus significatif et le plus profond de l'intelligence n'est-il pas la recherche des causes, et, parmi les causes, de la Cause suprême ? Mon acte de foi suscite une quête insatiable et ardente, pour discerner et atteindre cette Cause, en avoir, si j'ose dire, une science, la science de Dieu en lui-même et dans son économie. Toute ma foi est saisie par cette tension vers une vision, où seront totalisées, dans cette divinité demeurée incompréhensible, les énergies divines en travail pour engendrer adoptivement les hommes dans la vie intérieure de Dieu⁵⁵.

Affermare il primato del dato rivelato comporta riconoscere il principio di coerenza e di unità su cui si basa la ragione teologica. Essa trova il senso del proprio esercizio quando, nella luce della fede, entra in possesso della Parola di Dio rivelata. Per esprimere la centralità della rivelazione e cosa questo comporti per l'unità

⁵³ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 233.

⁵⁴ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 232.

⁵⁵ M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 31.

della teologia, Chenu utilizza le immagini della linfa e del centro spirituale.

Le donné révélé a donc partout et toujours le primat, primat de l'objet dans la primauté toute-puissante de la lumière intérieure de la foi. La construction spéculative ne sera pas un édifice conceptuel superposé à une perception préalable et une fois pour toutes acquise. C'est incorporation vive en des structures rationnelles, comme en des ouvrages admirables de l'esprit, de la lumière de foi. C'est une présence permanente, comme celle de la sève dans l'arbre. Présence enveloppante, car ce n'est pas le "construit" qui entoure le "donné" de son armature subtile : c'est le "donné" qui, milieu spirituel de toutes parts débordant, s'invertèbre par l'intérieur et sous sa propre pression. C'est la contemplation qui suscite la théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation⁵⁶.

La fede è sorgente della teologia ed è nutrita e sostenuta dalla scienza emanata dall'intreccio tra la percezione mistica della realtà divina e l'assenso a delle proposizioni espresse in forma umana⁵⁷. L'esercizio dell'intelligenza teologica non è una scelta opzionale: essa manifesta lo stato di salute di una ricerca di fede che s'interroga e che, come l'appetito per il corpo umano, ne dimostra il sano equilibrio⁵⁸.

Dans la foi, naît et grandit chez le croyant un exigeant appétit, intellectus fidei, qui, avec une curiosité permanente pour le donné révélé, provoque une estime religieuse et scientifique pour les disciplines qui l'élaborent : matière nutritive immense en effet, qu'il serait malencontreux de réduire à un lot de propositions et à une liste de textes vénérables, car les "lieux" du croyant et du théologien, c'est toute la vie positive de l'Église, ses mœurs et ses pensées, ses dévotions et ses sacrements, ses spiritualités, ses institutions, ses philosophies, selon l'ample catholicité de la foi, en épaisseur d'histoire et sur toute la surface des civilisations⁵⁹.

La conoscenza di Dio nella fede si realizza secondo le forme dello spirito umano sia nel rispetto dei processi della conoscenza secondo il principio degli oggetti formali, sia per il darsi della rivelazione divina in una storia. Conoscere Dio prima che un insieme di enunciati astratti si dispiega in un'economia e si esprime in parole umane. La teologia, compresa come elaborazione nella fede della Parola di Dio per l'intelligenza del credente, fa proprio il modo di procedere della Rivelazione in cui

⁵⁶ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 54.

⁵⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 121-122.

⁵⁸ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 35.

⁵⁹ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 57.

Dio parla umanamente e comunica nel linguaggio, nelle strutture e nelle forme dell'uomo che è il suo interlocutore⁶⁰. Il carattere teandrico della rivelazione divina nella storia rappresenta contemporaneamente la debolezza e la grandezza della scienza teologica che considera la critica storica come un suo strumento di approfondimento⁶¹. I testi della Scrittura e della Tradizione sono il dato che in teologia assumono il valore che l'esperienza ha per la scienza. Il continuo ritorno al dato diventa necessario come riferimento ai principi che guidano la costruzione e lo sviluppo del sapere teologico e della vita cristiana⁶². La debolezza e insieme la specificità della scienza teologica, consistono nell'assumere dei principi e degli enunciati che non sono dimostrabili o misurabili empiricamente. Le proposizioni di fede esprimono la percezione del mistero divino: la teologia nasce dalla fede, l'atto credente conduce alla realtà divina espressa in modo umano⁶³. La scienza teologica si colloca in posizione subalterna rispetto alla fede; riconosce l'evidenza dei propri principi al di fuori di sé rimanendone organicamente legata⁶⁴.

La fede non è un carisma straordinario che sommerge il soggetto o che si aggiunge dall'esterno, ma ne diventa l'*habitus*, la virtù teologale che gli permette di entrare in relazione con Dio; è verità divina incarnata nel tessuto umano che risiede nella ragione⁶⁵. Questo realismo della percezione mistica implica il formalismo proprio delle proposizioni umane: i dogmi sono compresi come l'incarnazione in concetti umani della Parola di Dio che si sviluppa nella vita della Chiesa.

Dieu prend l'homme tel qu'il est, la foi aussi, même si l'âme a peu de ressources de connaissance ou d'amour. Réalisme de la foi, oui, mais *réalisme humain* ! [...] De même que les actions du Christ sont "théandriques" (œuvres humaines, pleinement humaines, et cependant divines), de même toutes proportions gardées, notre raison, et nos concepts, et nos formules dans la foi⁶⁶.

Per il carattere teandrico della rivelazione e della fede, la teologia lavora non su essenze atemporali, ma su un'economia, su

⁶⁰ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal. Autonomie et service*, in Humbert BOUËSSÉ (ed.) et al., *L'évêque dans l'Église du Christ* (Textes et Études Théologiques), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, p. 175-191 (qui p. 177-178).

⁶¹ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 62.

⁶² Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 55.

⁶³ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 58-59.

⁶⁴ Cf. Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 778.

⁶⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 70.

⁶⁶ M.-D. CHENU, *L'unité de la foi. Réalisme et formalisme*, p. [7]-[8].

una storia in cui, nello spazio e nel tempo, si rivela la verità divina: la Sacra Scrittura e la Tradizione nella vita della Chiesa. La scienza teologica ha il compito specifico di captare la storia santa per riconoscere lo sviluppo dell'economia della salvezza⁶⁷. Il teologo è un credente che cerca l'intelligenza dell'iniziativa divina nella storia, tenendo gli occhi spalancati sulla storia dove incontra il mistero rivelato⁶⁸. Alla teologia, *fides in statu scientiae*, fede in sintonia con il tempo, e al teologo si presenta in ogni istante lo sforzo drammatico di conservare la percezione realistica della realtà misteriosa di Dio nella fragilità degli enunciati.

Le théologien n'a et ne peut avoir aucun espoir de trouver son donné hors l'histoire, hors cet *auditus fidei* répandu à travers le temps⁶⁹. Refuser à l'histoire sa consistance humaine, parce qu'elle a été l'étoffe de la révélation, c'est pour le théologien s'exposer à méconnaître les voies effectives que Dieu précisément a choisies pour se révéler⁷⁰.

Lo sviluppo della teologia nella storia, come asse architettonico indicato da Chenu, comporta il suo essere presente alla vita della Chiesa e all'esperienza attuale della cristianità in cui il dato rivelato s'incarna. Il realismo è uno dei tratti della teologia che si sviluppa nella logica dell'incarnazione in cui la storia partecipa alla Rivelazione, alla riflessione scientifica e alla pratica ecclesiale.

La théologie est *réaliste*, parce qu'elle est intelligence de l'ordre du salut dans son histoire et sa réalisation concrète. Elle pourra s'emmembrer de raison – avec son cortège d'abstractions –; mais ce n'est qu'en Dieu que la science sacrée est faite d'idées claires, et la théologie ne peut prétendre à un statut scientifique que par et dans la foi qui la "subalterne" dans le mystère au savoir de Dieu⁷¹.

Al tempo stesso la teologia è scienza inventiva nel continuo movimento di ritorno al dato per costruire la propria intelligibilità.

Elle doit toujours être en oeuvre d'*invention* – puisqu'elle est toujours en appétit de foi, - retrouvant toujours son donné, vivant en lui, baignant dans l'expérience chrétienne comme dans l'atmosphère hors de laquelle elle s'atrophie⁷².

⁶⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 247-248.

⁶⁸ Cf. M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 350-351.

⁶⁹ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 61.

⁷⁰ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 41.

⁷¹ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 249.

⁷² M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 242-243.

La ragione entra in relazione con la fede e diventa con tutte le sue risorse e i suoi strumenti un fattore della vita spirituale del credente; la ragione teologica e teologale non è separata dalla mistica e dalla contemplazione del mistero. La partecipazione della ragione alla fede non mette in pericolo l'assenso credente, anzi ne garantisce il rispetto della trascendenza: le categorie razionali offrono un'intelaiatura d'intelligibilità al mistero e ai valori religiosi che esse cercano di esprimere e che sono incapaci di spiegare e di contenere⁷³.

Il contributo della ragione nel lavoro teologico, non come alternativa o giustapposizione, ma come percezione realistica di Dio in una proposizione concettuale, esprime la fiducia audace della teologia nella coerenza tra fede e ragione. Sulla base di questa fiducia si sviluppa la proposta di un umanesimo cristiano che supera il dualismo tra natura e grazia⁷⁴.

La teologia è la scienza di Dio.

La science théologique n'est "science" que dans une continuité mystique avec la Parole de Dieu : telle est sa situation épistémologique. La théologie est science de Dieu. Elle l'est au sens général où la foi nous fait participer à la connaissance que Dieu a de lui-même. Elle l'est plus exactement en ce sens que cette connaissance participée se construit en nous comme une science⁷⁵.

La teologia è scienza ed è sapienza cristiana, perché nella fede che la suscita, la alimenta e la fa crescere, giudica secondo lo sguardo di Dio⁷⁶: essa trascende gli ordini razionali dello spirito per presiederli senza deformarsi o disorganizzarli⁷⁷.

Elle est connaissance de Dieu; elle s'alimente des "idées" de Dieu, selon l'intelligence même que Dieu a de lui-même, puis des choses, c'est-à-dire, jusqu'en leur contingence⁷⁸.

Mais, à son niveau même, la théologie est *sagesse* : elle doit assumer dans une unité supérieure, les diverses fonctions de la "science", depuis son instrumentation technique jusqu'à son rôle de régulation morale et pastorale : l'autonomie des méthodes organise le travail et l'action au service d'une vision totale, dans un dépassement permanent de chacune des parties. La théologie comme *sagesse* ressemble ainsi et unifie des objets humainement disparates, les uns vérités éternelles, les autres immergés dans les contingences du temps et des libertés, les uns possédés dans la contemplation, les autres relevant de l'action, selon

⁷³ Cf. M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 244.

⁷⁴ Cf. M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 249-250.

⁷⁵ M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 85.

⁷⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 256.

⁷⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 43.

⁷⁸ M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, p. 256.

cette division des fonctions qu'enregistrent, dans les institutions, et, hélas, dans les conduites, les qualifications de "théologien" et d'"apôtre". [...] La science théologique peut et doit, dans la lumière de la foi, être intérieure à la contemplation, à une *sagesse* qui soit la participation à la science divine, sur Dieu lui-même et sur le monde⁷⁹.

La teologia è scienza dei figli di Dio⁸⁰: « intelligenza della Parola di Dio, in una fede adulta e critica »⁸¹, incarnata nella storia.

2.3. IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE: PRINCIPIO ERMENEUTICO DELLA TEOLOGIA DI CHENU

Il mistero dell'Incarnazione, in più occasioni richiamato e specificato nei testi di Chenu, è la chiave di lettura e il principio ermeneutico dell'intera proposta teologica⁸².

La teologia è considerata come scienza della conoscenza che Dio ha di sé e che partecipa all'uomo attraverso le sue strutture conoscitive, mentre la fede è l'assunzione dello sguardo di Dio.

Fede e teologia si articolano all'interno dell'economia di salvezza intesa come,

le dispositif divin des faits qui ponctuent l'"Histoire sainte", dont le fait majeur et régulateur est l'incarnation de Dieu-fait-homme, préparée par l'Ancienne Alliance, dans le peuple d'Israël, continuée par la Nouvelle Alliance, dans l'Église⁸³.

La partecipazione alla vita divina è opera dello Spirito che si realizza grazie all'incarnazione della Parola non in strutture prestabilite, ma in un'economia in cui s'intrecciano il mistero e la storia. È ciò che Chenu descrive come paradosso cristiano: il mistero si esprime e si fa conoscere secondo le leggi della natura; le verità umane esprimono la vita divina; lo spirituale s'immerge nel temporale; le aspirazioni profonde dell'anima s'impegnano nella materia⁸⁴; la realtà trascendente della vita divina è donata

⁷⁹ M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 112-114.

⁸⁰ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 77.

⁸¹ M.-D. CHENU, *Premessa alla traduzione italiana*, p. XXXIII.

⁸² Cf. B. MONDIN, *Chenu Marie-Dominique* p. 170-171.

⁸³ Marie-Dominique CHENU, *Théologie du travail*, in Marie-Dominique CHENU, André DE BOVIS e Henri RONDET (ed.), *L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (B.I.C.E. Études et documents), Paris, Fleurus, 1959, p. 11-47, p. 11-47 (qui p. 12).

⁸⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, in *La Maison-Dieu*, 30 (1952), p. 7-18 (qui p. 15-16) ; cf. Marie-Dominique CHENU, *Liberté et engagement du chrétien dans V'iel*, 59 (25 octobre 1938), p. 181-210 ; Marie-Dominique

all'uomo per partecipazione gratuita nelle forme psicologiche, relazionali, verbali e sociali della realtà temporale.

Le christianisme *est* une économie de salut : telle se présente de fait et en vérité la révélation, au sens total. Non pas seulement un enseignement de vérités, mais, grâce à cet enseignement, la transmission de la vie divine à l'humanité selon les étapes disposées par Dieu. Participation à l'être donc, et non seul endoctrinement. [...] L'économie est à la fois mystère et histoire, c'est-à-dire mystère dans l'histoire et l'histoire dans le mystère du Christ. [...] La Bible décrit le déroulement de ce mystère dans l'histoire. Dieu n'écrit pas un livre (que je lirais), mais une histoire (où il s'engage, et moi avec lui)⁸⁵.

Voici maintenant le *fait* chrétien. Dieu s'est fait homme, et, à partir de cette incarnation, l'homme vit divinement. Mystère ineffable et déconcertant ; non pas une théorie, une explication du monde ou une aspiration de l'homme ; un fait où l'histoire du monde trouve son centre. [...] Quelle est la loi de cette incarnation ? [...] Si Dieu s'incarne pour diviniser l'homme, il faut qu'il prenne tout dans l'homme, du haut en bas de sa nature ; ne serait pas racheté, ne serait pas divinisé, ce qui, dans l'homme, resterait en marge de son emprise, de son assumption. Tel est l'authentique régime de la vie divine ainsi inaugurée sur terre.⁸⁶

Secondo la legge dell'incarnazione tutto l'uomo e tutte le sue dimensioni sono assunte dalla grazia per realizzare l'incorporazione a Cristo dell'umanità che è predestinata a partecipare alla vita divina.

L'incarnation de Dieu [...] ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée ; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout, et tout ce qui échapperait à son emprise dans l'homme, et, par l'homme, dans ce monde distendu et magnifique, retomberait à sa misère : la rédemption du monde serait pour autant manquée⁸⁷.

La vie divine ne se répand pas en nous par des voies ésotériques, mais bien selon les structures mêmes de notre être, individuellement et collectivement. [...] S'accomplissant, dans le plérôme du Christ, selon toutes les dimensions et tous les âges de la vie humaine, l'incarnation doit continuer⁸⁸.

Nell'incarnazione continua lo Spirito porta a compimento in ogni tempo e in ogni realtà la dimensione mistica a cui sono chiamati gli individui e le strutture umane. Con il dialogo e con il

CHENU, *Journalistes et théologiens* (Etudes religieuses, 455), Liège, La pensée catholique, 1939, p. 14.

⁸⁵ M.-D. CHENU, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, p. 8-9.

⁸⁶ M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 330-331. Lo stesso testo si trova riportato quasi letteralmente in M.-D. CHENU, *Liberté et engagement du chrétien*, p. 207-208.

⁸⁷ M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 327.

⁸⁸ Marie-Dominique CHENU, *La révolution communautaire et l'apostolat*, in *Masses ouvrières*, 2 (1944), p. 22-34 (qui p. 24-25).

confronto il credente vive evangelicamente e partecipa alla vita divina che rappresenta l'obiettivo della mistica cristiana. L'incarnazione della Parola di Dio è lievito che fermenta la vita del mondo senza snaturare o ridurre la sua specificità e i suoi fenomeni⁸⁹. La provvidenza assume le diverse realtà della vita nella prospettiva della redenzione per aprire una nuova possibilità di cammino verso la realizzazione dell'incorporazione in Cristo⁹⁰.

Il mistero dell'incarnazione, così specificato, rende ragione dell'identità della Chiesa e della sua azione missionaria in ogni epoca e in ogni terreno umano. Tutte le dimensioni della vita cristiana con i sacramenti, l'annuncio della Parola, l'apostolato, l'impegno sociale e ogni realtà del mondo collaborano al farsi presente del mistero nel tempo⁹¹. La trascendenza della Parola di Dio che s'incarna nell'evoluzione dell'umanità e di ogni singola persona, provoca le strutture della cristianità istituzionalizzata a discernere sia i segni della propria decadenza e inadeguatezza, sia i nuovi spazi di creatività che si manifestano. Lo slancio missionario della Chiesa permette di riconoscere la Parola di Dio già presente e operante nella storia e di far giungere l'annuncio fino alle terre di missione e ai nuovi terreni umani costituiti dall'evoluzione dell'umanità⁹². Nell'identità e nella missionarietà suscitate dal mistero dell'incarnazione la Chiesa riconosce il criterio di verifica della propria efficacia. La Chiesa immette nella storia il lievito evangelico, incarnandosi in ogni realtà del mondo e annunciando il Vangelo con lo stile profetico della povertà per esprimere sia la tensione escatologica del Regno, sia la realizzazione concreta nell'oggi della grazia⁹³. L'incarnazione continua della Parola e la sua dimensione mistica comportano l'ingresso pieno della storia nell'economia della salvezza, non come un supporto occasionale o strumentale, ma come manifestazione della rivelazione. La materia umana diventa

⁸⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 339; cf. Marie-Dominique CHENU e Friedriche HEER, *La pensée contemporaine pour ou contre Dieu? Un interview du R. P. Chenu et de Friedriche Heer*, in *ICI*, 111 (1960), p. 14-27 (qui p. 22-23).

⁹⁰ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Chrétien, mon frère ... pourquoi la guerre?*, in *VS*, 61 (1939), p. 5-14 (qui p. 8-12).

⁹¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La foi en chrétienté (1944)*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei 11), Paris, Cerf, 1964, p. 109-132 (qui p. 129). Appunti di un uditorio ad una conferenza di Chenu il 13 febbraio 1944.

⁹² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, in *Esprit*, 29 (1961), p. 678-689 (qui p. 688-689).

⁹³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Consistance juridique de la pauvreté constituée en état de vie*, in *Les cahiers du droit*, 25 (1951), p. 15-18 (qui p. 17-18).

soggetto della grazia che si rivela: le situazioni concrete della realtà e delle occupazioni, la vita dei popoli e lo sviluppo sociale.

L'histoire n'est pas que l'échafaudage provisoire d'une contemplation éternelle. L'économie d'un Dieu incarné embraye sur l'entreprise des hommes et la construction du monde. L'Incarnation mène à son terme la Création en attente, dans son péché même, de sa libération. L'engagement du chrétien dans l'histoire n'est pas le supplément facultatif d'une foi pure toute enfermée en son objet divin : cet objet même est la Parole de Dieu dans le temps, et le témoignage évangélique du croyant n'est que l'expression spontanée de cette communion⁹⁴.

Voilà ce qui définit l'économie de la vie divine donnée à l'humanité dans un Dieu incarné. [...] Non pas sanctification extérieure qu'accompliraient de pieuses intentions, mais insertion profonde, au cœur même de notre vie et des plus pressantes requêtes, d'une sève nouvelle, qui trouvera les vaisseaux de sa circulation bienfaisante dans le tissu même de nos soucis, de nos labeurs, de nos institutions. C'est cela l'Incarnation⁹⁵.

Il fatto sociale partecipa all'economia della salvezza: la vita dell'umanità, Corpo mistico di Cristo nella storia, diventa la struttura in cui la vita divina si realizza⁹⁶.

Le Christ a relié à jamais en lui Dieu et l'homme; il les a unis parfaitement en sa personne, il les unit depuis, au jour le jour, dans son Corps mystique, Incarnation continue, dans les générations humaines et selon le progrès même de ces générations, à travers les âges de l'histoire⁹⁷.

Nella vita dell'umanità il Vangelo incontra e incide sul vivere sociale per l'incorporazione in Cristo della realtà. La Chiesa in perenne apertura missionaria e ciascun cristiano sono posti a confronto con le esigenze evangeliche nelle quali ritornare continuamente a specchiarsi⁹⁸. I progressi, gli equilibri e i nuovi caratteri dell'umanità, come la civilizzazione, la dimensione societaria, la socializzazione e il lavoro in modo particolare, sono i terreni in cui il cristiano ha il compito di discernere e di rendere presente la Parola e di esercitare la propria partecipazione all'opera creatrice di Dio nella storia. Non si tratta di creare spazi cristiani o di moralizzare gli aspetti della vita umana con il rischio della ricerca di una forma di compromesso con la realtà, quanto

⁹⁴ Marie-Dominique CHENU, *Post-scriptum*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, p. 675-679 (qui p. 676).

⁹⁵ Marie-Dominique CHENU, *Classes et corps mystique du Christ*, in *VI. Série de guerre*, 2 (25 janvier 1940), p. 9-31 (qui p. 16-17).

⁹⁶ Cf. M.-D. CHENU, *La foi en chrétienté (1944)*, p. 114-115.

⁹⁷ M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 350.

⁹⁸ Cf. M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 347.

invece di inserire l'esistenza reale nell'economia dell'incarnazione per ricapitarla in Cristo. A questo compito specifico concorrono la vita delle comunità cristiane, la coscientizzazione dei credenti, l'impegno educativo e catechistico inteso come insegnamento della Parola di Dio⁹⁹. Nell'espressione *Consecratio mundi*¹⁰⁰, Chenu specifica come ogni realtà contribuisca, nel rispetto della propria autonomia, alla ricapitolazione della storia in Cristo nella costruzione del mondo.

Il mistero dell'incarnazione non riguarda solo la dimensione temporale che si sviluppa dalla creazione alla ricapitolazione in Cristo, passando per il presente della storia, ma modifica l'esercizio della riflessione teologica e l'intera vita ecclesiale. La Chiesa è il corpo mistico che vive e sussiste attraverso forme di cristianità che incarnano nelle società umane la carità di Cristo e la libertà dello Spirito¹⁰¹.

La ragione teologica nasce e trova la propria fecondità nella fede e si comprende a servizio dell'intelligenza della Parola di Dio¹⁰². Riconoscendo il primato del dato rivelato e nell'esercizio della propria funzione critica¹⁰³, la teologia contribuisce all'elaborazione razionale e sacrale della Parola di Dio rivolta al mondo e incarnata come testo sacro e come storia rivelatrice¹⁰⁴. La riflessione teologica impegna le varie risorse della ragione, instaurando un rapporto di equilibrio e di discernimento tra le varie discipline, tra le quali esercita la propria funzione regolatrice, per scrutare il mondo alla luce della fede¹⁰⁵.

È nell'attenzione alla Parola e alla realtà, che le derivano dal principio teandrico dell'incarnazione, che la scienza teologica riconosce la propria identità specifica e costruisce un rapporto di fiducia e di collaborazione tra fede e ragione, da cui scaturisce l'umanesimo teologico cristiano¹⁰⁶.

⁹⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Théologie du travail*, p. 11-13.

¹⁰⁰ Cf. Marie-Dominique CHENU, «*Consecratio mundi*», in *NRTh*, 86 (1964), p. 608-618 (qui p. 615-618).

¹⁰¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Réformes de structure en chrétienté*, in *Économie et humanisme*, 24 (1946), p. 85-98 (qui p. 85-86).

¹⁰² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Lecture de la Bible et philosophie*, in L'ACADÉMIE FRANÇAISE (ed.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris, Pontifical Institute of medieval studies-Virn, 1959, 161-171 (qui p. 171).

¹⁰³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, in *Esprit*, 27 (1959), p. 598-619 (qui p. 606-607).

¹⁰⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *L'évolution de la théologie de la guerre*, in *Lumière et vie*, 38 (1958), p. 76-97 (qui p. 77).

¹⁰⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 69.

¹⁰⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 70.

Que dans mon appétit, mon intelligence croyante s'équipe de techniques de pénétration, qu'elle organise ses curiosités, qu'elle développe ce que, par analogie, nous pourrions appeler un esprit scientifique, soit ; mais ce ne sera que sous l'efficacité permanente de la lumière infuse de la foi¹⁰⁷.

La ragione è teologica e teologale coinvolgendo tutte le proprie risorse per raggiungere la partecipazione intellettuale e contemplativa al mistero di Dio.

La science théologique ne sera donc pas faite d'une collection d'opinions plus ou moins extérieures et indifférentes au donné révélé, qu'on pourrait choisir à son gré, une fois sauve l'orthodoxie [...] Non, la raison, la raison théologique et théologale, est entrée avec toutes ses ressources, y compris sa puissance de conclure. [...] Non pas enserrement d'un échafaudage dialectique, mais armature intérieure que la foi se crée elle-même dans sa toute divine et toute humaine santé intellectuelle : elle ose, dans sa communion à la science de Dieu, chercher les "raisons" des œuvres de Dieu et obtenir ainsi une intelligence de son mystère. *Fides quærens intellectum*¹⁰⁸.

L'intelligenza del mistero cerca le ragioni della Parola e delle opere di Dio e le elabora in sistemi teologici che rispondono all'esigenza dell'intelletto umano di conoscere l'oggetto di fede. La diversità tra i sistemi teologici elaborati attesta la molteplicità di rifrazioni possibili della fede in un pensiero autonomo e salvaguarda l'affermazione dogmatica del dato rivelato rispetto alle opinioni. La verità, proprio per il suo carattere trascendente, chiede una varietà di prospettive in cui può essere osservata¹⁰⁹. La teologia, che si esprime come scienza e come sistema di pensiero con una propria logica interna, è una spiritualità che ha trovato gli strumenti razionali adeguati per rendere ragione della propria esperienza religiosa. La teologia a servizio della Parola è compresa come unitaria nelle sue diverse forme ed espressioni. Realista e inventiva essa nasce dalla fede e si radica nell'economia della storia.

La Parola di Dio che s'incarna nelle forme dell'esistenza dell'umanità esprime la continuità della Rivelazione nella Tradizione vivente che non prevede un'aggiunta di elementi nuovi. La Parola di Dio s'incarna nella storia in luoghi concreti che sono identificati nei segni dei tempi e nell'ortoprassi. Gli stessi dogmi di fede sono ricompresi come l'incarnazione della luce divina in parole umane. Essi forniscono la materia concreta

¹⁰⁷ M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 24.

¹⁰⁸ M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 51-52.

¹⁰⁹ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 97.

del dialogo dell'anima con Dio. La comprensione piena e profonda della verità è opera progressiva dello Spirito, in relazione all'identità sociale dell'uomo, che necessita di tradizioni e di supporti per lo sviluppo dell'esperienza di fede¹¹⁰. Le formule teologiche, in conformità con le esigenze delle leggi della ragione e della conoscenza umana, diventano veicolo attraverso cui lo Spirito si rende presente nel tempo¹¹¹.

L'indagine storica sulla teologia medievale ha permesso a Chenu di riscoprire e ricomprendere gli elementi essenziali del pensiero di S. Tommaso nel loro valore originario. Chenu ha ripreso come principi l'unità consostanziale dell'anima e del corpo nella persona; il rapporto tra natura e grazia; il principio dell'oggetto formale come garanzia dell'autonomia di ogni realtà contro il dualismo; la dimensione psicologica dell'atto di fede; la mistica della teologia e l'approccio metodologico in cui ogni distinzione è a servizio dell'unità¹¹². La formazione tomista ha permesso a Chenu di considerare la complessità e l'importanza della realtà nella ricerca teologica. La specificità del metodo tomista non è l'astrazione, quanto la capacità di realismo e la distinzione dei piani della realtà contingente, per ricondurre all'unità, superando ogni forma di relativismo e di dualismo¹¹³.

Il suo "fare storia", con tutto il suo rigore e con l'acribia di un intellettuale di razza, ha acquistato molto presto una doppia valenza. Era studiare e ricostruire il passato, arricchendo le conoscenze e approfondendo la comprensione dei significati, e – nel medesimo tempo – scrutare "dal di dentro" con lucida mansuetudine l'oggi degli uomini per intuirvi, con la luce della fede, in "segni" evangelici e per agevolarne, con l'impegno di tutto se stesso, la manifestazione e la riconoscibilità¹¹⁴.

2.4. IL TEOLOGO E IL METODO TEOLOGICO

I diversi aspetti che hanno scandito il percorso esistenziale e intellettuale, gli interessi e gli approfondimenti accademici e l'impegno pastorale del teologo domenicano contribuirono a definire la posizione della teologia e l'elaborazione del metodo.

¹¹⁰ Cf. M.-D. CHENU, *L'unité de la foi. Réalisme et formalisme*, p. [6]-[7].

¹¹¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Abélard le premier homme moderne*, in *Esprit et vie*, 61 (1951), p. 391-408 (qui p. 403-404).

¹¹² Oltre ai vari studi su S. Tommaso va segnalato il contributo che mette a tema il contributo del maestro medievale alla riflessione teologica. Cf. Marie-Dominique CHENU, *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (Les maîtres spirituels), Paris, Seuil, 1959.

¹¹³ Cf. Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 788.

¹¹⁴ G. ALBERIGO, *Marie-Dominique Chenu o. p. (1895-1990)*, p. 2.

Chenu non ha teorizzato un metodo che poi ha cercato di applicare, ma progressivamente gli elementi centrali della sua riflessione teologica hanno concretizzato un modo di affrontare sia i temi teorici che la realtà contingente.

Sans quitter les études historiques dans lesquelles sa bibliographie témoigne assez qu'il fut fécond, le P. Chenu se donna dès lors de plus en plus à une action apostolique doctrinale. Il s'y donna en théologien. Ce fut donc pour lui l'occasion d'appliquer sa méthode intellectuelle et les principes généraux qui guidaient déjà sa réflexion, à de nouveaux domaines. Il ne s'agissait plus seulement de vivre et de montrer la Foi dans l'intelligence : il s'agissait de reconnaître et de servir l'Évangile dans le temps¹¹⁵.

Chenu ha messo in evidenza come il 'fare teologia', azione spesso inconsapevole, ma necessaria in cui il credente prende coscienza della propria fede, costruisce una visione del mondo, il rapporto tra natura-grazia e tra materiale-spirituale. Il cristiano adulto e il teologo sono consapevoli dell'impegno intellettuale necessario per giungere ad una fede capace di fronteggiare le questioni poste dalla realtà umana che vivono. In modo particolare il teologo è il credente, il cristiano adulto che s'impegna in un lavoro professionale per raggiungere l'intelligenza del contenuto complesso della fede per costruirlo, unificarlo e per misurarne il contenuto¹¹⁶. Egli vive nella comunità cristiana, è un iniziato alla fede, un testimone che riconosce il primato del dato rivelato, che diventa l'oggetto della sua razionalità; parla la Parola di Dio da cui è posseduto. « Le théologien est celui qui ose parler humainement la Parole de Dieu. Ayant entendu cette Parole, il la possède, disons plus exactement : elle le possède, à ce point qu'il va penser par elle et en elle, qu'il va la penser »¹¹⁷. Si tratta di un carisma, dono gratuito di Dio a servizio dell'intera comunità, che gli chiede d'essere docile alla Parola che riceve nella mediazione ecclesiale e di esercitare la riflessione critica come compito specifico e riconosciuto.

Le funzioni del teologo nella comunità riguardano sia l'espressione del dato rivelato attraverso l'elaborazione dogmatica, l'approfondimento del linguaggio e delle categorie utilizzate e la sensibilità alle risorse offerte dalle scienze, sia la ricerca d'intelligenza della fede, ponendo interrogativi alle

¹¹⁵ Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 782.

¹¹⁶ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 15-18 ; cf. M.-D. CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, p. 603-604.

¹¹⁷ M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 69-70.

diverse discipline, all'uomo e a Dio stesso. In quest'opera di elaborazione egli determina una precisa visione del mondo, utilizza un metodo proprio e valorizza gli apporti di altre scienze per riconoscere, radicare e incarnare la Parola di Dio, rivolta in ogni tempo e in ogni luogo all'umanità attraverso la Chiesa¹¹⁸. Il teologo partecipa al terreno concreto della vita ecclesiale come « vrai "lieu" de réflexion »¹¹⁹, offrendo il proprio sguardo lucido e coraggioso e la competenza del discernimento ai credenti chiamati a mettere in rapporto fede e mondo, economia di salvezza e storia, mistero e ragione, nell'esistenza quotidiana. Il teologo è l'esperto qualificato nella comunità per riconoscere la presenza della Parola in atto¹²⁰.

Per quanto concerne il metodo adottato da Chenu nella riflessione teologica, è possibile rintracciare alcuni elementi comuni nella grande diversità di temi e di circostanze che sono all'origine dei suoi interventi. Tra i principali possiamo indicare: lo studio di S. Tommaso, i temi teologici, le questioni legate all'attualità del secondo conflitto mondiale o dello sviluppo sociale, il lavoro e il progresso. In modo generale, nell'approfondimento storico, terminologico, teologico o dei fatti d'attualità, si possono riconoscere come passaggi fondamentali l'attenzione alla questione concreta analizzata, l'implicazione cristiana provocata dalla realtà, l'approfondimento dei fenomeni generali richiamati dalla situazione contingente e il riferimento a principi evangelici, per operare il discernimento della realtà alla luce della fede. Con quest'approccio anche le questioni legate alla storia medievale o al pensiero di Tommaso si rivelano attuali e contribuiscono a chiarire dinamiche che fanno parte del bagaglio culturale e dello sviluppo dell'umanità. Lo studio del passato non si limita ad essere una semplice ricostruzione storica, ma diventa un riferimento per lo sviluppo e per la comprensione del presente. Allo stesso modo le questioni d'attualità che apparentemente non hanno alcun legame o nessuna incidenza sulla dimensione religiosa contribuiscono alla riflessione teologica. Il nodo centrale per la scienza teologica è costituito dal saper mettere all'opera, nella riflessione e nel modo di accostare il mistero, la ragione che è storica, filosofica, sociologica, pratica¹²¹.

¹¹⁸ Cf. M.-D. CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal*, p. 175-191.

¹¹⁹ M.-D. CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal*, p. 187.

¹²⁰ Cf. M.-D. CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal*, p. 188-189.

¹²¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La ville. Notes de sociologie apostolique*, in *Masses ouvrières*, 82 (1953), p. 30-54 (qui p. 33, nota n. 1).

In rapporto al principio ermeneutico dell'incarnazione è illuminante rilevare la prospettiva teologica con cui Chenu approfondisce le questioni legate al progresso sociale e agli eventi d'attualità, con i contributi di diverse scienze regolati dal discernimento teologico che è compito specifico del teologo.

Accanto alle indicazioni più generali può risultare interessante concentrare l'attenzione sul metodo con cui Chenu affronta alcuni temi come lo sviluppo della società, il lavoro, la presenza della Chiesa nel mondo e la guerra.

I fatti vengono analizzati e considerati nella concretezza delle condizioni di spazio e di tempo, a partire dall'approfondimento che i diversi specialisti possono offrire secondo il loro ambito di studio. Chenu non si limita e non si accontenta di confermare una spiegazione ma, come teologo impegnato nella lettura della realtà in prospettiva cristiana, risale alle leggi e ai principi essenziali e universali che emergono dai fenomeni stessi. L'approccio teologico non s'interessa specificamente dell'approfondimento delle singole questioni, ma all'intera vita del genere umano, in cui poter riconoscere la presenza attiva della Parola e a cui è rivolto l'annuncio della salvezza. I fenomeni provocano la riflessione e la presa di posizione da parte del teologo. Attraverso l'esercizio della razionalità e con gli strumenti che gli sono propri, egli discerne i principi evangelici con cui può svolgere una lettura cristiana della realtà e della storia. Alla deduzione dei principi generali va aggiunta l'attenzione alla vita concreta della Chiesa e dell'umanità, servendosi degli approfondimenti forniti dalle diverse scienze. La realtà è considerata come luogo della rivelazione di Cristo in cui agisce il fermento evangelico.

Il compito del teologo consiste nel collocare i fenomeni contingenti in un orizzonte che ha confini più ampi e nel riconoscere in essi un appello evangelico. Nell'attenzione alla vita dello spirito e alla natura umana egli cerca di risalire alle cause degli eventi non con la pretesa di poter risolvere i singoli problemi, ma nella disponibilità di portare la luce che gli è data dallo sforzo d'intelligenza della fede.

Il contributo specifico della teologia non va nel senso della comprensione o della spiegazione, ma dell'apertura delle realtà contingenti al Vangelo: « ces dimensions de l'humanité, il faut d'abord les reconnaître, les accepter comme elles s'offrent et *les évangéliser* »¹²². La luce della fede che egli porta nel

¹²² Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 787.

discernimento non si limita a sfiorare la realtà ma s'impegna in essa secondo la legge umana e divina dell'incarnazione per la quale la dimensione spirituale e quella temporale sono distinte per convergere ad unità¹²³. La teologia si fa attenta alla realtà e contemporaneamente è sensibilizzata dagli avvenimenti a saper riconoscere gli appelli del Vangelo presenti nella storia¹²⁴. Il realismo cristiano con cui il teologo valuta gli avvenimenti si esprime nella capacità critica e in uno sguardo ottimista e fiducioso nella consapevolezza che la storia, il mondo e gli eventi sono il luogo d'incarnazione e di svelamento della rivelazione.

Non solo il teologo è a servizio della comunità cristiana di cui è parte e in cui nutre la propria fede nell'ascolto della Parola, ma è la Chiesa stessa a non poter fare a meno della presenza del teologo e del suo contributo scientifico per riconoscere e per collaborare all'incarnazione continua della rivelazione.

La théologie, la science théologique, les théologiens sont nécessaires à l'Église, dont l'autorité, loin d'être offusquée par leur travail spécifique, y trouve un de ses " lieux " nutritifs et de ses domaines privilégiés. *Fides quærens intellectum* : porter cette quête, cet appétit de la foi jusque dans des techniques rationnelles, c'est procurer aux fidèles une intelligence grâce à laquelle, dans la plus entière docilité à la Parole de Dieu et à ses organes qualifiés, ils ne s'en iront pas tête vide de raison (Saint Thomas, *Quodlibet* IV, art. 18)¹²⁵.

Queste attenzioni metodologiche, prima che ad una esplicitazione teorica, contribuiscono a realizzare un nuovo rapporto con la realtà nell'elaborazione delle categorie dei segni dei tempi e dell'ortoprassi e nell'assunzione del metodo induttivo in teologia.

Così Chenu esemplifica, in termini di rispetto e di autonomia, il proprio approccio ai contributi forniti dalle discipline.

Si moi, théologien, je rencontre un économiste, un scientifique, un technicien, je ne cherche pas à lui en remonter, j'écoute avec respect ses conclusions et j'y affronte ma théologie. Je n'ai pas à contredire ses résultats au nom de ce que je pense ; il a raison dans son ordre, pourvu qu'il ne s'y emprisonne pas et qu'il ne passe pas abusivement à une conclusion que sa science ne lui permet pas de tirer¹²⁶.

¹²³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La notion de profit et les principes chrétiens. Cours du R. P. Chenu*, in SEMAINES SOCIALES DE FRANCE (ed.), *Transformations Sociales et Libération de la Personne*, Lyon, Chronique sociale de France, 1946, p. 125-139 (qui p. 137).

¹²⁴ Cf. M.-D. CHENU, *L'évolution de la théologie de la guerre*, p. 83.

¹²⁵ M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, p. 94.

¹²⁶ M.-D. CHENU, *Le théologien et la vie. Un entretien avec le père Chenu*, p. 29.

Durante il Concilio e nel dibattito sul rapporto tra dottrina e pastorale Chenu esprime la comprensione della propria responsabilità di teologo.

Théologien de métier et de conviction, je suis certes attaché à la nécessité et à la vérité de la “doctrine”, je veux dire de la construction intelligible et intellectuelle de la foi, des objets de la foi, des forces apostoliques. Nécessité et vérité pour les croyants adultes, nécessité et vérité plus encore pour la Communauté qu’est l’Église. Mais il faut récuser le schéma trop courant selon lequel l’engagement, intérieur et extérieur, du chrétien se ferait par l’assentiment à une doctrine théorique apprise, d’où je déduirais des applications, au jour et à l’heure où je me trouverais affronté aux réalités. C’est là un schéma “idéaliste”, comme disent les philosophes. La bonne méthode, la loi de l’esprit humain, c’est d’abord de communier à la réalité – à la réalité du “mystère”, s’il agit de la foi – grâce précisément à la lumière que je porte en moi, pour ensuite, par et dans les principes doctrinaux, en assimiler, en juger les éléments¹²⁷.

Anticipando alcune posizioni, poi assunte dal Vaticano II, Chenu ha offerto concetti e linguaggi che sono entrati a far parte della riflessione della Chiesa.

Plus de trente ans avant le tournant décisif de Vatican II, le mérite incontesté du Père Chenu est d’avoir pris au sérieux l’Histoire du Salut et d’avoir insisté sur la dimension historique de l’Église, comme lieu permanent de l’avènement de la Parole de Dieu. Avant que le meilleur de ses intuitions ne trouve sa consécration officielle dans des textes comme *Dei verbum* et *Gaudium et spes*, il a compris que la Parole de Dieu ne se définit pas seulement par un corpus doctrinal immuable à partir duquel la théologie construit un système spéculatif. [...] On sait que le réalisme de sa théologie de l’incarnation l’a conduit à ce qu’on a appelé dans le prolongement de Vatican II, la “théologie des signes des temps”, et dont il est en fait un des principaux représentants¹²⁸.

Il contributo specifico di Chenu viene riletto e ridefinito con categorie recenti nei termini di riflessione ermeneutica e di metodologia dell’integrazione comunitaria o della presenza evangelica¹²⁹.

¹²⁷ Marie-Dominique CHENU, *Témoigner, ce n’est pas convertir, c’est être visiblement ce qu’on est*, in *TC*, 1000 (5 septembre 1963), p. 5-6 (qui p. 6).

¹²⁸ C. GEFFRÉ, *Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, p. 395.

¹²⁹ Cf. C. GEFFRÉ, *Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, p. 393 ; cf. Claude GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XX^e siècle ? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, Cerf, 2014, p. 61. ; cf. E. VANGU VANGU, *La théologie de Marie-Dominique Chenu. Réflexion sur une méthodologie théologique de l’intégration communautaire*, p. 300-304.

CAPITOLO V

IL CONTRIBUTO DI CHENU ALLA TEOLOGIA PRATICA

La presentazione del percorso esistenziale e del pensiero di Chenu ha permesso di entrare in sintonia con il suo approccio alla realtà e con il suo metodo teologico. Gli elementi essenziali messi in luce permettono, in questo quinto capitolo, di concentrare l'attenzione sul contributo dell'autore rispetto alla teologia pratica. Si è potuto constatare come Chenu non abbia consacrato a quest'ambito della teologia una riflessione specifica; la stessa terminologia non era utilizzata nell'epoca in cui il teologo domenicano è vissuto e ha sviluppato il proprio pensiero.

È possibile, però, riconoscere come Chenu abbia contribuito al rinnovamento della teologia pastorale e a porre le basi dell'elaborazione più precisa della teologia pratica, attraverso la posizione teologica e metodologica che ha elaborato e trasmesso.

I diversi interventi sono radicati nella riflessione teologica e attenti alla realtà ecclesiale e sociale a lui contemporanea. Il concilio Vaticano II rappresenta un passaggio determinante nell'evoluzione del pensiero di Chenu per approfondire ed esplicitare quanto già presente in modo essenziale.

Paul-André Liégé testimonia come Chenu abbia contribuito al rinnovamento della riflessione teologica, alla valorizzazione della teologia pastorale e della prassi ecclesiale. Liégé ha espresso la propria riconoscenza nei confronti di Chenu per l'apertura teologica e la sintonia con le posizioni conciliari ricevute già durante gli studi a Le Saulchoir.

Combien de fois me suis-je dit, en suivant le Concile: nos maîtres en théologie – le Père Chenu et d'autres – nous ont fait aborder les bonnes questions par la bonne méthode ; ils nous ont fait pénétrer, avant l'heure conciliaire, dans la vraie tradition ; ils nous ont libérés des systèmes conformistes qui ferment la vraie recherche. Bref : ils nous ont préparés à entrer sans réticence dans ce Concile dont Jean XXIII disait qu'il relevait "d'un magistère principalement pastoral". Disciple du Père Chenu, un des derniers à avoir reçu son enseignement au Saulchoir, je m'aperçois mieux de ce que je lui dois dans l'actualité du Concile. Je perçois mieux combien, dès l'origine, son enseignement et son être

théologique m'ont orienté vers cette réflexion pastorale qui s'avère si nécessaire à l'Église aujourd'hui¹.

Nel clima di Saulchoir Liégé ha sperimentato una teologia unitaria, legata al Vangelo, inserita nella vita ecclesiale che è stata riconosciuta e assunta dal Vaticano II.

Avant même de pouvoir l'exprimer, jeune étudiant en théologie, j'ai perçu que telle était l'option théologique du Père Chenu. Sa voie théologique, jusque dans ses labeurs les plus techniques, ne perdait jamais le contact avec la mission de l'Église et avec la vie du monde. On pourrait dire qu'il y avait pour lui une pastorale de la théologie et une théologie de la pastorale².

Possiamo riconoscere un contributo significativo di Chenu nell'esplicitazione del valore della prassi, a partire dal principio teologico dell'incarnazione. Il rapporto necessario tra dottrina e pastorale in teologia e nella vita della Chiesa è esplicitato in modo preciso nell'articolo *Un Concile «pastoral»*³, apparso durante il Concilio. A partire da questo testo si vogliono illustrare gli elementi di novità che tale riposizionamento comporta per la riflessione e per la pratica ecclesiale e teologica.

Il primo paragrafo permetterà di contestualizzare l'azione di Chenu al Concilio, illustrandone il contributo nella preparazione, nella partecipazione e nell'approfondimento successivo. La presentazione dei fatti concreti, la testimonianza dei protagonisti del Concilio e alcune valutazioni metteranno in rilievo il ruolo svolto da Chenu al Vaticano II. In modo più dettagliato si presenteranno l'occasione e il testo dell'articolo del 1963. Nel secondo paragrafo verranno approfonditi gli aspetti teologici ed ecclesiali che caratterizzano il nuovo rapporto tra dottrina e pastorale. I temi cardine del pensiero di Chenu, già presentati nel capitolo precedente della ricerca, verranno richiamati per illustrare il nuovo rapporto necessario tra prassi e teologia.

La comprensione del valore della prassi mostra l'unitarietà, la coerenza e l'omogeneità dell'evoluzione del pensiero di Chenu attento alla vita della Chiesa, del mondo e della scienza teologica.

¹ Paul-André LIÉGÉ, *Pastorale et vérité*, in Claude GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 93-96 (qui p. 93).

² P.-A. LIÉGÉ, *Pastorale et vérité*, p. 94.

³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Un Concile «pastoral»*, in *ParMiss*, 21 (1963), p. 182-202.

1. IL VATICANO II: CONCILIO PASTORALE PER L'AGGIORNAMENTO DELLA CHIESA

1.1. M.-D. CHENU AL VATICANO II

Chenu fu invitato ufficialmente al Vaticano II come teologo personale di mons. Claude Rolland solo nell'aprile del 1962 e in questa veste non partecipò alle sedute ufficiali, ma vi lavorò da dietro le quinte. Egli non fu coinvolto, a differenza di altri teologi sospetti, nella fase di preparazione, ma ciò non gli impedì di contribuire alla riflessione con la produzione di vari articoli. Alcuni testi sono particolarmente significativi nell'indicare la celebrazione del Concilio come occasione di risveglio evangelico e di rinnovamento del rapporto tra la Chiesa e il mondo: *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*⁴, *La fin de l'ère constantinienne*⁵, *Théologiens et collège épiscopal: autonomie et service*⁶.

Chenu legge l'annuncio del Concilio come la presa di coscienza delle dimensioni comunitaria e locale della Chiesa, auspicando che l'assise ecumenica possa porre il problema della Chiesa e della fede rispetto alla realtà « admirable et terrible de 1960 »⁷. La Chiesa ha la possibilità con il Concilio di tornare a specchiarsi nel Vangelo, alleggerendosi dei condizionamenti storici che l'appesantiscono, per tornare ad essere libera di fecondare e far fermentare evangelicamente la vita dell'umanità.

A partire dal settembre 1962 Chenu si dedica pienamente al Concilio con la lettura e la valutazione degli schemi preparatori inviati ai vescovi. Il 3 ottobre giunge a Roma, ma è già impegnato nella proposta e nell'elaborazione del testo che porterà alla promulgazione del messaggio al mondo indirizzato dai Padri conciliari il 20 ottobre.

Come teologo personale di mons. Rolland, Chenu chiarisce e approfondisce soprattutto le questioni in discussione al Concilio

⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, in *Esprit*, 29 (1961), p. 678-689.

⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, in Jean-Pierre DUBOIS-DUMÉE (ed.) et al., *Un Concile pour notre temps. Journées d'études des Informations Catholiques Internationales* (Rencontres, 62), Paris, Cerf, 1961, p. 59-87.

⁶ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal. Autonomie et service*, in Humbert BOUËSSÉ (ed.) et al., *L'évêque dans l'Église du Christ* (Textes et Études Théologiques), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, p. 175-191.

⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, p. 682-683 et 687.

sui temi legati alla vita della Chiesa (liturgia, Rivelazione, ecumenismo, rapporto con il mondo). Partecipa, anche senza incarico ufficiale, ai numerosi incontri, alle commissioni e agli scambi di idee organizzati a Roma attorno all'evento conciliare.

Mais le centre d'intérêt pour le Père Chenu était ailleurs ; c'était la situation de l'Église dans le monde. Quelle est la mission de l'Église dans le monde actuel ? En quel sens doit-elle être renouvelée, quelle manière de procéder doit-elle adopter pour être à même de remplir sa mission ? Voilà des questions qui préoccupaient surtout ce théologien au Concile⁸.

Chenu alloggia presso la Casa Generalizia dei Padri de la Salette e il fatto di non essere coinvolto direttamente nei lavori delle commissioni gli permette di vivere il Concilio con uno spirito di libertà e con entusiasmo, d'essere presente quasi quotidianamente nella sala stampa per essere informato sugli eventi ecclesiali e mondiali oltre che per fornire chiarimenti e valutazioni ai giornalisti. La sua partecipazione al Vaticano II non è ufficiale, ma effettiva. Chenu stesso racconta come ha vissuto l'inizio del Concilio ed esprime la speranza e l'entusiasmo che lo caratterizzarono.

Je participé à la curiosité un peu inquiète de tout le monde. On ne savait plus très bien ce qu'était un concile, dans la conjoncture présente. Certains pensaient même qu'il n'était guère utile, puisque la Curie menait bien les affaires ! ... Nous vivions une grande espérance, mais pas du tout formulée, et un peu fiévreuse. J'étais un tout-petit dans un petit coin. Mais ce qui m'a frappé, dès le premier jour, c'est que tous ces hommes, qui venaient de tous les côtés, qui ne se connaissaient pas, qui étaient séparés par des grandes divergences de pensée et de culture, se sont trouvés très vite en communauté⁹.

Presque chaque jour, l'après-midi, les évêques se réunissent par régions, et entendent, stylo en main, un exposé fait par quelque théologien ou technicien sur les problèmes à l'ordre du jour. Or, dans les deux premières semaines, j'ai éprouvé presque physiquement le phénomène de condensation par lequel ces 2.500 évêques, jusqu'ici accaparés de corps et d'âme par leurs soucis locaux, s'ignorant les uns les autres, et les réflexes qu'il comporte. [...] Spectacle plein de sens, que ces hommes engagés dans l'action, se rassemblent ainsi pour étendre leur information, analyser les situations, mesurer les conditions de leur ministère, approfondir les sources de leur pensée, affronter leur foi aux problèmes et aux aspirations du monde, préparer leur décisions, discuter

⁸ Claude ROLLAND, *Le Père Chenu, Théologien au Concile*, in C. GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu*, p. 249-256 (qui p. 253).

⁹ Jacques DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* ». *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu* (Les interviews), Paris, Le Centurion, 1975, p. 174.

leur avis différents. C'est de quoi donner au Concile une tout autre allure que celle des assemblées anciennes, où des techniciens préparaient des foudres pour une Église menacée. Concile de pasteurs, répète-t-on incessamment, qui cherchent ensemble les moyens de donner son humaine vérité au message évangélique¹⁰.

Fin dall'annuncio del Concilio Chenu fa propria e chiarisce progressivamente la prospettiva dell'aggiornamento e della pastoraltà che Giovanni XXIII aveva indicato per il cammino di rinnovamento ecclesiale.

La sintonia con il Pontefice è chiara fin da subito. Basti far riferimento a quanto scrive Chenu al termine della prima sessione, descrivendo il Concilio come un nuovo Natale per la Chiesa e l'inizio di una nuova era per il mondo.

Noël de tous et de chacun, Noël de l'Église, Noël du monde : la Bonne Nouvelle est annoncée à tous les hommes. Le Concile en est le témoignage, à travers le détail de ses nécessaires travaux techniques. Car il se présente, selon les directives répétées du Pape, à la fois comme un "aggiornamento" de l'Église à la rencontre du monde, et comme "un vigoureux rajeunissement du Corps mystique" (6 mai 1962). [...] Dieu parle aux hommes la langue des hommes. Non pas répéter, disait expressément le Pape, dans son discours d'ouverture, mais trouver une expression nouvelle, dans une "invention" pastorale (le mot même lui est attribué). [...] C'est le Noël de l'Église, aux grandes dates de l'histoire. Le Concile est la manifestation institutionnelle de ce Noël, pour l'an nouveau du monde¹¹.

Gli apporti principali di Chenu al Concilio possono essere rintracciati nell'esigenza e nella preparazione del Messaggio al mondo, la riflessione sulla Chiesa dei poveri e lo Schema XIII.

1.1.1. Il messaggio del Concilio al mondo

Il contrasto percepito fin da subito da molti teologi e vescovi tra i testi preparatori e l'intenzione e lo stile di Giovanni XXIII, fece scaturire in Chenu l'esigenza di un gesto eloquente di apertura della Chiesa al mondo di cui discusse con Congar.

C'est alors, que d'accord avec lui, j'ai rédigé un texte que je considérais comme un message : non pas une étude, une analyse, mais un "message". Que le premier acte de l'Église, se réunissant, ne soit pas de se considérer elle-même, mais de s'adresser au monde. J'ai essayé d'utiliser un vocabulaire évangélique : c'est ce vocabulaire-là,

¹⁰ Marie-Dominique CHENU, *Lettre d'un ami présent au Concile*, in *Equipes enseignantes*, 21, 2 (1962-1963), p. 66-68 (qui p. 67).

¹¹ Marie-Dominique CHENU, *Vatican II, Noël de l'Église*, in *TC*, 963 (21 décembre 1962), p. 3.

décléricalisé, qui est le plus perceptible au monde, y compris aux non-croyants¹².

L'idea di un messaggio e una sua traccia furono proposti da Congar¹³ ad alcuni cardinali (Liénart, Alfink, Deopfner, Montini, Frings, Suenes, ...) perché il progetto fosse presentato al Papa; fu costituita una commissione di quattro vescovi (Liénart, Guerry, Garrone, Ancel), incaricati della stesura del testo in vista dell'approvazione definitiva¹⁴.

Prima di giungere a Roma il 3 ottobre Chenu aveva già preparato il testo latino da sottoporre alla commissione. Il testo approvato si scosta da quello presentato; è più dogmatico, antepone all'analisi sociale il riferimento cristiano, l'attenzione all'umanità è espressa in termini di sollecitudine ed è stato necessario inserire un riferimento alla Vergine Maria per facilitarne l'approvazione¹⁵.

Il *Messaggio del Concilio al mondo*¹⁶ venne approvato quasi all'unanimità; il progetto di Chenu giunse comunque a compimento.

Chenu sottolinea la distanza tra il testo da lui elaborato e quello approvato dal Concilio.

Lorsque mon évêque, à la sortie de la séance, m'a amené ce message, je ne l'ai plus beaucoup reconnu ! Comme je l'ai dit un peu cavalièrement "Ils ont trempé mon gosse dans l'eau bénite". C'était du style clérical, quelque peu scolastique. J'ai donc été un peu déçu : mais, finalement, je pense que ça n'a pas empêché le message d'avoir un certain impact à l'extérieur¹⁷.

Je persiste à penser que, adressé au monde profane, il devait pour être lu et compris de lui, être rédigé en langue profane hors tout jargon clérical. Malgré cette réserve, le message saisit efficacement l'opinion publique par son existence même. Les pistes ouvertes – aujourd'hui banalisées – furent presque toujours suivies par les déclarations et les orientations du concile, construites sur le dialogue avec le monde comme provocation à l'Evangile. Dans son discours d'ouverture à la seconde période du

¹² J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 177

¹³ Il testo preparato da Chenu risulta troppo sociologico a giudizio di Congar; l'amico teologo si limita a chiederne l'ampliamento nella parte sull'ecumenismo che poi sarà lui stesso a redigere. Cf. Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile. I*, Paris, Cerf, 2002, p. 100.

¹⁴ Cf. André DUVAL, *Le message au monde*, in Étienne FOUILLOUX (ed.), *Vatican II commence ... Approches Francophones* (Instrumenta Theologica, 12), Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerheid, 1993, p. 105-118 (qui p. 111-112 e 115, nota n. 15).

¹⁵ Cf. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile. I*, p. 125.

¹⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Messaggio del Concilio al mondo*. 20 ottobre 1962, in *EnchVat*, 1/70*-84*.

¹⁷ J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 178.

concile (29 septembre 1963) le nouveau pape, Paul VI, évoquant ce message déclarait y voir un acte prophétique¹⁸.

Ciò non gli impedì di presentare in modo entusiasta il testo e di far emergere le proprie convinzioni nell'articolo *Le message du Concile au monde*¹⁹, senza rivendicare la paternità dell'intuizione. In ogni caso gli elementi essenziali del messaggio furono ricondotti a Chenu, tanto che *Témoignage Chrétien* ha introdotto in questi termini la pubblicazione del testo ufficiale.

La rédaction de ce message de caractère nettement "incarné" même s'il est assorti de considérants purement religieux, est attribué pour une large part à l'un des experts privés du Concile : le Père Chenu. Nos lecteurs trouveront dans ce texte les thèmes qu'il avait défendus ici même (T.C. numéro spécial Concile du 12 octobre 1962)²⁰.

Confrontando il testo di Chenu e il messaggio approvato, Laurentin riscontra la presenza solamente di sei parole comuni, ma ugualmente conferma il valore della sua intuizione all'apertura del Concilio:

le projet Chenu n'en a pas moins joué un rôle décisif. Il a fourni une idée, une inspiration, un souffle, et s'il n'avait été diffusé ainsi, longtemps à l'avance, l'idée qui était dans l'air n'aurait sans doute pas pris forme²¹.

1.1.2. La Chiesa dei poveri

La reazione critica mossa da più parti agli schemi preparatori dei testi conciliari voleva prendere le distanze da una visione di Chiesa gerarchica, autoritaria e legata alla forma sociale di cristianità. La rielaborazione dei testi portò l'attenzione verso la chiesa come Popolo di Dio, Mistero di Cristo, sensibile ai problemi dell'umanità, testimone del Vangelo. In questo clima di fermento, il celebre intervento del card. Lercaro (7 dicembre 1962)²² si fece espressione ufficiale di una sensibilità già presente

¹⁸ Marie-Dominique CHENU, *Un nouveau dialogue avec le monde. Le 20^e anniversaire du concile*, in *ICI*, 577 (15 août 1982), p. 40-42 (qui p. 42).

¹⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Le message du Concile au monde*, in *TC*, 957 (9 novembre 1962) p. 13-14.

²⁰ Cf. TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN, *Les Pères du Concile s'adressent au monde: « Notre sollicitude veut s'étendre aux plus pauvres »*, in *TC*, 955 (26 octobre 1962), p. 15.

²¹ René LAURENTIN, *L'enjeu du concile. 2. Bilan de la première session, 11 octobre-8 décembre 1962*, Paris, Seuil, 1963, p. 106.

²² Il discorso di Lercaro al Concilio è riportato nel testo (p. 198-203) che raccoglie le riflessioni, le tappe e i documenti del gruppo di lavoro della Chiesa dei poveri. Cf. Paul GAUTHIER, « *Consolez mon peuple* ». *Le Concile et « l'Église des pauvres »* (L'Église aux cent visage, 13), Paris, Cerf, 1965.

al Concilio. Un gruppo di lavoro spontaneo cominciò a riunirsi presso il Collegio belga a partire dal 1962, per proporre la creazione di un segretariato per i problemi del mondo attuale. Chenu vi prese parte attivamente, vista la sintonia con le tematiche che aveva già sviluppato e sulle quali era impegnato²³.

Il gruppo formato da oltre cinquanta vescovi e più di trenta esperti non produsse documenti ufficiali approvati in Aula, ma inserì un modo di vivere e di costruire la Chiesa nell'insieme dei testi approvati (Chenu stesso indica: LG, 8; LG, 42; CD 13; OT 20; GS 72). In particolare in LG 8 il Concilio proclama la teologia della povertà come costitutiva dell'identità della Chiesa. Il tema della povertà non è trattato nella prospettiva morale, ma cristologica: Chiesa povera e Chiesa dei poveri per testimoniare il realismo di Cristo che ha scelto nell'incarnazione di vivere in comunione con i poveri come Messia liberatore da ogni oppressione. Da questo gruppo si sviluppò l'idea di creare un organismo, a livello sia di Chiesa universale che nazionale, per affrontare i problemi della giustizia sociale e politica che prenderà forma nella Pontificia Commissione Giustizia e Pace (6 gennaio 1967)²⁴. In sintonia con la riflessione elaborata dal gruppo della Chiesa dei poveri si colloca anche l'enciclica di Paolo VI, *Populorum progressio*²⁵.

1.1.3. Il contributo alla redazione dello Schema XIII

L'iter di redazione di quella che è stata approvata dal Concilio come costituzione pastorale della Chiesa non appare lineare e facile da ricostruire. Anche in quest'occasione il coinvolgimento di Chenu non è immediato e ufficiale. Egli però non fa venir meno la competenza, l'entusiasmo e la passione. I temi che hanno suscitato l'interesse, l'impegno e gli scritti di Chenu nelle prime

²³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II 1962-1963*, Paris, Cerf, 1995, p. 125-127. Cf. J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 187-188. L'impegno di Chenu rispetto al tema della Chiesa dei poveri emerge sia dai contatti epistolari che intrattiene con mons. Suenens e mons. Ancel per la proposta del segretariato, sia dall'intervento che prepara per le Giornate universitarie a Montpellier nella Pasqua del 1963, cf. Marie-Dominique CHENU, *Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde*, in *Cahiers universitaires catholiques*, (juin-juillet 1963), p. 401-415.

²⁴ Cf. PAOLO VI, *Catholicam Christi Ecclesiam*, 6 gennaio 1967, in EV, 2/956-960.

²⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, « *L'Église des pauvres* » à Vatican II, in *Concilium*, 124 (1977), p. 75-80. Altri testi in cui Chenu sviluppa le riflessioni sulla Chiesa dei poveri sono: Marie-Dominique CHENU, *Les masses pauvres*, in Georges COTTIER (ed.) et al., *Église et pauvreté* (Unam sanctam, 57), Paris, Cerf, 1965, p. 169-176; Marie-Dominique CHENU, *L'Église des pauvres*, in *La Maison-Dieu*, 81 (1965), p. 9-13.

sessioni conciliari sono stati la missione e la pastoraltà del Concilio e la Chiesa dei poveri. A partire dalla seconda metà del 1963, egli si concentra quasi esclusivamente sulle questioni legate alla condizione dei cristiani e della Chiesa nel mondo contemporaneo²⁶.

Per indicare il coinvolgimento di Chenu nello sviluppo dello Schema XIII si possono tracciare quattro fasi: l'iniziale marginalizzazione dalla discussione, l'influenza indiretta, la partecipazione ufficiale alla sottocommissione 'per i segni dei tempi' e la decisa difesa della costituzione pastorale nell'imminenza dell'approvazione²⁷.

Accantonata la proposta di creare un segretariato sui problemi della crescita demografica, della povertà e della fame, che Chenu aveva sostenuto con il gruppo dei teologi e dei vescovi della Chiesa dei poveri, si iniziò a elaborare uno schema sui rapporti della Chiesa con il mondo. Chenu non venne coinvolto, anche se si tenne continuamente informato dell'evoluzione della discussione per il suo interesse e per la sua abbondante produzione in merito. Non fu invitato ufficialmente neanche alle riunioni informali svoltesi presso il Collegio belga, che avevano lo scopo di rielaborare gli schemi precedenti che si limitavano ad offrire una sintesi della dottrina sociale della Chiesa. L'esperienza nata attorno al card. Suenens porterà alla redazione del cosiddetto *schema Malines* del settembre 1963.

Al termine della prima sessione del Vaticano II, tra il dicembre 1963 e il gennaio 1964, si tennero a Parigi delle giornate di studio e dei gruppi di lavoro per raccogliere proposte concrete per la redazione dello schema conciliare. I tre gruppi di lavoro si svilupparono attorno a mons. Haubtmann, direttore dell'Istitut Catholique, a p. Thonas assistente dell'Action Catholique, a p. Le Guillon e a mons. Hua, assistente della *Mission de France*. È nel lavoro di questo terzo gruppo che può essere rintracciata

²⁶ Secondo la ricostruzione di Alberigo l'impegno di Chenu nella produzione di articoli, nella riflessione e nella preparazione di conferenze per i lavori conciliari spiegherebbe perché le note del diario personale si siano fermate al 12 novembre 1963, Cf. Giuseppe ALBERIGO, *Un Concilio à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal*, in Joseph DORÉ (ed.) et al., *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino*, p. 155-172 (qui p. 168).

²⁷ Cf. Giovanni TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, in Joseph DORÉ (ed.) et al., *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité*, p. 173-212 (qui p. 174-206).

un'ispirazione del teologo domenicano: « in stretto contatto con i due teologi e con l'ambiente a cui essi facevano riferimento era anche Chenu, che esercitò probabilmente un'influenza diretta sul loro lavoro »²⁸. La riflessione maturata contribuì a far nascere lo schema di Zurigo sotto la direzione di p. Häring. Chenu criticò il testo per la mancanza di determinazione sui temi della povertà, dell'ingiustizia causata dalle strutture sociali ed economiche, oltre che per la comprensione teologica del rapporto tra creazione, incarnazione, redenzione e carità, dei segni dei tempi e dell'autonomia della realtà²⁹. Negli stessi primi mesi del 1964, Chenu fu impegnato nella preparazione della lettera pastorale di mons. Rolland³⁰ e dell'articolo *Consecratio mundi*³¹.

Nel settembre del 1964 si procedette ad una revisione dello Schema di Zurigo con l'intento di approfondirne le basi teologiche e di ampliare l'analisi del mondo contemporaneo. Il compito di preparare un'analisi della realtà contemporanea e di redigere un'introduzione del documento complessivo fu affidato ad un'apposita sottocommissione nella quale fu richiesta ufficialmente la partecipazione di Chenu. Così Congar, artefice del coinvolgimento, riporta nel suo diario « Je suis content d'avoir, hier soir, demandé et obtenu (de Mgr McGrath) que le P. Chenu soit appelé à la sous-commission *De signis temporum* ... Je crois que lui-même en a été content »³².

Al termine dell'incontro in commissione centrale per relazionare sul lavoro della sottocommissione, Congar annota: « Chenu est là, la bouche en cœur, très alerte et jeune »³³. La sottocommissione per i segni dei tempi discusse sul significato di tale categoria e Chenu non fece mancare il proprio apporto. In

²⁸ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale « Gaudium et spes » del Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 24), Bologna, il Mulino, 2000, p. 322. Turbanti evidenzia come manchino riferimenti documentari certi per attestare la partecipazione di Chenu ai lavori di questo gruppo, ma afferma come si possa riconoscere il contributo di Chenu nella riflessione che porterà alla costituzione pastorale. « Nel complesso mi sembra che risulti sufficientemente attestato un certo livello di collegamento e un preciso canale attraverso il quale si sia esercitata l'influenza di Chenu in questa fase della redazione dello schema »; G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, p. 185.

²⁹ Cf. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, p. 375-376.

³⁰ Per alcuni estratti della lettera pastorale, « Les chrétiens, la lutte contre la misère, le développement économique » (mai 1964), cf. Claude ROLLAND, *Pour une spiritualité du développement économique*, in *ICI*, 218 (15 juin 1964), p. 3-4.

³¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, « *Consecratio mundi* », in *NRTh*, 86 (1964), p. 608-618.

³² Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile. II*, Paris, Cerf, 2002, p. 129.

³³ Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile. II*, p. 131.

particolare egli mise in evidenza l'importanza della comprensione del valore oggettivo degli eventi, prima della loro interpretazione cristiana; la considerazione della storia come portatrice di valori salvifici e la necessità di tener vivo il rigore evangelico nella valutazione del mondo e delle ingiustizie. Chenu concepisce gli avvenimenti all'interno di una teologia della storia e di una sociologia ecclesiale. La visione tradizionale della dottrina sociale è criticata perché considerata come traduzione e adattamento dei principi per l'animazione della realtà temporale per costituire una nuova civilizzazione cristiana. Gli avvenimenti sono invece la materia che costruisce la storia e i punti d'incontro della grazia con la realtà del mondo.

La démarche essentielle de cette théologie historique, de cette sociologie ecclésiale de la grâce, ce n'est donc pas premièrement d'établir un programme de "doctrine sociale", en vue d'une "civilisation chrétienne" à restaurer contre les malheurs de ce temps [...], mais de discerner dans les événements, dans les trames continues d'événements de la civilisation nouvelle (socialisation, progrès de la science, conscience politique des peuples nouveaux, universalisation des problèmes, organisation internationale, etc.), les signes des temps, c'est-à-dire les appels, les capacités internes que ces événements humains prédisposent, inconsciemment le plus souvent, à la Parole de Dieu, à la vie divine de la grâce³⁴.

Chenu è tra i più convinti difensori del testo che aveva preso forma con i lavori della "redazione di Ariccia" (febbraio 1965) per cui la *sottocommissione per i segni dei tempi* aveva preparato un'ampia introduzione. Pur non avendovi preso parte direttamente Chenu ne seguì i lavori ed espresse il proprio giudizio positivo su richiesta di mons. Guano.

Il giudizio e l'incoraggiamento di Chenu al testo sembra essere motivato anche dalle critiche sulla struttura e sulla pertinenza di una costituzione pastorale espresse da K. Rahner e dall'incontro dei vescovi e dei teologi tedeschi e scandinavi svoltosi a Fulda nell'agosto del 1965 in vista della preparazione dell'ultima sessione conciliare. Le possibilità paventate a Fulda auspicavano un rinvio del documento ad una commissione post-conciliare o

³⁴ Marie-Dominique CHENU, *Les événements et le Royaume de Dieu*, in *ICI*, 250 (15 octobre 1965), p. 18-19 (qui p. 19). Per la ricostruzione del dibattito conciliare sulla categoria dei segni dei tempi cf. Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, in Yves CONGAR e Michel PEUCHMAURD (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes »: tome II Commentaires* (Unam sanctam, 65 b), Paris, Cerf, 1967, 205-225 (qui p. 206-210); G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, p. 191-192.

un'approvazione di testo indebolito. Vennero chieste una riformulazione teologica e una maggior fondazione dell'antropologia cristiana: critiche non marginali che mettevano in discussione l'impianto complessivo dello schema, la scelta dell'induzione in sostituzione della deduzione e la visione antropologica ispirata alla comprensione storica della realtà e dei segni dei tempi come luogo teologico di testimonianza della Parola di Dio. Non era così remoto il rischio di un affossamento dello Schema XIII e di trattare con superficialità il rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo.

È in questo frangente che Chenu esprime il proprio parere favorevole, collaborò con Guano e il 22 settembre propose presso il Centro di Documentazione Olandese la conferenza dal titolo *Une Constitution Pastorale de l'Église*³⁵. L'intervento di Chenu è una difesa appassionata dello schema, evidenziandone la portata teologica non pienamente percepita dai relatori stessi³⁶. P. Tucci, tra i relatori principali dello Schema XIII chiese a Chenu dei suggerimenti e di redigere una proposta per il Proemio dello Schema. Il testo non fu utilizzato, ma è l'unico contributo chiesto e preparato esplicitamente per un documento conciliare³⁷.

Il 20 ottobre 1965 lo Schema XIII venne discusso in Aula e ne furono chieste alcune revisioni. Le correzioni apportate garantirono la fedeltà del testo alle linee ispiratrici. Pur non essendo pienamente soddisfatto di un testo che poteva ancora essere migliorato, Chenu s'impegnò perché il Concilio potesse dire qualcosa al mondo e rinnovare l'insegnamento della Chiesa. È difficile rintracciare il contributo diretto di Chenu al testo della costituzione pastorale.

Certo è che Chenu seppe far intravedere, di fronte ai dubbi di molti, la consistenza teologica dello schema. Sino alla fine si moltiplicarono gli attacchi contro il documento, ma dopo la discussione di settembre si

³⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Une Constitution pastorale de l'Église*, in *DO-C* 205 (1965), p. 1-13. Il testo della conferenza risente chiaramente dell'elaborazione dello schema XIII ancora in corso. Chenu stesso presenta una sintesi dell'intervento in Marie-Dominique CHENU, *L'Église dans le monde*, in *TC*, 1109 (7 octobre 1965), p. 18. Al termine del Concilio il testo viene pubblicato e integrato con i riferimenti della GS, cf. Marie-Dominique CHENU (ed.), *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante, 35), Paris, Cerf, 1966, p. 11-34.

³⁶ Cf. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, p. 643-644.

³⁷ Il documento VIII/47 del Fondo Caprile-Tucci/Gaudium et spes riporta nella prima cartella l'annotazione « Texte Chenu sett. 1965 », chiesto dal comitato di redazione in seguito alla conferenza del 22 settembre al Centro di Documentazione Olandese. Turbanti riporta la trascrizione del testo in appendice. Cf. G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, p. 209-212.

trattò solo di polemiche su punti singoli, per quanto qualificanti, dello schema³⁸.

Tre aspetti della *Gaudium et spes* indicano l'influenza di Chenu nell'elaborazione del documento: la necessità di una nuova fondazione teologica del rapporto dialogico tra chiesa e mondo; la scelta del metodo induttivo indicato nella categoria dei segni dei tempi come « pierres d'attente »³⁹ e infine l'esigenza di un giudizio esplicito nei confronti delle ingiustizie, della povertà e della fame⁴⁰. Quest'ultimo aspetto non è stato esplicitato dal Concilio con la determinazione auspicata dal teologo domenicano. La valutazione complessiva della costituzione pastorale non è esente da ambiguità e limiti.

Se da un lato il concilio ha espresso con essa ipotesi teologiche significative come basi per una nuova comprensione della chiesa cattolica nel mondo contemporaneo, dall'altro non ha saputo esprimere un giudizio decisivo su alcuni problemi cruciali del mondo moderno, come quello della povertà⁴¹.

Durante la terza sessione conciliare Chenu vive « une rare et bouleversante expérience »⁴².

A qualche anno di distanza, ricordando i sentimenti vissuti al termine del Concilio, Chenu riconosce d'esserne stato coinvolto più di quanto non fosse prevedibile.

Quoique n'ayant vécu que dans les coulisses de l'Assemblée, je me suis trouvé de plus en plus enveloppé et saisi par le dynamisme de l'expérience qui s'était levée dès la première séance, et qui, jour après jour, irrésistiblement, mettait en question – test de l'authenticité de l'espérance – les conformismes de pensée et d'action qui appesantissaient et le corps et les appareils de l'Église⁴³.

Varie testimonianze e ricostruzioni indicano la presenza di Chenu al Vaticano II come il coronamento degli sforzi teologici o

³⁸ G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, p. 795.

³⁹ Cf. La nozione di viene sviluppata in modo specifico negli anni del Vaticano II. Cf. M.-D. CHENU, *Le message du Concile au monde*, p. 13-14; *L'Afrique au Concile*, in *ParMiss*, 20 (15 janvier 1963), p. 11-18 (qui p. 15).

⁴⁰ Cf. G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, p. 206-209; cf. Antonino FRANCO, *Marie-Dominique Chenu* (Novecento Teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003, p. 75.

⁴¹ TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, p. 209.

⁴² Marie-Dominique CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, in C. GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu*, p. 259-268 (qui p. 268).

⁴³ J. DUQUESNE, « Un théologien en liberté », p. 189.

come l'anticipatore e l'ispiratore profetico delle idee maturate al Concilio⁴⁴. Mons. Rolland ne descrive le qualità di stimolatore.

Le Père Chenu a toujours été un éveilleur. Tel il était au Saulchoir pour toute une génération des jeunes frères prêcheurs ; tel il restait à Paris au milieu des laïques surtout ; tel il se montrait aussi à Rome, au Concile. Là, il devait trouver dans son travail une grande satisfaction parce que toute une orientation théologique, pour laquelle il dépensait depuis si longtemps ses forces, trouvait un aboutissement fructueux, et une reconnaissance dans les travaux mêmes du Concile⁴⁵.

La testimonianza di Congar esprime la voce di un collega, di un amico e di uno degli attori principali del Vaticano II: « Au Concile même il a eu une action d'influence personnelle, non de charge officielle. Mais tant des choses qui y ont fleuri et fructifié pourraient se réclamer de ses semencements ! »⁴⁶.

La ricostruzione storica definisce in termini di paradosso il rapporto che si è instaurato tra lo sviluppo del Concilio e Chenu.

Entre le P. Chenu et le deuxième concile du Vatican il y est un rapport paradoxal. [...] Vatican II était pour Chenu une grâce inattendue, sinon inespérée, qu'il a reçue avec son style de foi simple et essentielle et auquel il a offert un extraordinaire patrimoine de connaissances et de réflexions. On peut reconnaître que le Concile officiel – le *Concile légal* – a préféré presque l'ignorer ou le laisser en marge, conditionné encore par les soupçons post-modernistes – d'autre côté, le Concile effectif – le *Concile réel* – a su surmonter les méfiances et exploiter la disponibilité de Chenu. La contribution essentielle d'une historicisation de la foi et de l'Église dans la fidélité inébranlable à la grande tradition a été assimilée par Vatican II⁴⁷.

Allo stesso modo può essere indicata la relazione della teologia ufficiale con il maestro domenicano nel corso di tutta la sua esistenza.

1.2. UN CONCILE « PASTORAL »

La convocazione del Concilio Ecumenico Vaticano II rappresenta per Chenu una novità irreversibile; il carattere

⁴⁴ Cf. Claude GEFFRÉ, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, in *RSPT*, 69 (1985), p. 389-399 (qui p. 393) ; cf. P.-A. LIÉGÉ, *Pastorale et vérité*, p. 93.

⁴⁵ C. C. ROLLAND, *Le Père Chenu, Théologien au Concile*, p. 255.

⁴⁶ Yves CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, in Robert VANDER GUCHT e Herbert VORGRIMLER (ed.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle. II*, Tournai-Paris, Casterman, 1970, p. 772-790 (qui p. 773).

⁴⁷ G. ALBERIGO, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal*, p. 155 e 172.

pastorale indicato da Giovanni XXIII diventa fin dai primi momenti un tema di approfondimento e di elaborazione per il teologo domenicano.

D'abord le Concile existe, maintenant qu'il est là, on oublie que sa convocation a longtemps paru à beaucoup inutile, voire scandaleuse. Pourquoi ce rassemblement, puisque la machine tourne avec son Pontife suprême et sa Curie ? Or donc, même s'il n'aboutissait pas à tel résultat attendu, le Concile, par sa seule existence, vaut⁴⁸.

L'aggiornamento della Chiesa è per Chenu una delle intuizioni principali di Giovanni XXIII: frutto del suo carattere, della sua esperienza di realismo evangelico e umano, della capacità di dialogo con la realtà e della congiuntura ecclesiale. Nel discorso d'apertura papa Roncalli aveva indicato chiaramente il senso dell'assise conciliare nell'operare gli aggiornamenti necessari perché l'uomo contemporaneo possa incontrare l'insegnamento cristiano. Per quanto riguarda la dottrina, il Concilio non ha solo il compito della custodia o della spiegazione, ma di compiere un passo ulteriore, un *balzo innanzi*, per svolgere il proprio compito pastorale.

È necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito della fede, vale a dire le verità che sono contenute nella nostra dottrina, altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata. Bisognerà attribuire grande importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione: e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose, che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale⁴⁹.

Precisando il carattere pastorale dell'imminente Concilio, Giovanni XXIII affida alla Chiesa il compito creativo di armonizzare la tradizione e il rinnovamento.

L'accostamento del sostantivo personalizzato "magistero", che era venuto assumendo un significato esclusivamente dottrinale, astratto e impersonale, all'aggettivo "pastorale" costituiva una novità sconcertante per quanti ritenevano intangibili e definitive le categorie teologiche moderne. [...] L'aggettivo aveva il preciso scopo di dare della funzione

⁴⁸ M.-D. CHENU, *Lettre d'un ami présent au Concile*, p. 66.

⁴⁹ GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*. 11 ottobre 1962, in *EnchVat*, 1/*26-*84 (qui *55).

di magistero un'accezione diversa da quella corrente, correggendone l'esasperazione dottrinale e precettistica⁵⁰.

La Chiesa in aggiornamento è in posizione di riforma permanente per poter essere fedele al Vangelo e s'impegna ad esprimere le verità di cui è portatrice in modo comprensibile e adatto all'uomo contemporaneo. L'aggiornamento si configura come un'operazione audace e urgente in cui la verità non è solo insegnata, ma si fa presente nel tempo ed è resa disponibile all'intelligenza⁵¹.

Per la Chiesa il Concilio rappresenta la possibilità di una presa di coscienza di sé, sia ritornando a confrontarsi con le fonti vive della Scrittura e con il Vangelo in modo particolare, sia in rapporto al proprio modo di presenza nel mondo: operazione necessaria e mai conclusa⁵². Il compito di aggiornamento, per Chenu, è l'asse principale del Concilio dall'ideazione del messaggio del 20 ottobre 1962 fino al lavoro per lo Schema XIII: è in questa prospettiva che si precisa l'identità, il metodo e la rilevanza pastorale del Vaticano II e di *Gaudium et spes*.

Il s'agit de déterminer, en principe et en fait, la relation nouvelle à établir entre l'Église et le monde, entre une Église porteuse fidèle d'une unique Parole de Dieu à travers les siècles, et un monde en radicale transformation. [...] *Aggiornamento*, a répété le pape, mise à jour, rajeunissement : expressions imagées, dont il importe de déterminer les délicates exigences, pour n'en pas exténuer l'intuition, dans une réforme des structures⁵³.

Nel corso del Concilio e nella riflessione successiva l'opera di aggiornamento si preciserà progressivamente indicando la capacità permanente della Chiesa di osservare i segni dei tempi, che la richiamano a vivere il Vangelo e come possibilità di apertura a Cristo presenti nell'uomo.

Il discernimento evangelico caratterizza lo stile e il metodo del nuovo rapporto da instaurare tra la Chiesa e il mondo con lo

⁵⁰ Giuseppe ALBERIGO, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, in Giuseppe ALBERIGO (ed.) et al., *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Testi e ricerche di Scienze religiose, 21), Brescia, Paideia, 1984, p. 188-222 (qui p. 212-213).

⁵¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Un pontificat entré dans l'histoire*, in *TC*, 987 (7 juin 1963), p. 24 e 9 (qui p. 24).

⁵² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Un Concile à dimension du monde*, in *TC*, 953 (12 octobre 1962), p. 9.

⁵³ M.-D. CHENU, *Lettre d'un ami présent au Concile*, p. 68.

sguardo rivolto al Vangelo e all'uomo contemporaneo⁵⁴. L'imprevista convocazione del Concilio per l'aggiornamento della Chiesa fece inevitabilmente emergere delle opposizioni che Chenu riconduce alle posizioni di Giovanni XXIII e del cardinale Giuseppe Siri.

Très rapidement aussi, on a perçu les oppositions. Elles peuvent être résumées dans les prises de position dès le premier jour : d'un côté, le discours d'ouverture de Jean XXIII, définissant les motifs de la convocation, et, de l'autre, une interview du cardinal Siri, l'archevêque de Gênes, dans l'hebdomadaire italien *Oggi* : "Un concile, disait celui-ci, est fait pour remettre en sa rigueur la vérité qui se trouve menacée ; il est donc avant tout dogmatique." Exactement à l'opposé de Jean XXIII, xqui voulait, non pas dogmatiser, mais selon le sens fort du mot *aggiornamento* [...] Par opposition aux doctrinaires du genre Siri, Jean XXIII parlait d'attitude "pastorale". C'est là-dessus que le Concile a démarré, sur ce duo pastoral-doctrinal⁵⁵.

La comprensione e l'articolazione del carattere pastorale del Concilio generarono alcune difficoltà nell'elaborazione della costituzione pastorale.

Il carattere "pastorale" che nell'intuizione di Giovanni XXIII avrebbe dovuto avere fu un faticoso banco di prova per i padri e un elemento di difficile contesa. Il delicato equilibrio tra dottrina e pastorale metteva in gioco il significato che la storia degli uomini aveva nel bagaglio della fede della chiesa⁵⁶.

In questo clima si può comprendere l'impegno di Chenu nell'elaborazione e nella difesa della struttura e dell'impostazione dello Schema XIII da cui dipendono l'identità, l'efficacia, il punto sensibile e l'originalità del Concilio stesso⁵⁷.

Non pas que l'Église n'ait pas, surtout depuis un demi-siècle, affirmé sa doctrine sur de nombreux problèmes contemporains. [...] Mais aujourd'hui, c'est la position même de l'Église face à ce monde et à ses problèmes qui est nouvelle. L'Église prend conscience d'elle-même, une conscience évangélique, et pas seulement sociologique en se laissant interpellé par le monde, en s'éprouvant elle-même exister dans le monde⁵⁸.

⁵⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Teologie e movimento della storia nell'insegnamento della « Pacem in terris »*, in *La Chiesa nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 1965, p. 40-55 (qui p. 40).

⁵⁵ J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 175. L'intervista fu rilasciata da Siri al settimanale *Orizzonti* del 18 ottobre 1962.

⁵⁶ G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, p. 11.

⁵⁷ Cf. Marie-Dominique CHENU, *L'Église présente aux détresses et aux espérances du monde*, in *TC*, 1032 (16 avril 1964), p. 14-15 (qui p. 14).

⁵⁸ M.-D. CHENU, *Les événements et le Royaume de Dieu*, p. 18.

Il cardinal Siri partecipò ai lavori della Commissione centrale preparatoria e al Segretariato per gli affari straordinari del Concilio come difensore dell'ortodossia e dei testi già predisposti. L'indizione del Concilio provocò in lui sorpresa e preoccupazione di fronte al rischio che le tendenze teologiche innovatrici e i fermenti in campo biblico potessero sfruttare il Concilio per rafforzarsi, generando tensioni nella Chiesa. L'idea di aggiornamento, annunciata dal Papa, per Siri poteva essere all'origine di molte ambiguità. L'aggiornamento non doveva prevedere una mutazione dei principi, ma soltanto degli strumenti di cui la Chiesa si serviva per la salvezza degli uomini, soprattutto in riferimento alla realtà missionaria. Era fuori discussione per il cardinale italiano ripensare il rapporto della Chiesa con il mondo⁵⁹.

Alla vigilia dell'apertura del Vaticano II il cardinale annota nel diario personale:

In questo Concilio si sentirà [...] il peso di una abitudine attivistica, la quale fa pensare poco, studiare meno, gettare in una zona oscura i grandi problemi dell'ortodossia e della verità. Il pastoralismo pare una necessità, mentre è, prima che un metodo deteriore, una posizione mentale erronea⁶⁰.

La solenne apertura del Concilio l'11 ottobre 1962 è vissuta con forte intensità spirituale dal cardinale di Genova. Prima della celebrazione, nella discussione che trova alcuni cardinali favorevoli ad un testo dei vescovi rivolto al mondo, la posizione di Siri è netta.

Io avrei voluto chiedere *che cosa* dire al mondo (!) nelle due paginette. Ma ho giudicato meglio non continuare il discorso. Esso dimostra che taluni non hanno un'idea molto elevata di un concilio ecumenico e questo mi fa pena. Noi non dobbiamo guardare al mondo per offrirgli qualche emozione gradita, ma solo a Nostro Signore⁶¹.

Dal diario dello stesso giorno emerge come il discorso di Giovanni XXIII non abbia provocato un grande coinvolgimento in Siri, senza far mancare l'obbedienza che egli riservava al papa.

⁵⁹ Cf. Nicola BUONASORTE, *Siri. Tradizione e Novecento* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 37), Bologna, il Mulino, 2006, p. 262-268 e 274-276; cf. Benny LAI, *Il Papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa* (i Robinson), Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 179-182.

⁶⁰ Giuseppe SIRI, *Diario Siri*, in B. LAI (ed.), *Il Papa non eletto*, p. 356-403 (qui p. 356) (10 Ottobre 1962).

⁶¹ G. SIRI, *Diario Siri*, p. 358 (11 Ottobre 1962).

Ho capito poco del discorso del Papa : in quel poco ho subito avuto modo di fare un grande atto di obbedienza mentale. [...] Questa sera ho analizzato bene il discorso del Papa per poter uniformare il mio modo di pensare a quello del vicario di Cristo. Di due punti ho timore qualcuno possa usare male. Forse è questo pensiero che mi impedisce di dormire per del tempo⁶².

Siri non indica esplicitamente quali siano gli aspetti del discorso del Papa che a suo avviso possono essere mal interpretati e che gli creano una certa inquietudine. Molto probabilmente egli si riferisce ai compiti affidati al Concilio di presentare le verità immutabili in modo adatto al mondo moderno e di evitare ogni posizione di condanna⁶³.

Nell'intervista rilasciata al settimanale italiano *Orizzonti* il 18 ottobre 1962, Siri esprime la propria posizione sul Vaticano II e sulla situazione ecclesiale rispetto ai temi della disoccidentalizzazione della Chiesa verso nuovi continenti, della pastoralità e del ruolo dei laici. Egli riconosce come compito del Concilio l'adeguamento di alcuni aspetti non essenziali alle esigenze di nuove aree culturali, mentre il coinvolgimento del laicato risponde alla logica di necessità operativa, più che al riconoscimento di compiti specifici nella Chiesa. Sul carattere pastorale del Vaticano II la posizione è più precisa e articolata.

Non si deve dimenticare che il primo grande compito affidato da Nostro Signore alla sua Chiesa è quello dell'insegnamento della verità. [...] Che poi il Concilio abbia da assolvere un *grande impegno pastorale* nessuno può dubitare, proprio perché esso ha dinanzi una determinata situazione storica e proprio perché deve attendere alla salute delle anime, vero impegno della Chiesa. [...] La "pastorale" non consiste nel distribuire carezze, sorrisi e atti di condiscendenza a qualunque costo. La "pastorale" sta nel compiere, rispetto ai fedeli, quello che Nostro Signore ha compiuto, ha voluto che noi facessimo e nel modo (fatte le proporzioni) col quale lo ha compiuto Lui. Tra tutto questo, *il primo impegno pastorale è dare tutta la verità da Lui Rivelata*. In più è un errore che la pastorale sia un impegno spuntato fuori ora. È stato l'impegno di sempre; pertanto sarà questione di più o meno; ma è assolutamente falso che l'impegno pastorale possa caratterizzare un Concilio quasi che gli altri Concili non avessero avuto lo stesso santissimo impegno. Soprattutto è, non dirò equivoco, ma erroneo, il credere che sia venuto il momento di mettere da parte la dottrina sacra, quasi fosse meno necessaria o ingombrante, per mettersi a fare delle

⁶² G. SIRI, *Diario Siri*, p. 357-358 (11 Ottobre 1962).

⁶³ Cf. B. LAI, *Il Papa non eletto*, p. 184, nota n. 15.

cose assolutamente e solamente pastorali. La cosa non avrebbe neppure senso⁶⁴.

Chenu viene informato dell'intervista di Siri il 10 novembre da Giuseppe Dossetti, teologo di mons. Lercaro: nel diario tratteggia duramente la figura del cardinale presidente della conferenza episcopale italiana e riassume alcuni passaggi dell'intervista rilasciata.

Présenté comme l'homme de confiance du pape, et comme donnant l'expression du corps épiscopal italien. Contenu : disparition complète de la perspective pontificale. "Désoccidentalisation ? !" Mot impropre capital à bannir, lors même qu'on l'ouvre à des accommodations. Concile pastoral ? Certes. Mais tous l'ont été. Erreur de donner à la pastorale un *impegno nuovo*, et de croire que, par là, on va mettre à part la doctrine et la vérité⁶⁵.

La visione così divergente della pastoraltà verrà ripresa nell'articolo del 1963 per prendere le distanze da una prospettiva unilaterale e per donare equilibrio al rapporto tra dottrina e pastorale.

Le opposizioni, le ambiguità e molto probabilmente l'intervista stessa del cardinal Siri, assieme ad altri interventi di tendenza conservatrice, spinsero Giovanni XXIII a precisare nuovamente il carattere pastorale del Concilio nell'Allocuzione al collegio cardinalizio del 23 dicembre, richiamando e citando il discorso dell'11 ottobre⁶⁶.

Non lieve lavoro si apre ora, in questa fase di prosecuzione fervida e silenziosa della nostra attività, sulla linea che il Signore ci ha ispirato nell'indire il Concilio: cioè un generale e più ardente rinnovamento nella vita della Chiesa, una nuova e vigorosa irradiazione del Vangelo in tutto il mondo, con la Santa Chiesa che lo diffonde, che lo fa conoscere, e ne spiega gli insegnamenti. Questo rinnovato slancio pastorale è l'ansia costante del nostro cuore: questo è lo scopo del Concilio Ecumenico, affinché i nostri contemporanei siano sempre più avvertiti della azione materna della Chiesa per la loro elevazione spirituale, e

⁶⁴ Giuseppe SIRI e Carlo CAVIGLIONE (ed.), *Il Concilio Vaticano II non è una fucina di miracoli. Nostra intervista col card. Siri*, in *Orizzonti*, 14, 42 (1962), p. 7-8 (qui p. 8). Parte del testo è riportata anche in, Giovanni CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache editate da « La Civiltà Cattolica »*. Il primo periodo, Roma, La Civiltà Cattolica, 1968. p. 64-66.

⁶⁵ M.-D. CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*, p. 98.

⁶⁶ Alberto Melloni, nell'apparato critico del diario conciliare di Chenu, riporta come sia stato lo stesso Giovanni XXIII a redigere e correggere il testo del messaggio di saluto rivoltagli dai cardinali per poter ribadire la prospettiva dell'identità e dello sviluppo del Concilio. Cf. M.-D. CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*, p. 98, nota n. 1; cf. Alberto MELLONI, *Giovanni XXIII e l'avvio del Vaticano II*, in È. FOUILLOUX (ed.), *Vatican II commence ...*, p. 75-104 (qui p. 99).

anche materiale dell'umanità intera. [...] Questo è il Concilio, e questo lo riguarda innanzitutto: cioè la fedeltà alle basi dottrinali richiamate e intangibili del deposito sacro della fede e del rispetto alle tradizioni più pure dell'insegnamento della Chiesa. Ma subito aggiungemmo che il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente della antichità; ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera di derivazione della antica e perenne dottrina, e di applicazione della medesima alle condizioni della nostra età, il che significa proseguire il cammino della Chiesa, maestra delle anime e delle genti, nella successione dei secoli⁶⁷.

In questo clima, nell'articolo *Un Concile « pastoral »*⁶⁸, Chenu approfondisce il significato del termine pastorale che determina lo scopo, gli oggetti e lo spirito del Vaticano II in vista dell'aggiornamento perché la Chiesa possa essere testimone di Cristo nel mondo.

L'esperienza della prima sessione del Concilio aveva già permesso ai vescovi di far propria la proposta di Giovanni XXIII: i problemi dell'umanità, l'evangelizzazione e il dialogo con il mondo divennero progressivamente la ragione d'esistenza dell'assise ecumenica e il suo tema centrale. Il nodo che anima il Concilio e che mobilita gli interventi è l'evangelizzazione del mondo, non intesa solo come dispositivo pratico, ma come ricerca di dialogo con l'uomo contemporaneo in un mondo in cambiamento. Il carattere pastorale del Concilio, come indicato nella *Gaudet Mater Ecclesia* da Giovanni XXIII, è riconosciuto da Chenu nell'urgenza dell'evangelizzazione che richiede una Chiesa capace di dialogo con il mondo e con l'uomo contemporaneo. Nel testo Chenu non si propone di presentare il dibattito conciliare e teologico in corso, ma di mettere in luce le ragioni profonde della pastoraltà del Concilio e il suo essere il criterio principale della verità dei suoi pronunciamenti e non solo delle sue scelte pratiche. L'intento di Chenu è di esplicitare la necessità per la teologia di qualificarsi come pastorale offrendo una visione specifica dell'economia della salvezza⁶⁹.

Chenu chiarisce il senso del termine pastorale in contrapposizione a dottrina, riportando la posizione espressa da Siri nell'intervista del 18 ottobre come esponente dei difensori della comprensione dottrinale del Concilio. Il senso corrente e

⁶⁷ GIOVANNI XXIII, *Allocuzione al sacro collegio*. 23 dicembre 1963, in G. CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*. Il primo periodo 1962-1963, p. 276-277.

⁶⁸ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 182-202.

⁶⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 185.

contrapposto attribuito ai termini considera la dottrina come enunciato concettuale che ha in sé tutta la verità. Con il termine ‘pastorale’ si esprime il compito proprio dei pastori come arte e metodo per rendere accessibili i principi immutabili attraverso un’abile applicazione e una tecnica che non modifica il pensiero speculativo⁷⁰. La contrapposizione dei termini ha provocato una separazione e un dualismo che hanno dato origine ad ambiguità e a un’opposta concezione dell’economia cristiana. La questione centrale affermata nel Concilio riguarda l’annuncio del Vangelo agli uomini, ben al di là di opzioni teologiche delle diverse correnti di pensiero. Nella distinzione tra pastorale e dottrina l’affermazione del primato della Parola ridefinisce e mette in stretta relazione i termini fino ad allora contrapposti.

Parole de Dieu au monde, dimension historique de la Révélation, présence concrète du Message, foi connaissance de communion, intelligence des situations, audience des pauvres comme test non seulement de réussite mais de vérité. La disjonction pastoral-doctrinal résiste-t-elle à cette “évangélisation” ?⁷¹.

La pastorale, Parola di Dio in atto, e la dottrina, intelligenza della fede che procede dalla Parola, sono incluse nell’annuncio del kerygma che attraverso la Scrittura, la Tradizione e l’agire della Chiesa rende possibile l’incontro con Cristo come presenza viva e personale. La Parola di Dio prima che contenuto da trasmettere è l’incontro con la persona di Gesù Cristo che la Chiesa ha il compito di rendere possibile nel mondo. Pastorale e dottrina sono ricondotte alla medesima sorgente della Parola di Dio nella comprensione della rivelazione come il dialogo di Dio con l’umanità che si svolge nell’oggi e nel tempo come storia di salvezza⁷².

La ricerca di un nuovo linguaggio per l’annuncio del kerygma della fede vuole contribuire a rendere attuale il dialogo tra Dio e l’uomo e non risponde solo all’esigenza pedagogica di rivestire i principi immutabili con simboli, forme e parole comprensibili oggi. Dio parla oggi esprimendo la propria forza profetica nel risveglio evangelico e parla nella storia in cui la Parola si fa attuale nel cammino dell’umanità verso la ricapitolazione del mondo in Cristo⁷³.

⁷⁰ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 187.

⁷¹ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 189.

⁷² Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 189-190.

⁷³ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 193-194.

L'identità pastorale del Concilio specifica l'essere della Chiesa a servizio dell'annuncio: « communication de la Parole de Dieu en son état même de dialogue avec l'homme, par et dans une Église en état de mission »⁷⁴. Il dualismo tra dottrina e pastorale non è coerente con il primato della Parola e impoverisce sia l'evangelizzazione che la scienza teologica; la storia è costitutiva del Regno di Dio che si realizza, della costruzione della teologia e della storia della salvezza.

La fede, nel realismo della logica cristiana dell'incarnazione, non si riduce a un'adesione ad enunciati, ma è vera comunione alla Parola per partecipare al dialogo con Dio secondo le leggi della natura, della vita e della conoscenza umana. La fede e l'annuncio richiedono l'unità della teologia e la simultaneità tra dottrina e pastorale.

L'unité intérieure de la foi requiert, pensons-nous, l'unité de la théologie, dans *l'intellectus fidei* qui nourrit le Message. La Parole de Dieu est, à la lettre, *théo-logie* : spéculative et pratique, doctrinale et pastorale, ce sont là propriétés et fonctions consubstantielles dans une foi en acte et en activité de témoignage. Les relatives répartitions dépendent des conjonctures personnelles, sociologiques, institutionnelles, polémiques ; mais la loi générale demeure : dépassant la division des disciplines terrestres en spéculatives et pratiques, selon l'excellente analyse des philosophes grecs, la théologie est simultanément spéculative et pratique (c'est la position de Saint Thomas). Dès lors, la *praxis* apostolique est un lieu propre de la théologie ; la *pastorale* entre dans le savoir théologique, non comme une zone inférieure d'application, mais au titre de principe d'intelligence de la foi. Elle est "théologale". Au point qu'une théologie spéculative qui se désintéressait de la vie concrète de l'apôtre, du pasteur en action, serait en partie tarie dans ses sources de lumière. Mais aussi un évangélisme qui considérerait comme une superstructure artificielle la construction spéculative de son donné et dévaluerait la science théologique, irait à l'encontre des exigences propres de sa lumière de foi, et se rendrait incapable d'affronter le monde, un monde solide, rationnel, cohérent, dur⁷⁵.

L'unità profonda della teologia è benefica sia per la pratica che per la dottrina. Chenu sottolinea come il rinnovamento pastorale, missionario e della catechesi diventino occasione di nuovo slancio per la teologia, fede in atto d'intelligenza che inizia il credente al mistero della comunicazione dialogale con Dio nella realtà e nei condizionamenti umani. La nuova comprensione del rapporto tra

⁷⁴ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 192.

⁷⁵ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 200-201.

dottrina e pastorale implica anche il modo concreto dell'esercizio della teologia: « il ne faut pas que le “professeur” en sa tâche légitime laisse se dissoudre ce qui, chez le “pasteur”, chez l'âpêtre, donne sa densité au témoignage de la Parole de Dieu pour le salut »⁷⁶.

Chenu è cosciente del rischio di sbilanciare il Concilio, l'azione ecclesiale e la teologia sulla dimensione pastorale a scapito della corretta comprensione della dottrina. « La théologie est une, à la fois spéculative et pratique, sous la primauté de la Parole de Dieu, dans une Église qui, sous le choc des espérances et des détresses du monde, renouvelle en elle la conscience de sa “mission” »⁷⁷.

Nel percorso offerto nell'articolo Chenu ha indicato nel primato della Parola di Dio, nell'oggi e nella storia, le motivazioni profonde della pastorale del Concilio, che ne fa criterio di verità della sua teologia che presiede alla comprensione dell'uomo, del mondo, dell'unità della teologia, della fede e dell'economia di salvezza. La teologia nella sua unità profonda e originaria trova nella prassi apostolica un suo luogo proprio in cui la pastorale assume valore teologico in quanto è principio d'intelligenza della fede.

Un'ulteriore e decisiva precisazione del carattere pastorale del Concilio verrà proposta da Chenu nella conferenza tenuta il 22 settembre 1965, in cui vuole evidenziare come la *Gaudium et spes* esprima gli elementi strutturali della Chiesa, comunità gerarchica del popolo di Dio nel mondo.

Il est de la nature, de l'être même de l'Église, de se situer dans le monde; sa définition comporte la “mission”, l'envoi, par le Christ, et le terme de cet envoi dans la raison d'être, plus encore dans le dynamisme existentiel de cette Église. [...] C'est le mystère de l'Incarnation, de Dieu fait homme et venu dans l'histoire, qui continuant de siècle en siècle par et dans l'Église, détermine, l'être de cette Église⁷⁸.

1.3. L'IMPEGNO DI CHENU NEL POST-CONCILIO

Chenu nel 1964 è tra i teologi fondatori della rivista *Concilium* che vuol essere uno strumento che dà continuità alla collaborazione vissuta nel corso del Concilio. Attraverso conferenze e pubblicazioni tornerà ad affermare il valore della costituzione pastorale e l'unità della riflessione del Vaticano II.

⁷⁶ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 199.

⁷⁷ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 202.

⁷⁸ M.-D. CHENU, *Une constitution pastorale de l'Église*, p. 2.

In continuità con la conferenza del 22 settembre 1965, l'attenzione di Chenu si concentra sull'atteggiamento induttivo della *Gaudium et spes* e sulla presenza della Chiesa nel mondo come carattere della sua identità. Egli mette in evidenza come la prassi pastorale della comunità e la storia siano luogo di ascolto, d'intelligenza e terreno umano dell'incarnazione della Parola di Dio.

Chenu indica l'originalità del Vaticano II nell'aver prodotto un'intelligenza ecclesiale collettiva orientata al ritorno al Vangelo e a un nuovo modo di presenza nel mondo contemporaneo. La presa di coscienza dell'esistenza della Chiesa nella storia costituisce la trama di fondo che permette di ripercorrere il Concilio e di interpretarne i testi⁷⁹.

La sfida ecclesiale, per Chenu, non consiste nella comprensione o nel commento dei testi, ma nell'applicazione delle direttive del Vaticano II nella ricerca continua dell'intelligenza e dell'ispirazione originaria. Rintracciare lo spirito del Concilio al di là dei singoli enunciati è un'opera d'invenzione che si realizza nel dialogo della Chiesa con la storia e con l'umanità. Il Concilio è un evento profetico nella Chiesa, è un atto della Parola che orienta all'avvenire. I suoi testi permettono di riconoscere la continuità e la rottura dell'evoluzione della storia.

Prospettando il cammino della teologia post-conciliare, Chenu individua alcune esigenze da sviluppare: il rapporto tra il teologo e la comunità del popolo di Dio, la connessione tra teologia e prassi, il riconoscimento dell'autonomia della teologia da ogni subordinazione all'istituzione⁸⁰. Prolungando lo sguardo verso il nuovo millennio, in un'intervista del 1987, Chenu indica la necessità dell'impegno del teologo nel campo pastorale, per essere presente agli avvenimenti umani con spirito critico, e immagina una Chiesa più duttile e universale, senza nascondere sia un sentimento di ottimismo verso il dinamismo spontaneo della base ecclesiale sia un'inquietudine di fronte alle posizioni autoritarie ufficiali⁸¹.

L'impegno di Chenu al Concilio non è stato a senso unico; l'avvenimento ecclesiale ha segnato il suo stesso fare teologia.

⁷⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La Chiesa nella storia, fondamento e norma dell'interpretazione del concilio*, in *IDO-C*, 19-66 (1966), p. 1-6 (qui p. 1-2).

⁸⁰ Cf. J. DUQUESNE, « *Un théologien en liberté* », p. 195-198.

⁸¹ Cf. Marie-Dominique CHENU e Jean-Pierre MANIGNE (ed.), *Marie-Dominique Chenu: mémoire et avenir de la foi*, in *Actualité religieuse dans le monde*, 49 (1987), p. 32-34.

L'attenzione si è spostata dalla considerazione dell'epistemologia della fede in chiave storica, esistenziale e spirituale verso la comprensione realistica e storica della fede e della rivelazione. L'approfondimento della tradizione, come incarnazione continua, e la comprensione pratica della fede nei processi storici con i segni dei tempi, sono all'origine di un nuovo equilibrio epistemologico tra teoria e pratica. La comunità cristiana con la sua testimonianza di fede è il luogo dell'intelligenza teologica in cui il messaggio evangelico, nel discernimento dei segni dei tempi, si arricchisce di nuove possibilità d'interpretazione e di senso⁸². Chenu stesso riconosce come: « il Concilio ha consolidato nel mio spirito questa sensibilità verso la prassi della Chiesa »⁸³.

2. IL NUOVO RAPPORTO TRA DOTTRINA E PASTORALE

L'articolo dell'aprile 1963 non si presenta come un semplice approfondimento del dibattito sull'identità pastorale del Concilio, ma è l'elaborazione di un orizzonte più ampio ed essenziale che permette di rinnovare la prassi e la riflessione teologica. Come evidenzia Congar il contributo di Chenu rappresenta l'esplicitazione e il chiarimento del suo percorso di maturazione esistenziale e teologica: è un punto d'arrivo e di nuova partenza.

Quand le P. Chenu écrit que le "lieu immédiat" et immédiatement fécond où la théologie puise son donné est la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté (*Une école*, p. 46 ; formule plus forte encore II, p. 107), il ne semble pas l'entendre uniquement au sens d'une doctrine de la Tradition ; il ne s'agit pas seulement d'un donné normatif pour les solutions mais aussi d'un donné des problèmes, également fécond pour la réflexion théologique. Mais le P. Chenu récuserait certainement l'idée de problèmes proposés par les hommes, auxquels le théologien apporterait une réponse tirée d'un "donné" tout fait consistant en "autorités" de Bible et de Magistère. La réalité du monde et la vie de l'Église ne sont pas seulement des problèmes : ils apportent une matière qui s'impose au théologien. Il y a lieu aussi d'en chercher l'intelligibilité au regard du mystère du Christ qui, se déroulant dans le temps, est l'Économie de grâce. C'est une œuvre de théologie. Le P. Chenu ne pouvait guère ne pas faire la théorie de ce qu'il avait vécu et dont il retrouvera avec tant de joie l'expérience menée au sommet de la vie de l'Église : voir *Un Concile « pastoral »* (Parole et

⁸² Cf. A. FRANCO, *Marie-Dominique Chenu*, p. 81.

⁸³ Marie-Dominique CHENU, *Lettera del 15 ottobre 1982 ad A. Franco*, in A. FRANCO (ed.), *Marie-Dominique Chenu*, p. 119-120 (qui p. 119).

Mission, avril 1963, pp. 182-202, et II, pp. 655-672). Au concile, pour la première fois à ce niveau, les faits sont entrés dans la théologie elle-même comme un “donné”. Tel est le sens que le P. Chenu a reconnu au titre nouveau de “Constitution pastorale” donné au schéma XIII sur la Présence de l’Église dans le monde d’aujourd’hui.⁸⁴

Il primato della Parola di Dio emerge dall’intera riflessione di Chenu come la sorgente della vita della Chiesa, della fede nelle sue dimensioni personale e comunitaria e della teologia intesa come ricerca d’intelligenza in un sistema organizzato di pensiero⁸⁵. La teologia, prima che dottrina è l’elaborazione razionale e sacra della Parola rivolta e incarnata nel mondo, interpella l’oggi e lo sviluppo della realtà e della storia. Il nuovo rapporto tra dottrina e pastorale si fonda su due riferimenti centrali esplicitati da Chenu: l’incarnazione continua della Parola e l’essere nel mondo della Chiesa. Non sono aspetti alternativi o giustapposti, ma sottolineature che permettono di comprendere la complessità e la ricchezza della fede, della teologia e della vita ecclesiale. La distinzione, utile alla comprensione degli elementi implicati, vuole contribuire all’unità del mistero dell’incarnazione della Parola, della teologia e della vita cristiana. Gli impegni pastorali e accademici di Chenu, nell’evoluzione progressiva e omogenea da Le Saulchoir al post-Concilio, contribuirono a ridefinire la relazione tra dottrina e pastorale come esigenza e come conseguenza del primato della Parola di Dio. Si cercherà di presentare l’incarnazione e la presenza della Chiesa nel mondo, richiamando alcune informazioni già emerse, mostrando l’intreccio tra i diversi aspetti della riflessione di Chenu e il rinnovamento della comprensione della pastorale.

2.1. DIO PARLA OGGI: L’INCARNAZIONE CONTINUA DELLA PAROLA

L’economia della salvezza è l’orizzonte della riflessione di Chenu in cui la Parola s’incarna nell’oggi di ogni epoca e di ogni situazione umana. Nella storia il mistero divino si fa presente e si comunica nella sua trascendenza, secondo le leggi e i dinamismi della natura e dell’intelligenza umana. Il paradosso cristiano dell’incarnazione si realizza nell’assunzione da parte della grazia di tutte le dimensioni dell’uomo, fino al lavoro e al vivere sociale, per la loro divinizzazione nell’incorporazione a Cristo. Tutta la

⁸⁴ Y. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, p. 787-788.

⁸⁵ Marie-Dominique CHENU, *L’évolution de la théologie de la guerre*, in *Lumière et vie*, 38 (1958), p. 76-97 (qui p. 77).

realtà, nella creazione, nell'incarnazione e nella redenzione è orientata a Cristo, Parola del Padre che s'incarna nel tempo: è la vocazione dell'umanità e l'azione di santificazione del mondo a cui il cristiano è chiamato. Nella logica del mistero dell'incarnazione l'annuncio, il dialogo e la testimonianza di fede precedono la dottrina intesa come la concettualizzazione e l'elaborazione intellettuale della Parola. La Chiesa, nell'oggi in cui Dio si rivela, non è detentrica della verità, ma custodisce, riconosce, contribuisce a realizzare l'incarnazione della Parola. È il dialogo, principio che regola la rivelazione, a presiedere anche la vita ecclesiale al proprio interno e nel rapporto con il mondo: Dio parla e va riconosciuto, incontrato e annunciato nell'oggi e nella storia. L'incarnazione continua della Parola di Dio, annunciata, testimoniata e piantata nelle terre di missione, che sono le nuove e inattese realtà umane⁸⁶, costituisce l'identità e la natura della Chiesa: essa esce da sé per ritrovarsi, tornando alle sorgenti evangeliche.

L'Église se dégage d'une chrétienté, que ses réussites et ses honneurs n'ont garantie ni contre ses appesantissements ni contre son déclassement. L'Église se retrouve – en devenant "missionnaire", missionnaire dans le monde nouveau. Elle se retrouve, car c'est sa nature première, d'être en mission dans le monde, hors de chez elle, pourrait-on dire, et de ses sécurités⁸⁷.

La Chiesa si rispecchia nella Parola di Dio, vive l'esperienza di una nuova apertura che indica e garantisce il suo modo d'essere presente nel mondo. La presenza della Chiesa nella realtà del mondo a lei contemporaneo è indispensabile per poter contribuire all'incarnazione della Parola, « Dieu parle aujourd'hui; et cela ne se peut faire que si son Église est présente au monde »⁸⁸. L'incontro con la Parola e con la realtà non sono in alternativa anche se qui risulta più agile approfondirle separatamente.

Per Chenu la dissoluzione dell'era costantiniana rappresenta l'occasione provvidenziale, perché la Chiesa si comprenda e si esprima *en état de mission* non per fare del proselitismo, per ristabilire la cristianità perduta o per moralizzare il mondo, ma perché il lievito evangelico fecondi e fermenti la realtà in

⁸⁶ Cf. M.-D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, p. 77.

⁸⁷ M.-D. CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, p. 688.

⁸⁸ M.-D. CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, p. 689.

costruzione⁸⁹. Il ritorno al Vangelo esprime nel linguaggio credente ciò che filosoficamente si definisce come riforma. L'incontro con il Vangelo permette alle varie dimensioni della vita cristiana di riprendere forma e slancio nel momento in cui periodicamente il lievito evangelico viene immesso nella pasta⁹⁰. In questo dinamismo la Chiesa riporta nella realtà già cristiana la luce audace⁹¹ che mette in discussione le strutture prestabilite della vita cristiana, mentre incarna e pianta la presenza di Cristo per evangelizzare le nuove frontiere del mondo⁹². L'identità della Chiesa e di ogni cristiano è essenzialmente missionaria per il loro essere nel mondo.

Le chrétien, qui n'est pas du monde, est cependant *dans* le monde. Il l'est individuellement, il l'est collectivement, en église. L'Eglise, corps mystique du Christ dans l'histoire, ne peut, elle non plus, se définir hors la référence au monde, hors sa "mission" dans ce monde. Immuable en sa nature christique, elle est, avec le Christ, incarnée ; l'histoire entre en elle, pour sous-tendre sa propre croissance, après l'avoir du dehors préparée, ou hélas contrecarrée. [...] Elle n'a certes ni compétence ni pouvoir pour bâtir ni renverser ces univers ; chacune de ces réalités a sa loi interne, sur laquelle le chrétien comme tel n'a ni prise ni privilège. Mais elle est dedans comme le levain dans la pâte. Si le levain n'est dans la pâte, à quoi bon sa pureté intacte ? Aussi bien, comme le montre l'histoire, ancienne ou récente, les purs, les séparés, deviennent vite des sectaires. Le chrétien n'est pas un sectaire⁹³.

Il primo atto della missione è la testimonianza intesa come presenza silenziosa che rende attuale il Vangelo nel mondo riconoscendo l'autonomia della realtà e la trascendenza della rivelazione⁹⁴. Lo slancio missionario non ha lo scopo di raggiungere un obiettivo o di conquistare il mondo, ma di permettere all'uomo contemporaneo di incontrare l'incarnazione

⁸⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Réformes de structure en chrétienté*, in *Économie et humanisme*, 24 (1946), p. 85-98 (qui p. 85-86 e 98) ; cf. M.-D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, p. 84.

⁹⁰ Cf. M.-D. CHENU, *Réformes de structure en chrétienté*, p. 91-92.

⁹¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La foi en chrétienté (1944)*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, p. 109-132 (qui p. 125). Appunti di un uditorio ad una conferenza di Chenu il 13 febbraio 1944.

⁹² Cf. Marie-Dominique CHENU, *L'Église en état de mission*, in *ParMiss*, 1 (1958), p. 427-430 (qui p. 428).

⁹³ Marie-Dominique CHENU, *Le chrétien dans le monde*, in *La Nef*, (janvier 1954), p. 217-224 (qui p. 219-220).

⁹⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Apostolat de simple présence et charité politique*, in *Paroisse et mission* 14 (1961), p. 97-101 (qui p. 98) ; cf. Marie-Dominique CHENU, *Morale laïque et foi chrétienne*, in *Cahiers universitaires catholiques*, (décembre 1953), p. 112-129 (qui p. 125).

continua della Parola⁹⁵: la conoscenza della realtà e dell'uomo diventano indispensabili per piantare la presenza di Cristo.

Comment infuser la grâce et son levain dans l'homme si l'on ignore la condition concrète de cet homme sujet de la grâce, pâte où est immergé ce levain, si l'on n'a pas détecté les possibilités chrétiennes d'un état humain, la "puissance obédientielle" d'une civilisation, comme diraient les théologiens⁹⁶.

Il teologo, nel duplice movimento di ritorno al Vangelo e di apertura al mondo, ha il compito di discernere la presenza della Parola negli eventi alla luce della fede. Con gli occhi spalancati sul mondo riconosce l'incarnazione della rivelazione nell'oggi: nel cammino della tradizione viva e con sguardo profetico elabora e offre alla comunità la consapevolezza del risveglio evangelico in atto⁹⁷.

Theo-logos: à la lettre, c'est celui qui parle la Parole de Dieu. Et puisque Dieu parle "humainement" sa Parole, le théologien parle "humainement" la Parole de Dieu. Enfin puisque c'est dans un peuple, dans une "église", que Dieu parle sa Parole, le théologien parle la Parole de Dieu en Église, dans la communauté ecclésiale⁹⁸.

La stessa teologia, elaborazione scientifica e intelligenza della fede che ha la propria sorgente nella Parola di Dio, è presente al tempo e al mondo attuale. Il concilio Vaticano II è il momento di un aggiornamento globale della vita ecclesiale, per evitare il rischio di produrre delle verità sradicate dalla sorgente evangelica e che non contribuiscono all'evangelizzazione, per realizzare l'incarnazione di Cristo nell'oggi⁹⁹. È nel confronto con la storia e con l'economia di salvezza che evolve la concezione del dato rivelato: non un insieme di formule dogmatiche da preservare, ma Tradizione viva della Chiesa, incarnazione della Parola operata dallo Spirito. Il *sensus Ecclesiae* e la prassi della Chiesa

⁹⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vers une théologie de la technique*, in *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, 31 (1960), p. 157-166 (qui p. 165).

⁹⁶ Marie-Dominique CHENU, *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, in *Masses ouvrières*, 33 (1948), p. 14-37 (qui p. 25).

⁹⁷ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in *VieI*, 53 (25 décembre 1937), p. 325-351 (qui p. 350-351).

⁹⁸ Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science ecclésiale*, in *Concilium*, 3, 21 (1967), p. 85-93 (qui p. 85).

⁹⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 191.

diventano in modo consapevole il luogo della teologia, principio d'intelligenza della fede¹⁰⁰.

Chenu riflette sulla comprensione della categoria di luoghi teologici con la propria capacità di unire l'approfondimento storico, terminologico e teologico all'evoluzione della realtà. Lo sforzo teologico inaugurato dal Vaticano II non vuole sostituire i luoghi teologici classici¹⁰¹, in cui riconoscere la permanenza e l'autorità della Parola di Dio, ma rendere possibile un'intelligenza e un'articolazione nuove offerte nelle contingenze e nei condizionamenti storici attuali¹⁰².

Una delle tesi centrali per il rinnovamento della teologia, elaborata da Chenu fin dagli anni dell'insegnamento, come emerge dalla contestata conferenza del 1937, è la considerazione della vita della Chiesa come luogo di riflessione e di elaborazione teologica¹⁰³. La vita e l'esperienza attuale della Chiesa sono l'incarnazione della Parola di Dio, il luogo da cui la teologia attinge il proprio dato¹⁰⁴.

È con il Vaticano II che la pastorale viene compresa come principio dell'intelligenza teologica riconoscendo la prassi ecclesiale come luogo dell'esistenza e della verità della fede. La pastoralità e il metodo induttivo assunti dal Concilio rispondono a quest'impostazione essenziale articolando le categorie di ortodossia e di ortoprassi, utili alla riflessione teologica¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, in Jacques AUDINET (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21), Paris, Beauchesne, 1977, p. 45-50 (qui p. 50).

¹⁰¹ La formulazione classica dei luoghi teologici risale a Melchior Cano che ne identifica 10 distinguendoli tra propri (Scrittura, Tradizione di Cristo, Tradizione degli apostoli, autorità della Chiesa, Dei Padri, dei teologi e dei canonisti) ed estrinseci (ragione, pensiero di filosofi e giuristi, storia) rispetto al sapere teologico. La dimensione interiore e l'esperienza del credente che costituiscono il "sensus Ecclesiae" non figurano come luoghi teologici provocando la disgiunzione tra documenti storici della tradizione e tradizione viva. A tale impostazione si riconducono il dualismo tra teologia positiva e speculativa e la reazione modernista che reclamano la dimensione interiore e storica nella fede e in teologia. Cf., M.-D. CHENU, *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, p. 46-49.

¹⁰² Cf. Claude GEFFRÉ, *Avant-propos*, in AUDINET (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie*, p. 5-8 (qui p. 6).

¹⁰³ cf. Giuseppe ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante. Nota introduttiva*, in Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. IX-XXX (qui p. X-XII).

¹⁰⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai - Etoilles (S. et O.), Le Saulchoir, 1937, p. 57.

¹⁰⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, in Gérard PHILIPS (ed.) et al., *Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans* (Cogitatio fidei, 76), Paris, Cerf, 1974, p. 51-55 (qui p. 53).

La verità evangelica e la conoscenza di fede implicano una dimensione pratica, un 'fare', radicato nell'essere nel mondo della Parola, della Chiesa e del credente. L'ortodossia costituita da dogmi ed enunciati formali non è in grado di esprimere pienamente la vitalità e la ricchezza della fede. Lo sforzo di comprensione del mistero ha nella prassi il proprio tessuto e il terreno nutritivo. « L'orthodoxie ne vaut pas en soit. Le message doit être vécu, porté, pour être compris, pour être "vrai" »¹⁰⁶.

La riflessione teologica diventa discorso critico della fede a partire dalla vita attuale della Chiesa, nel cammino della Tradizione, per trasmettere all'uomo contemporaneo il messaggio di liberazione di Cristo. La prassi ecclesiale contribuisce a dare forma e a far incontrare la riflessione teologica e la vita dell'umanità.

La *praxis* actuelle de l'Église est le lieu – biologiquement fécond – de son intelligence, critique, constructive, contemplative¹⁰⁷.

La théologie dite spéculative est sous-tendue de théologie pastorale. De là vient que la vérité de l'acte chrétien relève non seulement d'une orthodoxie, mais aussi - mot nouveau - d'une orthopraxie qui découle du *sensus fidei* du peuple de Dieu¹⁰⁸.

Da discorso erudito o riservato a pochi esperti, la teologia ritorna a comprendersi come un sapere ecclesiale nel proprio punto di partenza, nel tessuto sociale e umano a cui fa riferimento e nello scopo a cui tende. Già a Le Saulchoir Chenu aveva elencato come luoghi per l'elaborazione della teologia le varie manifestazioni della vita ecclesiale in atto di fronte agli avvenimenti del mondo contemporaneo¹⁰⁹. L'evoluzione della riflessione gli ha permesso non solo di utilizzare il metodo storico, ma di considerare la storia come rivelatrice e luogo della teologia in cui s'incarna la Parola. La storia e ogni pratica umana diventano luogo della teologia sia per determinare la coerenza del discorso teologico che per l'intelligenza del mistero¹¹⁰.

Aujourd'hui voici le déplacement, j'allais dire la revanche : l'histoire est considérée comme un "lieu" de la théologie, bien mieux comme l'exposant de tous les lieux théologiques. L'élaboration de la Parole de

¹⁰⁶ M.-D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, p. 59-60.

¹⁰⁷ M.-D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, p. 62.

¹⁰⁸ Marie -Dominique CHENU, *Post-Scriptum 1985*, in *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, p. 175-176 (qui p. 176).

¹⁰⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 46, 57 e 67-68.

¹¹⁰ Cf. Claude GEFFRÉ, *Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu*, in Joseph DORÉ (ed.) et al., *M.-D. Chenu. Moyen Âge et modernité*, Paris, Cerf, 1997, p. 131-153 (qui p. 145-146).

Dieu ne s'accomplit pas par une raison intemporelle en travail déductif sur un dépôt hors du temps et de l'espace, mais par et dans une intelligence de la Parole de Dieu en acte dans la vie présente de l'Eglise, de sorte que le théologien tient les yeux grands ouverts sur les trames de l'histoire comme autant de "lieux" où sa foi, affrontée aux variétés et à l'évolution de la culture, repère les étapes d'une "économie" (c'est un beau mot grec !), selon laquelle l'investissement de Dieu en humanité incorpore et récapitule, dans la suite des temps et des générations, la suite des cultures, avec toutes leurs sciences humaines, en heureuse expression de son dessein¹¹¹.

Ciò che Chenu precisa negli anni conciliari come *praxis ecclesiale e pastorale* era stato indicato nei testi precedenti con termini e sottolineature diverse. La varietà dei termini utilizzati permette di riconoscere che la comprensione della praxis ecclesiale come luogo proprio della teologia si è precisata e arricchita gradualmente.

Chenu indica con *pastorazione* il metodo della teologia¹¹² e l'azione della Chiesa di fronte ai problemi del mondo, alle speranze e alle angosce dell'uomo¹¹³ e gli aspetti concreti della vita ecclesiale come la testimonianza, la trasmissione e la proclamazione della fede¹¹⁴.

Apostolat designa l'espansione conquistatrice dell'incarnazione e dei sacramenti di Cristo nel passaggio da buona azione priva di forza e da azioni riservate al clero verso l'irraggiamento e il risplendere proprio di ogni cristiano inserito nel mondo¹¹⁵. È l'azione con cui ciascun cristiano è chiamato a portare Cristo nel mondo e ad incarnare la vita divina nei luoghi dell'esistenza per la costruzione di una nuova cristianità¹¹⁶. Piantare Cristo nella condizione umana è l'azione santificatrice in cui avviene l'inserzione della grazia nelle strutture e nella comunità. Essa rende necessaria la conoscenza dei fenomeni per comprenderli e metterli in discussione in prospettiva cristiana¹¹⁷. L'apostolato è animato e regolato dalla fede e ha come oggetto la vita della Chiesa con una propria dottrina e metodologia destinata a un

¹¹¹ Marie-Dominique CHENU, *Introduction*, in AUDINET (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie*, p. 11-13 (qui p. 12-13).

¹¹² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Foi et théologie d'après le père Ambroise Gardeil*, in *RSPT*, 40 (1956), p. 645-651 (qui 651).

¹¹³ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile «pastoral»*, p. 182.

¹¹⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Position théologique de la sociologie religieuse*, in *Paroisse et mission*, 5 (1958), p. 5-9 (qui p. 8-9).

¹¹⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 333-334.

¹¹⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 338-339.

¹¹⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, p. 15-16 e 29.

ambiente specifico o alla massa. Le esperienze di apostolato rappresentano per il teologo un luogo teologico per conoscere il cammino della cristianità¹¹⁸. La sorgente dell'apostolato è la vita interiore in un rapporto di santificazione e non di dualismo tra vita spirituale e opere nella logica dell'incarnazione della Parola e della testimonianza evangelica. L'apostolato si esprime nelle forme specifiche della testimonianza, della presenza silenziosa e dell'impegno missionario che rappresenta per la Chiesa un momento di revisione audace, intellettuale, strutturale e culturale¹¹⁹. È la realtà stessa nella sua evoluzione e nelle nuove problematiche che mette in questione l'apostolato e le sue strutture a servizio della missione di piantare Cristo in ogni condizione umana¹²⁰.

Nell'articolo *Un Concile « pastoral »* Chenu ha specificato il significato del termine *pastorale* in contrapposizione a dottrina. La comprensione di ciò che è pastorale si chiarisce nel dinamismo più ampio dell'evangelizzazione e si distanzia dal significato usuale che lo considera come un dispositivo pratico del ministero locale¹²¹ o come abile applicazione della dottrina immutabile da parte del pastore¹²².

La pastorale è un'arte che comporta delle abilità e degli adattamenti, ma è soprattutto Parola di Dio in atto, principio d'intelligenza della fede¹²³. In riferimento alla riflessione teologica sulla pastorale, Chenu usa le espressioni di teologia pastorale, di sapere teologico e pastorale e di scienza teologica pastorale. Le espressioni non definiscono degli aspetti distinti in modo chiaro; esse vengono utilizzate nel medesimo articolo e sembrano piuttosto portare l'attenzione su aspetti particolari. La teologia pastorale è la riflessione critica sull'azione della Chiesa¹²⁴; non è l'applicazione esatta della teologia speculativa, ma, all'interno della questione epistemologica dell'intera teologia, è il tentativo di mettere in opera la luce della ragione (filosofica, sociologica, storica, pratica)¹²⁵. La teologia pastorale non è

¹¹⁸ Cf. M.-D. CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, p. 350-351.

¹¹⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Apostolat de simple présence et charité politique*, p. 99.

¹²⁰ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La révolution communautaire et l'apostolat*, in *Masses ouvrières*, 2 (1944), p. 22-34 (qui p. 22).

¹²¹ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 183.

¹²² Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 187-188.

¹²³ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 200-201.

¹²⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *«L'âme de tout apostolat»*, in *Masses ouvrières*, (juin 1947), p. 84-87 (qui p. 86).

¹²⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La ville. Notes de sociologie apostolique*, in *Masses ouvrières*, 82 (1953), p. 30-54 (qui p. 33, nota n. 1).

un'esatta applicazione della teologia speculativa¹²⁶. Il sapere teologico e pastorale è lo sforzo di comprensione delle cause e delle leggi dei fenomeni, sulla base dell'approfondimento offerto dalla sociologia e da altre scienze che ne chiarificano gli elementi di fondo.

Queste analisi offrono alla teologia pastorale «une assiette humaine»¹²⁷, da cui il teologo e il pastore non deducono immediatamente le ricette pastorali, ma esse garantiscono la verità e l'efficacia dell'agire pastorale che ne deriva. I problemi legati alle strutture apostoliche vengono affrontati da quella che Chenu indica come scienza teologica pastorale¹²⁸.

L'orizzonte di riferimento rimane l'evangelizzazione, intesa come il realizzarsi dell'incarnazione della Parola nella storia come azione divina a cui contribuisce la vita della Chiesa presente nel tempo. *Pastorale, pastoration, apostolat* indicano più direttamente l'azione ecclesiale personale e comunitaria, per rendere presente e incarnare il messaggio evangelico. La riflessione teologica (teologia pastorale o scienza teologica pastorale) non si limita a considerare il solo ambito ecclesiale. Essa pone in questione l'agire e le strutture dell'attività pastorale, a partire dagli approfondimenti offerti dalle diverse discipline riletti alla luce del Vangelo e del cammino della tradizione viva della Chiesa nella storia.

2.2. LA CHIESA NEL MONDO: PRESENTE NELLA REALTÀ E NELLA STORIA

La Parola di Dio si rivela ed entra in comunione con gli uomini nel dinamismo della storia concreta. Il coinvolgimento personale di Dio nella storia si realizza nell'incorporazione del credente nell'economia salvifica che va dall'incarnazione alla parusia comprendendo tutta la realtà e lo sviluppo del mondo. A partire da questa consapevolezza, l'attenzione alla prassi, per una Chiesa che partecipa dell'economia salvifica nel dinamismo della storia rivelante, non si limita alla sola pastorale ecclesiale. La riflessione teologica e la vita cristiana vengono continuamente messe in questione e interpellate dalle contingenze storiche dell'attualità, dallo sviluppo delle civiltà e della società.

¹²⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 187-188.

¹²⁷ Cf. M.-D. CHENU, *La ville*, p. 31.

¹²⁸ Cf. M.-D. CHENU, *La ville*, p. 44.

L'essere nel mondo per la Chiesa è all'origine del doppio movimento vitale in un medesimo dinamismo. Se da un lato la Chiesa è chiamata al ritorno al Vangelo, per rispecchiarsi nella Parola che s'incarna, dall'altro è nel rinnovato rapporto con l'uomo contemporaneo che essa porta a compimento la propria missione. Il risveglio evangelico avviene nel corso della storia e contribuisce alla sua evoluzione.

La Chiesa è per la sua identità profonda nel mondo, « *en état de mission* »¹²⁹, in ascolto e a servizio dell'incarnazione continua della Parola di Dio. L'espressione stessa è stata proposta da Chenu nella sessione annuale del 1947 dei preti della Mission de France a Lisieux. Con l'intuizione dirompente di Godin, nel testo *France, pays de mission?*, il termine missione viene utilizzato non esclusivamente per indicare le terre non ancora evangelizzate, ma le situazioni pagane all'interno della cristianità.

En 1947, les intuitions premières avaient besoin de dépasser le saisissement des toutes fraîches découvertes et des expériences encore frustes ; la session annuelle devait mener cette réflexion, à la fois pastorale et doctrinale. C'est en cette atmosphère, qu'on ose appeler "charismatique", que, dans une communion où les lucidités personnelles sont décuplées, j'ai proposé de situer et de définir les problèmes apostoliques évoqués, dans "une Église en état de mission"¹³⁰.

Chenu approfondisce teologicamente il cambio dell'obiettivo e della comprensione dell'azione missionaria della Chiesa che ha come punto di partenza le esperienze e i valori naturali di un mondo a lei estraneo e nel quale vuole piantarsi.

Le Père Chenu en fait la théorie au cours de la session annuelle de la Mission de France en 1947 : au nom de la théologie de l'Incarnation rédemptrice, l'Église doit s'engager dans la communauté des hommes en y infusant d'abord la vie théologique, qui fera régner plus de justice et préparera ainsi les hommes à s'ouvrir au mystère sacramental¹³¹.

Da settore circoscritto, la missionarietà si afferma come parte integrante e determinante della vita ecclesiale, come la sua verità costitutiva: la Chiesa che si pianta nelle comunità e nelle situazioni non cristiane presenti anche all'interno della stessa cristianità. L'attività missionaria si declina nell'annuncio ai

¹²⁹ Cf. M.-D. CHENU, *L'Église en état de mission*, p. 427.

¹³⁰ M.-D. CHENU, *L'Église en état de mission*, p. 429.

¹³¹ Maurice VIDAL, *Initiatives ecclésiales du cardinal Suhard*, in Pierre COLIN (ed.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989* (Bibliothèque Beauchesne. Religion-Société-Politique, 17), Paris, Beauchesne, 1989, p. 225-237 (qui p. 232).

pagani, nel dialogo tra Dio e gli uomini attraverso l'azione degli annunciatori, nell'incontro del Vangelo con i valori, nella comunione con le diverse comunità umane e nella presenza nelle situazioni di frontiera dove s'incontrano Chiesa e mondo¹³². La presenza della Chiesa nel mondo non ha per obiettivo la costruzione di una nuova cristianità in sostituzione di quella costantiniana, ma di contribuire all'azione creatrice a cui l'uomo è chiamato.

Precisando l'espressione "*consecratio mundi*", Chenu indica nella santificazione l'obiettivo missionario che anima l'atteggiamento pastorale nel rapporto con la realtà profana. Il mondo partecipa alla vita divina nell'autonomia della propria natura in cui già agisce la grazia di Cristo. La realtà umana mantiene la finalità, l'esistenza e la consistenza che le sono proprie in vista dell'incorporazione a Cristo. La Chiesa, per poter testimoniare la Parola nel mondo contemporaneo, nuova terra di missione, è presente e attenta ai problemi dell'uomo per seminare il lievito evangelico nelle strutture umane. Nella cattolicità dello spazio e del tempo la Chiesa incontra l'uomo perché possa trovare in lei accoglienza per la salvezza personale e per realizzare la santificazione del mondo¹³³. La comprensione della realtà e dei fenomeni non è opzione facoltativa, di opportunità spirituale o missionaria, ma è una necessità per la fede alla luce dell'incarnazione continua della Parola.

L'esigenza e i caratteri del nuovo rapporto tra Chiesa e mondo non sono emersi esclusivamente dalla riflessione teorica sull'economia cristiana della salvezza, ma dall'esperienza e dagli ambiti dell'impegno pastorale di Chenu.

Le riflessioni sul lavoro, sulla civilizzazione, sullo sviluppo economico e sulla socializzazione ne rappresentano le situazioni concrete. Nel dialogo con le scienze la teologia ha individuato come primo partner la sociologia religiosa. Mentre in passato il dialogo si era instaurato con le scienze naturali e psicologiche, nel corso del XX secolo i fenomeni sociali, economici e civili rendono urgente il confronto con le scienze sociologiche per un'adeguata comprensione dei cambiamenti.

La sociologia religiosa, indicata anche come apostolica¹³⁴, entra a pieno titolo nell'elaborazione teologica e nella metodologia

¹³² Cf. M.-D. CHENU, *L'Église en état de mission*, p. 429.

¹³³ Cf. M.-D. CHENU, *Vers une théologie de la technique*, p. 165.

¹³⁴ M.-D. CHENU, *La ville*, p. 30.

delle diverse discipline teologiche che prendono le mosse dalla considerazione delle esperienze pratiche. Il sociologo studia i fenomeni religiosi come fatti sociali e analizza le congiunture degli eventi, offrendo alla scienza teologica sia i risultati delle proprie osservazioni che le risorse metodologiche impiegate nella riflessione¹³⁵.

Lo studio dei comportamenti, delle implicazioni personali e collettive contribuisce all'intelligibilità della fede¹³⁶. Il rapporto corretto tra sociologia e teologia si costruisce nel rispetto dell'irriducibilità dei fenomeni religiosi e della trascendenza della fede attraverso il dialogo onesto fondato sull'autonomia metodologica delle discipline secondo i loro oggetti formali.

Il est nécessaire, pour la vérité de cet admirable *intellectus fidei* comme pour l'honnêteté du dialogue avec le sociologue, que les éléments rationnels, psychologiques, sociologiques, philosophiques, auxquels recourt le théologien, gardent, sous cet emploi, leur densité propre et leur autonomie méthodologique. Que serait une théologie qui, recourant à des raisons philosophiques, trahirait d'avance ces contenus rationnels, y compris leurs vocabulaires et leurs catégories, sous prétexte de les mieux accorder à sa foi ?¹³⁷.

L'approfondimento della vita sociale offre alla teologia e alla teologia pastorale l'analisi dell'assenso di fede e delle leggi umane che regolano i suoi enunciati e la loro accoglienza¹³⁸.

Que si, dans le progrès des disciplines de l'esprit, comme il s'en produit déjà dans l'histoire de la civilisation, nous dégagions expressément et systématiquement l'observation de ces lois et de ces comportements collectifs, le théologien, et pas seulement le praticien pastoral, accueillera comme une admirable ressource, à l'intérieur de son *intellectus fidei*, cette nouvelle "science", tant pour analyser le mécanisme de la foi, que pour déterminer les lois humaines de ses énoncés, dans les groupes comme dans les individus¹³⁹.

La sociologia religiosa non fornisce soluzioni empiriche da tradurre immediatamente nell'azione ecclesiale, ma presenta gli elementi essenziali e nuovi dell'esercizio della vita cristiana¹⁴⁰.

¹³⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Tradition et sociologie de la foi*, in Johannes BETZ e Henrich FRIES (ed.), *Église et tradition*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1963, p. 225-232 (qui p. 225). L'articolo riprende e amplia il testo del 1958, cf. Cf. Marie-Dominique CHENU, *Sociologie de la Connaissance et théologie de la foi*, in *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, 25 (1958), p. 71-77.

¹³⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Position théologique de la sociologie religieuse*, p. 8.

¹³⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Sociologie de la Connaissance et théologie de la foi*, p. 75.

¹³⁸ Cf. M.-D. CHENU, *Sociologie de la Connaissance et théologie de la foi*, p. 72.

¹³⁹ M.-D. CHENU, *Sociologie de la Connaissance et théologie de la foi*, p. 77.

¹⁴⁰ Cf. M.-D. CHENU, *La ville*, p. 45.

Chenu specifica l'autonomia della sociologia religiosa in vista della comprensione delle cause collettive dei comportamenti: non è scienza ausiliaria o semplice strumento di perfezionamento dell'osservazione dell'attività pastorale. L'indagine sociologica si radica sulla natura comunitaria della fede e giustifica il proprio apporto alla teologia.

C'est la nature même de la foi qui requiert la considération scientifique de cette dimension sociale du croyant. La sociologie religieuse, constituée certes en discipline théorique et pratique au plan pastoral, doit émaner de principes radicalement établis dans l'analyse théologique de la vertu théologique de la foi. Autrement dit, nous ne nous livrerons pas à cette étude sociologique comme à une enquête requise par une conjoncture urgente mais en somme extérieure et "auxiliaire"; nous y verrons la mise en œuvre, dans cette conjoncture, de la loi interne et structurale de la foi, dans ses énoncés, dans sa transmission, dans son institution ecclésiale¹⁴¹.

La teologia pastorale in modo particolare riceve dall'analisi sociologica la base scientifica, indicata da Chenu come il terreno o il piatto umano che le garantisce la verità e l'efficacia¹⁴². Con l'analisi dei fenomeni la scienza teologica pastorale riconosce e mette in questione le strutture consolidate dell'apostolato per ricreare le condizioni favorevoli all'accesso e all'esperienza di fede. Nell'accoglienza delle analisi e dei risultati dell'indagine sociologica, la riflessione e l'azione pastorale devono garantire la trascendenza della fede e le precauzioni necessarie per mettere in evidenza la prospettiva evangelica specifica nella quale si rivolgono alla realtà.

C'est à l'analyse de ce phénomène et de ses conséquences que le pasteur s'attachera passionnément pour atteindre les ressorts terrestres de ces communautés, leurs misères comme leurs grandeurs, leurs ressemblances comme leurs différences¹⁴³.

Dall'interesse iniziale di Chenu ai fenomeni della civilizzazione e della socializzazione si è sviluppata l'esigenza di una ricerca interdisciplinare in teologia. L'apporto delle diverse discipline s'inscrive nella trama della teologia sia nella considerazione del soggetto uditore della Parola che del suo oggetto¹⁴⁴. Il credente prende coscienza, elabora e vive la fede

¹⁴¹ M.-D. CHENU, *Position théologique de la sociologie religieuse*, p. 6.

¹⁴² Cf. M.-D. CHENU, *La ville*, p. 30-31.

¹⁴³ M.-D. CHENU, *La ville*, p. 51.

¹⁴⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Théologie et recherche interdisciplinaire*, in François HOUTART (ed.), *Recherche interdisciplinaire et théologie* (Cogitatio fidei, 54), Paris, Cerf, 1970, p. 65-76 (qui p. 76).

attraverso i diversi saperi che permettono alla teologia di distinguere il nucleo immutabile dai rivestimenti occasionali assunti in riferimento alla contingenza. La fede per la sua natura comunitaria allarga l'interesse dalla dimensione individuale e psicologica al carattere collettivo dell'uomo. L'impegno della ragione nell'elaborazione dell'intelligenza della fede in un sapere organizzato richiede l'intervento attivo e responsabile delle discipline umane che entrano a servizio della teologia non in modo meramente strumentale, ma in un costante adattamento per contribuire alla maturazione della fede e della riflessione del teologo¹⁴⁵.

Gli avvenimenti della storia e le analisi offerte dalle discipline umane non costituiscono l'oggetto della rivelazione, ma illuminano i luoghi in cui s'incarna la Parola di Dio nell'oggi. La comprensione dell'incarnazione della Parola non richiede una deduzione teologica, ma la capacità di scrutare, discernere e interpretare i linguaggi del tempo attuale (GS, 44). Solo in questo modo i fenomeni possono diventare segni dei tempi.

Durante e subito dopo il Concilio Chenu s'impegna per chiarire e per dare consistenza teologica alla categoria dei segni dei tempi. L'espressione utilizzata da Giovanni XXIII nell'*Humanis salutis*¹⁴⁶ per l'indizione del Vaticano II e nella *Pacem in Terris*¹⁴⁷, da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam*¹⁴⁸ e dal Concilio in *Gaudiun et spes* (GS, 4) è stata motivo di incomprensioni e di strumentalizzazioni.

Questa categoria teologica diventa essenziale per la comprensione e per la realizzazione del nuovo rapporto tra la Chiesa e il mondo, richiamando e ridefinendo la relazione tra natura e grazia. Il segno nel suo valore storico ha e mantiene la propria consistenza immediata a cui aggiunge l'allusione ad un senso ulteriore. Gli eventi possono essere considerati segni nel momento in cui indicano una presa di coscienza collettiva di una realtà che supera i fenomeni stessi. La storia mantiene pienamente

¹⁴⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Théologie et recherche interdisciplinaire*, p. 71.

¹⁴⁶ Cf. GIOVANNI XXIII, *Humanae salutis*. Indizione del Concilio ecumenico Vaticano II. 25 dicembre 1961, in *EnchVat*, 1/*1-21 (qui n. *4).

¹⁴⁷ Cf. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*. 11 aprile 1963, in *EnchVat*, 2/1-60. L'espressione non risulta nel testo latino, ma nelle traduzioni ufficiali nelle differenti lingue. Cf. Rino FISICHELLA, *Les signes des temps*, in René LATOURELLE e Rino FISICHELLA (ed.), *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 1251-1258 (qui p. 1251-1252).

¹⁴⁸ Cf. PAOLO VI, *Ecclesiam suam*. 6 agosto 1964, in *EnchVat*, 2/163-210 (qui n. 184, § 52).

la propria consistenza e la propria autonomia mentre rivela la coerenza che intercorre tra il Vangelo e la speranza umana.

Le sens historique est immanent à l'événement, sous peine de rendre insignifiante l'histoire. [...] Le temps n'est pas seulement le conditionnement extérieur et contingent de l'événement significatif; il est le lieu concret d'émergence d'une prise de conscience qui décide de l'efficace signification. [...] Prise de conscience: c'est ce par quoi le fait devient signe. Acte psychologique qui ne procède pas d'une déduction menée à partir d'une théorie, d'une doctrine préalable, mais qui émane d'une perception provoqué par un engagement dans une *praxis*¹⁴⁹.

Le realtà terrestri qualificate come segni dei tempi sono punti d'incontro con il Vangelo e sviluppano nell'uomo la disponibilità ad accogliere la vita divina. « L'homme est, au sens le plus fort du mot, "sujet" de la grâce, *capax Dei*, non seulement dans sa nature radicale, mais dans sa nature développée, non seulement dans sa personne, mais dans sa sociabilité »¹⁵⁰.

In quanto segni, che « devono essere sperimentati, toccati concretamente, provati nella loro emergenza concreta »¹⁵¹, essi diventano esperienza della presenza di Dio nella storia che crea e ricrea continuamente il mondo. A quest'opera creatrice si associa la Chiesa in ogni tempo.

I valori umani compresi in profondità e purificati dalle loro ambiguità non costituiscono il contenuto della rivelazione divina, ma come *pierres d'attente* esprimono l'azione della grazia e la disponibilità personale e collettiva ad accogliere l'annuncio della Parola di Dio. Le realtà e i valori umani non condizionano e non realizzano automaticamente il Regno, ma il riconoscerli come segni dei tempi garantisce la trascendenza della rivelazione¹⁵².

In più occasioni Chenu indica la solidarietà umana, l'aspirazione alla pace e lo sviluppo dei popoli come *pierres d'attente* della fraternità, della speranza e del compimento

¹⁴⁹ Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, in Yves CONGAR e Michel PEUCHMAURD (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes »: tome II commentaires* (Unam sanctam, 65 b), Paris, Cerf, 1967, 205-225 (qui. 211).

¹⁵⁰ Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, in *DO-C*, 187 (1965), p. 1-8 (qui p. 6); lo stesso testo è stato pubblicato nei mesi successivi cf. Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, in *NRTh*, 87 (1965), p. 29-39. Le citazioni che seguono si riferiscono alla prima pubblicazione del testo in *DO-C*.

¹⁵¹ M.-D. CHENU, *La Chiesa nella storia, fondamento e norma dell'interpretazione del concilio*, p. 6.

¹⁵² M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, p. 7.

dell'umanità annunciate dalla Buona Notizia del Vangelo: segni dei tempi nel mondo contemporaneo¹⁵³.

Di fronte ai rischi di considerare i segni dei tempi solo nel loro valore fenomenologico o come azione diretta di Dio nella storia, Chenu sostiene e difende la loro comprensione all'interno dell'economia della salvezza e della teologia della storia in cui mantengono il loro valore oggettivo. Essi esprimono sia l'auto-comprensione storico-esistenziale dell'uomo, sia l'azione di Dio che realizza nel tempo e nello spazio la storia della salvezza¹⁵⁴.

La prise en considération et en discernement des "signes des temps" fait partie de l'intelligence de la foi qui saisit le mystère dans sa réalisation et sa réalité historique, passé, présent, futur sans préjudice, bien sûr, d'une intelligence "spéculative", dans un "savoir" théologique. Il s'agit d'une théologie "concrète et historique"¹⁵⁵.

Per riconoscere i segni dei tempi Chenu ritiene necessario svolgere un'operazione d'inventario degli elementi che la tecnica e lo sviluppo dell'umanità offrono alla costruzione del mondo, evitando sia l'astrazione degli avvenimenti dalla realtà contingente sia la spiritualizzazione, aggiungendo dall'esterno un significato religioso. Chenu classifica i segni dei tempi secondo l'economia della creazione, come compimento dell'azione continua di Dio, o secondo l'economia dell'incarnazione con cui la società moderna si rende disponibile al Vangelo per una nuova dimensione umana fondata sull'amore fraterno¹⁵⁶.

La comprensione dei segni dei tempi è il mezzo specifico per realizzare l'aggiornamento della Chiesa, con un'osservazione realista attraverso l'analisi sociologica e con il discernimento evangelico per stabilire il rapporto corretto tra la Chiesa e il mondo¹⁵⁷. Il discernimento è un'azione evangelica che coinvolge a titolo diverso ciascun credente, la comunità e la riflessione teologica, per individuare nella storia gli inviti al ritorno al Vangelo e all'accoglienza della grazia. Quest'impegno universale e quotidiano del Popolo di Dio (GS, 44) permette di riconoscere

¹⁵³ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Post-scriptum*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, p. 675-679 (qui p. 678); cf. M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, p. 4-5; M.-D. CHENU, *Le message du Concile au monde*, p. 14.

¹⁵⁴ Cf. M.-D. CHENU, *Une Constitution pastorale de l'Église*, p. 4.

¹⁵⁵ M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, p. 213.

¹⁵⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, p. 8.

¹⁵⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Teologie e movimento della storia nell'insegnamento della « Pacem in terris »*, p. 40.

l'atto rivelativo e liberatore di Dio nella storia degli uomini¹⁵⁸. Il teologo, che vive la vocazione e l'impegno nella comunità di indicare l'incarnazione della Parola nella realtà attuale, ha un carisma profetico per leggere evangelicamente il realismo della storia. È la Chiesa come popolo di Dio che ascolta, discerne, interpreta i segni dei tempi¹⁵⁹.

Il discernimento dei segni dei tempi si fonda sull'accoglienza dell'autonomia della realtà nell'economia cristiana. La trascendenza della Parola e della vita divina che si esprimono nell'attesa e nella disponibilità evangelica vengono garantite dal riconoscimento del corretto rapporto tra natura e grazia.

Puisse le chrétien, puissent les chrétiens en Église, percevoir, avec intelligence, avec émotion, sous le choc de "l'événement" dans sa nouveauté surgissante, les "signes" du temps de Dieu, inscrits dans les réalités profanes. Ils auront alors la surprise – heureuse surprise, s'ils sont assurés dans leur foi – de se trouver en dialogue avec le monde, un monde qui est parvenu, dans la connaissance de ses lois, à l'autonomie de sa conscience et de sa gestion. Ils auront alors la surprise – joyeuse surprise, s'ils sont animés par l'amour fraternel – de reconnaître la grâce en travail dans les non-chrétiens. Car l'actualité de l'Évangile passe par les questions des hommes¹⁶⁰.

Con il Vaticano II la categoria dei segni dei tempi è centrale per l'aggiornamento pastorale della Chiesa e per il rinnovamento teologico con l'accoglienza di nuovi luoghi della teologia¹⁶¹.

L'expression "signes des temps" [...] prend sens et portée non seulement par les contextes littéraires de la rédaction conciliaire, mais dans le tissu même de la doctrine – et de la méthode –, là où précisément l'Église est définie dans sa relation consubstantielle avec le monde et avec l'histoire. Elle est en vérité une catégorie "constitutionnelle"; et, dans cette Constitution, elle décide les lois et les conditions de l'évangélisation, dès lors que le chrétien se sent engagé dans les "événements", affronté qu'il est aux requêtes, aux espérances, aux angoisses des hommes, ses frères, croyants ou non-croyants¹⁶².

Nella riflessione post-conciliare Chenu riconosce la necessità di individuare dei criteri di discernimento, per evitare una lettura soggettiva dei segni dei tempi. Il fascino di una teologia concreta e storica, priva di un'adeguata comprensione dei nodi teologici,

¹⁵⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *I segni dei tempi. Post-scriptum*, in *La Chiesa nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 1965, p. 33-39 (qui p. 35).

¹⁵⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, p. 223-224.

¹⁶⁰ M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, p. 8.

¹⁶¹ Cf. M.-D. CHENU, *Théologie et recherche interdisciplinaire*, p. 76.

¹⁶² M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, p. 224.

rischia di attribuire all'azione della grazia il frutto della libertà e del limite umano¹⁶³.

Certes, il y faudra des règles de discernement, contre une intolérable subjectivité : la communauté des croyants n'aura cohérence et continuité que par la régulation des divers organes, formes graduées d'un "magistère" ; mais la théologie tire sa lumière d'elle-même, dans la foi en acte d'intelligence, et non du pouvoir de l'institution¹⁶⁴.

L'equilibrio e il rapporto che intercorrono tra i criteri dell'autonomia della teologia e della funzione regolatrice del Magistero, non sono precisati in modo chiaro e risolutivo.

Altre critiche vengono mosse alla considerazione dei segni dei tempi sia per l'ottimismo che essi esprimono verso la storia e verso il mondo, sia per l'esigenza di integrare nel paradigma dell'incarnazione il riferimento cristologico per non sminuire il valore alla singolarità di Cristo¹⁶⁵.

Definito come storico del Medioevo e teologo dei segni dei tempi, Chenu sviluppa nel suo pensiero una teologia dell'incarnazione in cui confluiscono diversi apporti della riflessione, della prassi ecclesiale e della vita del mondo. Il rinnovamento metodologico e l'individuazione di luoghi per una nuova intelligenza della teologia, i segni dei tempi e la dimensione storica della Chiesa convergono e si esprimono nel metodo induttivo di cui Chenu ha posto le basi e che ha sostenuto al Concilio. « À l'encontre de Vatican I, embouti dans un déisme autoritaire et intemporel, Vatican II intègre expressément le monde et son histoire dans la construction du Royaume »¹⁶⁶.

La costituzione pastorale del Vaticano II, a cui Chenu ha contribuito, rappresenta un riferimento irrinunciabile per l'assunzione del metodo induttivo nella riflessione e nell'agire della Chiesa. Una teologia atemporale, disincarnata e barocca, contro cui fin dalla prima ora Chenu ha cercato di prendere le

¹⁶³ Cf. Antonino FRANCO, *I segni dei tempi nella riflessione teologica di M.-D. Chenu*, in *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), p. 119-125 (qui p. 122).

¹⁶⁴ Marie-Dominique CHENU, *La théologie en procès*, in Jean BEAUFRET (ed.) et al., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Volume publié à l'occasion du cinquantième de l'École des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri Van Camp*, 2 t. (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 5), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 691-696 (qui p. 694-695).

¹⁶⁵ Cf. A. FRANCO, *I segni dei tempi nella riflessione teologica di M.-D. Chenu*, p. 123 ; cf. C. GEFFRÉ, *Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu*, p. 146-151.

¹⁶⁶ M.-D. CHENU, *Post-Scriptum 1985*, in *Une école de théologie: le Saulchoir*, p.176.

distanze, lascia spazio all'intelligenza della Parola di Dio nel mondo contemporaneo.

Per la prima volta un documento conciliare si apre con una nota esplicativa sulla corretta interpretazione del proprio carattere pastorale e dottrinale. Mai un testo ufficiale si era aperto con un'analisi sociologica per rintracciare la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo per poi indicare i tratti dell'antropologia cristiana. In modo chiaro e innovativo il Concilio, nella prospettiva cristologica che lo anima, afferma il valore dell'attività umana (GS, 34), l'autonomia delle realtà terrene (GS, 36) e il movimento reciproco di dare e ricevere tra la Chiesa e il mondo contemporaneo assunto come principio dell'evangelizzazione (GS, 44)¹⁶⁷.

Nello sviluppo della proposta di Chenu si può evidenziare come l'intera riflessione teologica si caratterizzi e si comprenda come azione ermeneutica della Parola, della Tradizione e della storia. La prassi e la riflessione critica illuminata dal Vangelo, contemplativa e creativa, partecipano e contribuiscono al compito ermeneutico dell'intera teologia per rispondere alle esigenze dell'incarnazione continua della Parola nella storia.

Claude Geffré definisce la riflessione di Chenu come una teologia dell'incarnazione che nella comprensione del valore della storia e della prassi contribuisce al carattere ermeneutico dell'intelligenza della fede. A partire del Vaticano II la teologia vive « un passage de l'«âge dogmatique» à l'«âge herméneutique» »¹⁶⁸. Chenu vi ha contribuito recuperando la dimensione storica della Parola per l'elaborazione teologica e per l'aggiornamento della Chiesa.

Lorsque j'entrai dans la course, comme historien des doctrines chrétiennes, j'appliquai, en bon professionnel de mon métier, la méthode historique à l'analyse critique des contextes littéraires et culturels des énoncés dogmatiques et des élaborations théologiques, y compris celle de saint Thomas d'Aquin. Mais, très tôt, je dépassai ce stade où l'histoire restait encore extrinsèque, et je reconnus que l'historicité est une dimension interne de la Parole de Dieu, dans l'événement concret de la révélation accomplie en Jésus-Christ. [...] Histoire : passé, présent, futur. Voici récupérés toutes les dimensions de la Parole de Dieu. La

¹⁶⁷ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in Guilherme BARAUNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale « Gaudium et spes »*, Firenze, Vallecchi, 1966, p. 331-350; cf. M.-D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, p. 51-55.

¹⁶⁸ C. GEFFRÉ, *Avant-propos*, in J. AUDINET (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie*, p. 6.

plus notable peut-être, la plus grosse de problèmes, est la présence : Dieu parle aujourd'hui. C'est le problème herméneutique, centre névralgique des opérations en cours¹⁶⁹.

Il cambiamento progressivo nella considerazione della prassi nel pensiero teologico e nell'esperienza ecclesiale è annotata dallo stesso Chenu.

L'Eglise dans le monde: cette loi constitutionnelle prend consistance et intelligibilité dans la complaisance intrépide et lucide avec laquelle les chrétiens conscients mesurent et réalisent leur "présence" au monde, tant dans les grands ensembles apostoliques que dans les dites communautés de base. Je confesse avoir trouvé dans ces engagements non seulement des ressources de ferveur, mais des intelligences théologiques et théologiques du mystère de l'Incarnation¹⁷⁰.

In modo confidenziale, ormai nell'ultima stagione dell'esistenza, il teologo domenicano indica la priorità e i passi del suo procedere teologico.

Osservo oggi nel mio spirito una notevole evoluzione. Certo non rifiuto la scientificità della teologia; ma situo questa proprietà e questo valore come un fenomeno secondo (non secondario); il primo atto teologico è l'intelligenza della Parola di Dio in atto nella fede vissuta del popolo di Dio. Da qui il ruolo primario della *praxis* (nel senso primo della parola); e dunque della teologia "pastorale", che è tutt'altra cosa di una casistica dell'azione evangelica¹⁷¹.

¹⁶⁹ Marie-Dominique CHENU, *Préface*, in Claude GEFFRÉ (ed.), *Un nouvel âge de la théologie* (Cogitatio fidei, 68), Paris, Cerf, 1972, p. 7-10 (qui p. 8-9).

¹⁷⁰ M.-D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, p. 58.

¹⁷¹ Marie-Dominique CHENU, *Lettera del 6 febbraio 1984*, in A. Franco (ed.), *Marie-Dominique Chenu*, p. 80.

CAPITOLO VI

L'ANNUNCIO DELLA PAROLA E LA PRAXIS: UN PERCORSO ATTRAVERSO I TESTI DI CHENU

La presentazione della vita, del pensiero e dei contributi di Chenu al metodo teologico e alla riflessione della teologia pratica ci ha permesso di assumere familiarità con i testi e con il suo approccio alle questioni e alla realtà. Questo sesto capitolo rappresenta un passo ulteriore d'approfondimento, che vuole dare voce a due questioni della vita ecclesiale. In un primo momento si raccoglieranno dagli scritti del teologo domenicano i riferimenti all'annuncio della Parola sui temi dell'evangelizzazione, della catechesi, dell'identità del credente e della fede adulta. Nel paragrafo successivo verranno esplicitate dai testi delle indicazioni per la teologia e per la vita ecclesiale sulla prassi.

1. L'EVANGELIZZAZIONE, LA CATECHESI, IL CRISTIANO E LA FEDE ADULTA

Chenu non si è interessato direttamente all'annuncio e alla catechesi. Pur non essendo stato tematizzato in modo specifico, l'annuncio del Vangelo è una delle istanze fondamentali e un motivo di fondo per l'intero sviluppo della sua riflessione. Come già sottolineato per la teologia pratica, l'apporto di Chenu coinvolge il rinnovamento dell'intera riflessione teologica e non solo di alcuni aspetti particolari. La centralità dell'annuncio coinvolge l'evangelizzazione e la catechesi nell'intelligenza della fede a servizio dell'incarnazione continua della Parola. L'evangelizzazione, la catechesi, il cristiano e la fede adulta rappresentano le sfide per l'incarnazione della Parola e per l'azione della Chiesa che si comprende come missionaria nel mondo contemporaneo.

Non si vuole offrire un inventario esaustivo né desumere definizioni o dedurre delle indicazioni vincolanti per la riflessione attuale, visto il modificarsi del contesto e dell'utilizzo della terminologia specifica. Più semplicemente si vuole evidenziare come i temi dell'annuncio della Parola e della maturazione della vita cristiana fossero presenti nel pensiero e nell'azione di Chenu. L'intento è di dare voce ai testi con un percorso cronologico, che

permetterà di collocare i diversi riferimenti all'interno dell'evoluzione complessiva del pensiero e della metodologia teologica dell'autore, già presentata nelle sue linee principali. L'impressione complessiva che se ne potrà ricavare sarà quella di un percorso verso un progressivo chiarimento piuttosto che di un quadro preciso e già dettagliato dall'inizio.

1.1. L'EVANGELIZZAZIONE

L'evangelizzazione è l'impegno costitutivo della Chiesa, l'azione di piantarsi, di incarnare la Parola, di comunicare la fede, è l'identità ecclesiale fondamentale espressa nella terminologia della missionarietà. Nel termine missione che Chenu considera più attuale, innovativo e dirompente per l'epoca, vengono declinati i caratteri dell'evangelizzazione¹.

I cambiamenti della condizione umana, personale e collettiva rilevati dalle analisi della realtà fanno emergere le nuove esigenze, le risorse disponibili e le resistenze che si presentano alla sfida dell'annuncio del Vangelo².

Il primo atto dell'evangelizzazione è il dono della Parola di Dio perché gli uomini la possano accogliere nella situazione in cui si trovano. La travagliata vicenda dei preti operai, che ha coinvolto anche Chenu come loro teologo e sostenitore, gli ha permesso di evidenziare come l'annuncio sia il compito sacerdotale, prima della catechesi e della sacramentalizzazione. La priorità dell'annuncio è ridimensionata o quasi assopita nelle situazioni di cristianità di una Chiesa organizzata e preoccupata soprattutto dell'istruzione, della formazione morale e dell'amministrazione dei sacramenti. L'annuncio del Vangelo si presenta come lo « choc d'un "kérygme" »³. L'impatto kerygmatico provocato dall'annuncio del Vangelo si esprime in tutta la sua forza di fronte ai nuovi mondi umani che all'epoca di Chenu erano rappresentati

¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Déchristianisation ou non-christianisation?*, in *Signes du temps*, 18, 1 (1960), p. 3-5 (qui p. 4).

² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Économie de circulation et évangélisation*, in *ParMiss*, 16 (1962), p. 33-39 (qui p. 37).

³ Marie-Dominique CHENU, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in *Viel*, 25, 2 (février 1954), p. 175-181 (qui p. 176-177). Chenu si esprime nei termini di uno *choc* per descrivere come il messaggio si esprima nella testimonianza prima che in un'istruzione, cf. Marie-Dominique CHENU, *Théologie du travail*, in Marie-Dominique CHENU, André DE BOVIS e Henri RONDET (ed.), *L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (B.I.C.E. Études et documents), Paris, Fleurus, 1959, p. 11-47 (qui p. 11).

dalla realtà operaia lontana dalla situazione di cristianità francese e europea.

La verità dell'evangelizzazione si fonda sulla capacità umana e cristiana di riconoscere la disponibilità e l'apertura del mondo all'annuncio di Cristo. Ogni tentativo d'imposizione del cristianesimo, di restaurazione di un regime di cristianità, di semplice espansione o di adattamento marginale non corrisponde allo spirito dell'evangelizzazione.

Al Vaticano II l'evangelizzazione è la questione centrale che anima gli interessi e gli interventi dei vescovi nella ricerca del dialogo con il mondo in cambiamento per annunciare la Parola⁴. L'aggiornamento della Chiesa è in vista dell'evangelizzazione dell'umanità, del ritorno a specchiarsi nel Vangelo e a riprendere forma per l'annuncio nella realtà contemporanea⁵. L'evangelizzazione è il nodo capace di mobilitare tutte le dimensioni della teologia, pastorale e dottrina, e della fede intesa come testimonianza e dialogo prima che spiegazione, istruzione e discussione⁶. In modo particolare Chenu esplicita come mantenere il dualismo tra la dottrina e la pastorale costituisca un pericolo per la rivelazione che chiede di inventare un linguaggio nuovo per dare attualità alla Parola che s'incarna.

Une fois de plus, nous constatons le caractère artificiel de la disjonction entre pastoral et doctrinal. La "doctrine", ici encore, désamorce l'évangélisation, si elle est conçue comme une série de principes abstraits, dont nous aurions à déduire des applications morales.⁷

Une conception théorique et spéculative de la vérité atrophie, même si elle n'implique aucune erreur, la vérité de la foi. Dévitalisation qui n'est pas seulement l'effet d'une insuffisante ferveur chez le praticien, mais la conséquence d'une méthode, celle que Mgr De Smedt dénommait de la "vérité claire". La connaissance de foi n'est pas l'adhésion à un énoncé abstrait qu'on animerait ensuite par une ferveur dite spirituelle ; elle est elle-même, substantiellement, une connaissance de communion à la Parole de Dieu⁸.

L'invenzione per Chenu non è un semplice esercizio di adattamento, ma è il compito della teologia di ritornare alle proprie sorgenti per esprimere la Parola.

⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Un Concile « pastoral »*, in *ParMiss*, 21 (1963), p. 182-202 (qui p. 184-185).

⁵ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 199-200.

⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 189-190.

⁷ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 195.

⁸ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 197.

Tra la vita ecclesiale e la responsabilità dell'evangelizzazione s'instaura un rapporto sempre più stretto e fecondo. Con il concilio Vaticano II si afferma la consapevolezza di come sia l'evangelizzazione a mobilitare la Chiesa all'aggiornamento e alla riscoperta della propria identità pastorale. L'annuncio e l'incarnazione della Parola diventano la sorgente, l'obiettivo della vita ecclesiale e indicano le nuove sfide della Chiesa nel tempo e nella storia.

1.2. LA CATECHESI

Chenu tratta di catechesi in modo esplicito come punto di partenza per un'ampia riflessione sulla teologia del lavoro. Essa è definita come l'insegnamento della Parola di Dio che richiede una revisione critica nel ritorno alle fonti come indicato dal rinnovamento biblico, liturgico e missionario, in cui lo choc kérigmatico ha il carattere della testimonianza prima che dell'istruzione. Il rinnovamento della catechesi non è un aspetto marginale, ma come lo definisce Chenu « ce n'est rien moins qu'une pleine théologie de la foi – de la foi en acte dans la Parole de Dieu – qui reprend vigueur par delà des appareils abusivement déclarés traditionnels »⁹.

La rivelazione di Dio avviene raggiunge l'uomo in una storia e in una realtà contingente. L'economia della salvezza è l'oggetto della fede e la materia viva della catechesi. Nella Parola Dio si comunica all'uomo secondo le esigenze del soggetto, dell'esperienza di fede, dello spazio e del tempo. Come insegnamento della Parola di Dio la catechesi non fa riferimento soltanto ad un deposito codificato, ma alla vitalità della rivelazione che continuamente si modella sull'evento dell'incarnazione. Chenu riconosce la necessità di un coordinamento tra catechesi e teologia per poter essere a servizio dell'unica Parola di Dio¹⁰, al punto d'affermare in modo perentorio come « à théologie appauvrie, catéchèse nulle »¹¹. Come esempio di ciò Chenu annota come una teologia, che voglia salvaguardare la trascendenza in una visione monofisista, arrivi a

⁹ M.-D. CHENU, *Théologie du travail*, p. 11.

¹⁰ Cf. M.-D. CHENU, *Théologie du travail*, p. 12, nota n. 1.

¹¹ M.-D. CHENU, *Théologie du travail*, p. 27.

rifiutare la considerazione degli aspetti psicologici dell'iniziazione alla Parola di Dio nella catechesi¹².

Una delle conseguenze di questa comprensione della catechesi è la valorizzazione del destino terrestre dell'uomo. Il criterio di autenticità richiesto ad ogni atto catechistico è costituito dalla capacità di situare le opere umane all'interno dell'economia dell'incarnazione, perché possano assumere la loro dimensione divina e umana. Per rispondere a tale esigenza la catechesi richiede un ripensamento della teologia del lavoro di cui lei stessa beneficia nel campo concreto. I testi biblici della creazione offrono alla catechesi una corretta visione dell'attività umana, mentre la realtà contingente della condizione di lavoro e della società è il terreno nuovo in cui seminare la Parola. Non si tratta di trasmettere con termini nuovi delle categorie sviluppate in altre epoche, ma di elaborare un linguaggio capace di formare una nuova spiritualità. La catechesi assume il compito di dare espressione alle nuove dimensioni della vita cristiana che si presentano nella realtà del lavoro (es. l'amore fraterno)¹³. Sul tema del lavoro la catechesi permette di far riconoscere il valore sacro dei gesti e delle opere umane che collaborano all'azione creatrice di Dio¹⁴. Rivolgendosi ai ragazzi e ai giovani essa non potrà affrontare in modo dettagliato le questioni teologiche, personali e sociali della partecipazione alla creazione, ma dovrà poter donare il senso del Regno di Dio in costruzione agli uomini inseriti nel mondo concreto.

La catechesi non può essere compresa al di fuori della Parola in atto nell'umanità da cui deriva e di cui è a servizio. Nell'azione catechistica la narrazione biblica non è un espediente per spiegare una dottrina già stabilita, la conoscenza della storia santa è indispensabile per l'intelligenza del mistero di Cristo¹⁵.

Nel dibattito tra pastorale e dottrina durante il Concilio, la riforma della catechesi offre l'opportunità a Chenu di distinguere la fede dall'ideologia; l'istruzione ha senso solo nella logica dell'iniziazione che permette l'ingresso nel mistero¹⁶.

¹² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal. Autonomie et service*, in Humbert BOUËSSÉ (ed.) et al., *L'évêque dans l'Église du Christ* (Textes et Études Théologiques), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, p. 175-191 (qui p. 178, nota n. 1).

¹³ Cf. M.-D. CHENU, *Théologie du travail*, p. 43-44.

¹⁴ M.-D. CHENU, *Théologie du travail*, p. 33.

¹⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Histoire sainte et vie spirituelle*, in *VS*, 104 (1961), p. 506-513 (qui p. 506).

¹⁶ Cf. M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 197.

L'evangelizzazione e ogni altra forma di proclamazione della Parola, anche la più semplice catechesi richiama e richiede una visione teologica dell'annuncio del Vangelo.

La proclamation du Message ne requiert-elle pas, et cela dès la catéchèse élémentaire, une théologie, un "savoir" à énoncer, à définir, à organiser, à construire, allons jusqu'à dire (on voit dans quel sens) à rationaliser dans un système ?¹⁷.

La catechesi, educando i fedeli al valore della testimonianza comunitaria offerta al mondo è lo strumento che, nell'intera attività intellettuale e pastorale, rende fecondo e concreto il principio comunitario della fede evidenziato dal Concilio¹⁸.

1.3. LA FEDE ADULTA E IL CREDENTE ADULTO NELLA FEDE

Il riferimento al credente adulto nella fede che si esprime nell'impegno di vita cristiana e alla fede adulta non sono trattati come temi principali, ma s'intrecciano nei testi e nell'intera riflessione di Chenu. L'espressione *fede adulta* viene utilizzata da Chenu per descrivere le condizioni di possibilità e le caratteristiche della teologia. Continuando la prospettiva di Gardeil sviluppata a Saulchoir, la ragione teologica si presenta come un'attività normale della fede adulta¹⁹. La teologia è una funzione vitale del corpo ecclesiale che fornisce l'intelligenza della fede richiesta dalla vita dell'adulto e dalla comunità di cui è membro; né disciplina per pochi, né slegata delle esigenze del popolo di Dio²⁰. Solo una fede adulta può esprimere lo sforzo intellettuale che fa vivere la Parola attraverso formule, concetti e sistemi teologici ed è capace di ricondurre la dottrina alla sorgente della rivelazione.

La "doctrine" procède en effet de la fermentation et de la fécondation de la Parole de Dieu qui la contient ; elle procède dans une intelligence qui veut vivre de la Parole, et qui, pour cela, selon l'humaine condition, la formule en concepts, la construit et ira, dans une foi adulte, jusqu'à l'organiser non seulement en un *Credo*, mais en un système²¹.

¹⁷ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 200.

¹⁸ M.-D. CHENU Marie-Dominique, *La Chiesa comunità nella fede: esigenze e compiti del popolo di Dio*, in Marie-Dominique CHENU et al., *Verso il Sinodo dei Vescovi: i problemi* (Giornale di Teologia, 9), Brescia, Queriniana, 1967, p. 109-116 (qui p. 114).

¹⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Foi et théologie d'après le père Ambroise Gardeil*, in *RSPT*, 40 (1956), p. 645-651 (qui p. 651).

²⁰ Cf. M.-D. CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal*, p. 185-186.

²¹ M.-D. CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 190.

Nella riflessione post-conciliare Chenu auspica una funzione educativa della catechesi, capace di esercitare i fedeli alla coscienza viva e attiva del valore della loro testimonianza nel mondo e che manifesti l'incidenza della fede nel popolo di Dio.

In tal modo la loro fede diventerà *adulta* innanzi agli uomini e tenderà a non essere più semplicemente un infantilismo timoroso di individui sottomessi a consegne per essi puramente esterne e non condivise se non per pura accettazione di un'autorità²².

La catechesi contribuisce alla formazione della fede adulta a livello personale e comunitario.

La definizione stessa di teologia viene riaffermata da Chenu, anche nell'introduzione all'edizione italiana di *Le Saulchoir*, nei termini di « intelligenza della Parola di Dio in una fede adulta e critica »²³.

Il credente è indicato come adulto in relazione al proprio impegno nella riflessione, alla testimonianza cristiana nel mondo e alla consapevolezza che ha della propria fede. Egli condivide con il teologo la determinazione a giungere ad una fede che sia all'altezza dei problemi contemporanei a partire dalla cultura e dall'impegno nel mondo in cui entrambi sono coinvolti. Le diverse modalità di interazione tra la fede personale e la realtà sono espressioni diverse del fare teologia: la contemplazione, la testimonianza, la profondità della vita spirituale, l'accostamento iniziale alla fede, la competenza scientifica, l'impegno nel mondo e nelle associazioni ecclesiali²⁴. Il credente, consapevole della propria fede, adulto nel proprio impegno, nella sua docilità alla Parola non teme l'intelligenza che lo mette continuamente in questione. Nell'impegno e nella curiosità il credente adulto nella fede, « le témoin de la liberté dans le plus fidèle assentiment à l'Évangile de la Parole de Dieu »²⁵, esprime l'annuncio e la riflessione teologica.

Chenu non offre una descrizione dettagliata né del credente adulto nella fede né dei caratteri specifici per definire la fede adulta. La visione della fede e della teologia che ha progressivamente elaborato permette di evidenziarne alcuni tratti.

²² M.-D. CHENU, *La Chiesa comunità nella fede: esigenze e compiti del popolo di Dio*, p. 114.

²³ Marie-Dominique CHENU, *Premessa alla traduzione italiana*, in *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. XXXIII-XXXV (qui p. XXXIII).

²⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, in *Esprit* 27 (1959), p. 598-619 (qui p. 603-604).

²⁵ M.-D. CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, p. 619.

Il credente che esprime una fede adulta vive pienamente il rapporto con il mondo di cui è parte, sviluppa la propria curiosità e l'intelligenza teologica, assume responsabilmente e consapevolmente il proprio compito e la propria identità nella Chiesa. Questi aspetti generali e solamente abbozzati possono richiamare i tratti di maturità del cristiano che nella visione attuale si riferiscono alla dimensione teologica, ecclesiale e culturale dell'identità.

2. LA PRAXIS NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA E NELLA VITA ECCLESIALE

In quest'ultimo passaggio dell'approfondimento della vita e del contributo teologico e metodologico di M.-D. Chenu, si vogliono esplicitare alcune indicazioni e provocazioni per la teologia e per la vita ecclesiale, a partire dalla comprensione della prassi. Vari studi di carattere storico e teologico possono offrire un quadro globale e contestualizzato del percorso teologico di Chenu e del suo influsso sul pensiero teologico successivo. Le sottolineature offerte emergono da una rilettura dei testi e da un'interpretazione personale, per mettere in luce alcuni aspetti centrali per la ricerca in corso.

Chenu ha contestato una teologia intesa come complesso di conoscenze atemporali e immutabili, inserendo la riflessione teologica nell'economia della salvezza. La storia ha restituito alla teologia la propria identità di scienza e sapienza che permette al credente non solo di conoscere, ma di vivere la relazione con Dio nell'incarnazione continua della Parola nel mondo. La teologia dell'incarnazione e il compito ermeneutico che essa assume hanno permesso a Chenu di offrire una prospettiva di fondo, un orizzonte globale in cui non trovano spazio né le contrapposizioni rigide né i dualismi. Le competenze storiche e teologiche e l'interesse allo sviluppo e alle vicende del mondo contemporaneo gli hanno permesso di rintracciare la sintonia tra il passato, il presente e il futuro dell'economia cristiana. La creazione, l'incarnazione della Parola e la redenzione in Cristo sono le categorie con cui la salvezza incontra la storia dell'umanità. Natura e grazia, Parola di Dio e realtà in evoluzione, cristianità e mondo pagano, *théoria* e *praxis*, teologia e scienze, dottrina e pastorale, Chiesa e mondo, ... da termini in opposizione diventano soggetti in dialogo alla luce dell'incarnazione del

Verbo. Alla teologia, realtà viva e dinamica, spetta il compito profetico e auto-critico del discernimento. La scienza teologica ha la responsabilità di guardare al cammino dell'umanità e della Chiesa nella storia e nel presente, per riconoscere la crisi di crescita e rendere possibile un nuovo incontro tra la Parola e la realtà. Il discernimento dei segni dei tempi e dei luoghi in cui esercitare l'intelligenza della fede nella Parola rappresenta l'invito ad immergere nuovamente nel mondo il lievito evangelico per far fermentare l'intera pasta dell'umanità. L'impegno della teologia si concretizza nell'offrire spazi, categorie e occasioni per l'incontro con la Parola, che continuamente s'incarna nella realtà contemporanea. Si apre una nuova epoca per la teologia, come già è avvenuto nel passato grazie ai Padri della Chiesa e ai grandi maestri medievali. Non si tratta di un semplice adeguamento, ma di un vero incontro nel riconoscimento, nel dialogo e nel rispetto reciproco. Nella riflessione di Chenu è un nuovo compito d'*inventio* quello che attende la teologia.

In quest'orizzonte teologico globale, dopo aver chiarito il nuovo rapporto tra pastorale e dottrina, si vogliono richiamare alcuni aspetti che riguardano più da vicino il valore assunto dalla prassi nella riflessione teologica e alcune provocazioni legate all'annuncio del Vangelo e alla vita della comunità. Pur non ritrovando gli stessi termini nel vocabolario dell'epoca, dai testi di Chenu si possono rintracciare alcune indicazioni rivolte alla teologia pratica, alla riflessione catechetica e alla vita ecclesiale.

2.1. LA PRAXIS: OGGETTO E LUOGO DELLA TEOLOGIA

Chenu ha esplicitato già prima del Vaticano II e ha sottolineato, sia durante il suo svolgimento che nella fase della ricezione, il valore della praxis ecclesiale e umana, nella riflessione teologica e nella vita della Chiesa. La teologia pratica, non ancora definita in questi termini dal teologo domenicano, fa della prassi il proprio riferimento specifico. Definendo la pratica in teologia come oggetto ed esercizio stesso dell'intelligenza della fede, Audinet ha messo in rilievo un duplice modo in cui è possibile valutarne la rilevanza per la scienza teologica²⁶. Seguendo questa precisazione, si vuole sottolineare come dai testi di Chenu emerga

²⁶ Cf. Jacques AUDINET, *Introduction*, in *Écrits de théologie pratique* (Théologies pratiques), Ottawa/Paris/Bruxelles/Genève, Novalis/Cerf/Lumen Vitae/Labor et Fides, 1995, p. 5-10 (qui p. 6 e 9).

l'importanza di assumere la prassi come oggetto dell'intelligenza della fede e come questo rinnovi e rivitalizzi l'esercizio stesso della teologia.

Alla luce dell'economia della salvezza e dell'incarnazione continua della Parola di Dio, la storia e lo sviluppo dell'umanità entrano a pieno titolo nella vita di fede e nell'elaborazione teologica. Lo studio dei fenomeni collettivi, dei comportamenti e delle leggi, che regolano gli enunciati della fede, diventa un'esigenza teologica e teologale, connessa alla rivelazione di Dio, prima che uno strumento per la riflessione o per migliorare la riuscita pastorale. La dimensione collettiva della salvezza impone alla teologia un atteggiamento fiducioso e insieme critico nell'accoglienza dell'apporto delle varie scienze che studiano i comportamenti umani e la prassi ecclesiale.

La teologia della storia esercita una funzione regolatrice nell'accogliere i dati e gli studi offerti dalle varie scienze; alla luce del Vangelo essa riconosce e garantisce sia la presenza di Dio nel tempo, sia il valore delle realtà del mondo²⁷.

Il credente che vive nel mondo e il teologo, che ha la responsabilità di mantenere uno sguardo critico e profetico rivolto alle vicende dell'umanità, non possono prescindere dalle dinamiche della vita personale e collettiva che li coinvolge e che osservano. La teologia dell'incarnazione, che fonda il pensiero, la spiritualità e l'azione di Chenu, gli ha permesso di esplicitare il motivo teologico e teologale dell'attenzione alla prassi ecclesiale e allo sviluppo dell'umanità: Dio parla oggi, nel linguaggio umano, nel tempo e nello spazio della storia, realtà in cui si fa conoscere e incontra l'uomo. L'interdisciplinarietà, la valorizzazione dei diversi contributi, la capacità critica, la coerenza evangelica e la funzione regolatrice sono un'esigenza teologica a cui l'intelligenza della fede e l'azione pastorale non possono rinunciare per essere fedeli alla Parola di cui è a servizio.

Nous voici alors entraînés à regarder comment vivent ces hommes en ce monde ; que dis-je, nous sommes tout yeux et tout appétit pour avoir l'intelligence de ces terrestres réalités. [...] Penser notre apostolat, comme nous disons aujourd'hui, c'est donc porter notre regard, non seulement au-delà des procédés et des recettes où la routine nous annihilerait, mais au-delà même de cette ferveur immédiate qui facilement accapare notre attention et satisfait notre zèle ; c'est atteindre les déterminismes internes qui commandent en sous-sol les plus

²⁷ Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai - Etoilles (S. et O.), Le Saulchoir, 1937, p. 43-44.

personnelles ressources des âmes et leurs plus inconscientes détresses religieuses, là où, en Chrétienté comme ailleurs, les phénomènes collectifs exercent une emprise quasi irrésistible, là où, selon la loi humaine et divine, la grâce doit trouver ses points d'insertion. Il y a, si j'ose dire, une politique surnaturelle de la grâce²⁸.

Il modo in cui Chenu ha specificato e articolato l'importanza della prassi come oggetto della teologia è stato ulteriormente approfondito e ha portato a nuove consapevolezze proprio in ragione del carattere storico della riflessione. A lui va riconosciuto il merito d'aver sviluppato la teologia dell'incarnazione e d'aver recuperato la tradizione teologica mostrandone le ricadute concrete per la vita e per la riflessione ecclesiale²⁹. L'esigenza profondamente teologica e teologale dell'attenzione alla realtà e agli avvenimenti fa della prassi il luogo della teologia. La conoscenza delle dinamiche e dei comportamenti individuali e sociali mette in questione la prassi e l'auto-comprensione tradizionali della comunità cristiana.

l'Église semble changer de corps, si j'ose dire, et que sont mises en cause les structures spirituelles et apostoliques par lesquelles jusqu'alors se diffusait la grâce et s'articulait la communauté chrétienne, soit dans les cellules de base, soit dans l'univers. C'est précisément la conjoncture présente ; et c'est elle qui nous impose une intelligence plus aiguë des voies et des lois profondes de ce régime d'incarnation³⁰.

Come il teologo non possiede la Rivelazione, ma da essa è posseduto, così la Chiesa nella sua prassi e nell'intelligenza della fede è sollecitata dall'incarnazione continua della Parola. I nuovi contesti e le congiunture approfondite dallo storico e dal sociologo richiamano la comunità ecclesiale e la teologia alla loro responsabilità di incarnare e di riconoscere già presente la Parola nella storia assumendo uno sguardo rinnovato nei confronti del mondo³¹.

Tutta la realtà è un appello a portare nel mondo il lievito evangelico, a riflettere su come la Chiesa si rende presente in esso per svolgere la missione dell'annuncio del Vangelo, sia nella

²⁸ Marie-Dominique CHENU, *La révolution communautaire et l'apostolat*, in *Masses ouvrières*, 2 (1944), p. 22-34 (qui p. 23).

²⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Post-scriptum*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei 11), Paris, Cerf, 1964, p. 675-679 (qui p. 676).

³⁰ Marie-Dominique CHENU, *Corps de l'Église et structures sociales*, in *Jeunesse de l'Église*, 8 (1948), p. 145-153 (qui p. 148).

³¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La foi en chrétienté (1944)*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, p. 109-132 (qui p. 118, 119 e 129). Appunti di un uditor ad una conferenza di Chenu il 13 febbraio 1944.

prassi ecclesiale che nella riflessione teologica. Il ritorno al messaggio evangelico, la povertà della Chiesa e il rivolgersi ai poveri sono i criteri e l'espressione della forza critica e profetica, attraverso i quali la comunità cristiana si rinnova dando spazio al primato della Parola. Nella Chiesa provocata ad essere in stato di missione, il teologo esercita la propria competenza perché la prassi ecclesiale sia all'altezza della realtà umana che si va sviluppando e alle questioni che abitano l'umanità. Pur distinguendo l'agire della Chiesa dall'attività riflessiva, l'unità della teologia, a cui Chenu riconduce le opposizioni tra dottrina e pastorale, fonda l'intera vita ecclesiale sul primato e sul servizio alla Parola che s'incarna nella storia.

Il discernimento evangelico e l'analisi critica della realtà rinnovano la stessa teologia nell'incontro con l'umanità di ogni epoca. La riflessione intellettuale partecipa all'evangelizzazione dell'umanità contemporanea perché si realizzi l'incontro tra la Parola e il mondo. L'attenzione alla realtà sociale, l'agire ecclesiale, l'annuncio e la formazione cristiana rispondono all'esigenza della Chiesa di essere presente nel mondo per riconoscere e contribuire all'incarnazione della Parola e per far giungere in ogni realtà il lievito evangelico. La rivelazione di Dio nell'economia della salvezza offre i riferimenti metodologici per esprimere con fedeltà creativa la pedagogia di Dio nell'incontro con l'uomo e con la realtà.

L'intero percorso della riflessione di Chenu permette di comprendere come la prassi, i luoghi teologici e i segni dei tempi siano l'appello al ritorno al Vangelo e alla realizzazione della sua incarnazione: « la pastoration de l'Église est le "lieu théologique" approprié et décisif de toute construction théologique »³²; la partecipazione attiva al terreno concreto della vita ecclesiale è « vrai "lieu" de réflexion pour le théologien »³³; « les sciences de l'homme un des lieux de renouveau de la théologie »³⁴.

La teologia come servizio dell'intelligenza della Parola³⁵, sua elaborazione per l'intelligenza del credente, contribuisce al

³² Marie-Dominique CHENU, *Des diacres en l'an 2000*, in *Paroisse et mission*, 7 (1958), p. 87-92 (qui p. 90, nota n. 1).

³³ M.-D. CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal*, p. 187.

³⁴ M.-D. CHENU, *Les théologiens et le collège épiscopal*, p. 182.

³⁵ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Lecture de la Bible et philosophie*, in L'ACADÉMIE FRANÇAISE (ed.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris, Pontifical Institute of Medieval Studies-Vrin, 1959, 161-171 (qui p. 171).

processo di evangelizzazione per dare parole umane alla Parola di Dio che si pianta nella cultura, nella mentalità e nella realtà.

Il n'y a plus de Parole de Dieu là où il n'y a plus de parole humaine. De tout temps, le missionnaire a spontanément agi de la sorte ; et ce ne fut pas de sa part une tactique de surface pour de simples équivalences verbales, mais bien un engagement réel dans l'esprit en même temps que dans la langue de ses auditeurs. Or c'est déjà là labeur théologique, comme l'expérimentent ceux qui, à tous les niveaux, s'y consacrent ; à ce point que l'implantation de l'Évangile n'est accomplie dans un peuple, dans une civilisation, que si, sur leur propre terre et par leurs propres ressources, leur foi s'est élaborée en une théologie, dans leur culture. Jusque-là elle n'est encore que produit importé³⁶.

Il principio dell'incarnazione fonda sia il valore della praxis come oggetto, sia la sua influenza sull'esercizio dell'intelligenza della fede. Il metodo induttivo e l'ortoprassi non sono finalizzate alla spiegazione o alla traduzione di principi e di dogmi già elaborati, ma fanno emergere i limiti e le possibilità che la realtà contemporanea offre all'incarnazione della Parola e alla sua elaborazione teologica. L'ascolto attento e critico della realtà alla luce del Vangelo, opera teologica d'*inventio*, è la cifra che può indicare la via del continuo e salutare rinnovamento della teologia e della prassi ecclesiale per discernere e contribuire all'incarnazione della Parola nel mondo e nella storia.

2.2. LA COMUNITÀ CRISTIANA IN AGGIORNAMENTO PER L'INCARNAZIONE DELLA PAROLA DI DIO

La comunità cristiana, luogo e soggetto della prassi e della riflessione della fede, discerne e realizza l'incarnazione continua della Parola di Dio. L'aggiornamento, categoria innovativa e inattesa del Vaticano II, caratterizza lo stile del Corpo di Cristo di fronte allo sviluppo del mondo nel cammino della storia. L'aggiornamento permette un nuovo rapporto con la realtà e la riscoperta dell'identità ecclesiale per rispondere alle sfide e alle esigenze del mondo contemporaneo.

Il compito dell'evangelizzazione, che sintetizza l'identità della Chiesa e di ogni cristiano, determina tre atteggiamenti di fondo che si possono rintracciare nella proposta e nel linguaggio di Chenu: riconoscersi in stato di missione; specchiarsi nella Parola di Dio per ritrovare la propria forma evangelica; essere presente

³⁶ Marie-Dominique CHENU, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, in *NRTh*, 74 (1952), p. 1029-1041 (qui p. 1040-1041).

nel mondo. La Chiesa è se stessa, quando vive in stato di missione per far giungere la Parola alle nuove realtà e situazioni umane presenti anche all'interno delle realtà già cristiane; mentre è pienamente presente nel mondo per far fermentare il lievito evangelico, è costantemente rinviata a rispecchiarsi e ritrovarsi nel Vangelo.

La teologia dell'incarnazione, sviluppata da Chenu, offre l'orizzonte e alcuni riferimenti fondamentali all'esercizio e alla riflessione critica sull'evangelizzazione, che rappresenta il nodo dell'unità e lo scopo dell'articolazione della vita ecclesiale. I principali criteri d'attenzione che emergono dalla riflessione di Chenu sono il rispetto dell'oggetto formale proprio di ogni ambito, l'approfondimento della distinzione a servizio dell'unità, la dimensione storica ed economica della fede, il rispetto della trascendenza della rivelazione e della fede, il dialogo con il mondo, il paradosso cristiano dell'incarnazione con la presenza della grazia nelle realtà terrene, la rivelazione di Dio nei linguaggi e nelle dimensioni umane.

La prassi e la teologia ritrovano la loro unità nel primato della Parola in atto che la comunità è impegnata ad accogliere, discernere, e che contribuisce a realizzare, attraverso i diversi compiti e carismi del teologo, del pastore, del laico, del consacrato.

La rilevanza della prassi nella riflessione teologica richiede un costante approfondimento perché la vita ecclesiale sia Parola in atto nella realtà in cambiamento. L'annuncio del kerygma della fede prende forma in una prassi ecclesiale e nella riflessione critica per discernere la Parola che s'incarna nella pratica ecclesiale e nella prassi umana.

La teologia pratica trova qui la propria posizione: elaborazione della Parola nella fede per l'intelligenza del credente; sguardo critico sulla realtà e sulla prassi ecclesiale, secondo le leggi e nella logica dell'economia dell'incarnazione di Dio, in dialogo con il mondo. Essa è in modo specifico il luogo in cui la teologia assume la prassi per lasciarsi modificare e per mettere in discussione le precomprensioni e i sistemi prestabiliti. All'interno dell'intera riflessione teologica, la teologia pratica assume il compito di considerare in modo serio e rigoroso la prassi, nella duplice dimensione di oggetto e di luogo dell'intelligenza di fede. Solo a condizione d'essere presente nel mondo, la teologia e la

Chiesa permettono alla Parola di Dio di raggiungere e di parlare all'umanità del proprio tempo.

L'annuncio esplicito della Parola, come prassi ecclesiale specifica, chiede un'apposita riflessione per individuare gli interlocutori, i luoghi, i criteri e le collaborazioni necessarie per la maturazione della fede e per iniziare al mistero dell'incarnazione continua sia il singolo credente che l'intera comunità. La catechesi e la sua riflessione critica, condotta dalla scienza catechetica, esprimono un aspetto specifico dell'evangelizzazione, che costituisce l'identità della Chiesa nella sua prassi e nella sua riflessione. Per non contraddire l'omogeneità e l'unità, a cui contribuisce la distinzione degli aspetti della realtà, anche in teologia ogni sottolineatura e ogni distinzione di compiti e di responsabilità si comprendono alla luce dell'unità di fondo, data dall'essere a servizio dell'incarnazione continua della Parola. Ogni approfondimento contribuisce alla crescita dell'intera vita ecclesiale nella realizzazione del proprio servizio alla Parola che si rivela, interpella e raggiunge la comunità credente e ogni uomo.

Il riconoscimento della centralità della Parola nell'economia cristiana e la sua continua incarnazione nella storia permettono di evidenziare in modo sintetico le intuizioni e le provocazioni del pensiero di Chenu alla teologia e alla vita ecclesiale odierna.

La teologia, che si comprende come scienza e sapienza di Dio, è a servizio della Parola, per rendere possibile non solo l'approfondimento critico di un sapere, ma il rapporto teologale dei credenti con Dio. L'unità della teologia, su cui si basano e a cui tendono i diversi contributi e distinzioni, ha origine e senso nell'essere a servizio dell'incarnazione della Parola nel mondo. La Chiesa che ha nell'annuncio della Parola la propria vocazione e la propria ragione è chiamata ad un costante dinamismo: in stato di missione, presente al mondo contemporaneo, per ritornare continuamente a prendere forma, rispecchiandosi nel Vangelo. La realtà è il luogo concreto in cui s'incarna la Parola e che interpella la riflessione e la prassi ecclesiale. Il discernimento dei segni dei tempi, la Tradizione viva della Chiesa, gli studi delle diverse scienze incontrano nella teologia la funzione regolatrice e la critica evangelica per riconoscere e per contribuire all'incarnazione della Parola. La prassi, che la teologia pratica e la catechetica, nell'attenzione specifica all'agire ecclesiale dell'annuncio, hanno il compito di valorizzare, diventa a pieno titolo oggetto e luogo dell'intelligenza teologica.

Si donc, en tout savoir humain, les faits sont pleins d'idées, il est particulièrement vrai que, dans le savoir chrétien, la vie concrète de l'Église, en sa totalité organique et selon ses niveaux, est le lieu immédiat de l'intelligence et de la nutrition de la foi. La plus haute science théologique s'enracine et prend sève dans la présence de la Parole de Dieu, en acte, quotidiennement : l'Évangile aujourd'hui. Il faut évidemment des critères pour la lire ainsi dans les événements ; mais, ces conditions institutionnelles assurées, la Parole de Dieu secrète alors en permanence la lumière du mystère du Christ continu dans l'Église qui est son corps. Ce n'est pas simple coïncidence si le renouveau actuel de la théologie s'est accompli à la faveur d'une "théologie pastorale", et dans la lucidité d'une Église missionnaire³⁷. Dieu parle aujourd'hui; et cela ne se peut faire que si son Église est présente au monde³⁸.

³⁷ Marie-Dominique CHENU, *Présentation*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps*, p. 7-11 (qui p. 7-8).

³⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, in *Esprit*, 29 (1961), p. 678-689 (qui p. 689).

CONCLUSIONE

Teologo dell'incarnazione e dei segni dei tempi, discepolo di S. Domenico nell'unire la contemplazione del mistero e l'azione, protagonista dei movimenti di rinnovamento del XX secolo, Marie-Dominique Chenu afferma il primato e l'incarnazione continua della Parola di Dio nella storia. Il principio teologico dell'incarnazione della Parola è il filo rosso che sta alla base sia della riflessione sia del coinvolgimento diretto nelle vicende contemporanee. La vita e il pensiero di Chenu non lasciano spazio ad alcun tipo di dualismo o di contrapposizione. L'incarnazione e i segni dei tempi non descrivono Dio e il mondo come se si trattasse di due entità conseguenti o in opposizione, ma specificano l'unità dell'economia della salvezza in cui la Parola diventa appello e presenza viva nella realtà. La comprensione della rivelazione di Dio nella e attraverso la storia¹ hanno permesso a Chenu di riaffermare e di attualizzare la pertinenza dei principi tommasiani dell'oggetto formale e dell'unità a cui tende ogni distinzione intellettuale². A partire dal principio dell'incarnazione continua della Parola, Chenu afferma l'unità della teologia come scienza e sapienza di Dio che ha nella Rivelazione e nell'adesione personale di fede la propria sorgente. Su questa base è possibile superare sia la visione ereditata di un sapere teologico lontano dalla realtà, sia le distinzioni classiche tra dottrina e pastorale, tra ortodossia ed esperienza, tra Chiesa e mondo contemporaneo. Il rivelarsi e l'incarnarsi di Dio nella storia sono all'origine del rinnovamento metodologico della teologia, dell'impegno cristiano, del nuovo rapporto con il mondo e dell'aggiornamento della Chiesa. La prassi sia ecclesiale che umana assume valore teologico e teologale nell'economia della salvezza che fin dalla creazione, attraverso l'incarnazione, è protesa alla ricapitolazione della storia e dell'umanità in Cristo. La teologia è provocata a discernere la realtà e a far proprio il metodo induttivo a servizio della vita ecclesiale e sociale. Chenu ha offerto un linguaggio nuovo che ha posto le basi e accompagnato il cammino di aggiornamento assunto dal Vaticano II. Alcune espressioni che si radicano sul principio dell'incarnazione della Parola, come il discernimento dei segni

¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai - Etoilles (S. et O.), Le Saulchoir, 1937, p. 37.

² Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 43.

dei tempi, i luoghi teologici, l'ortoprassi e la Chiesa in stato di missione, ... sono entrate a far parte del linguaggio teologico e pastorale oggi condiviso.

L'incarnazione continua della Parola costituisce la vocazione, la missione e la ragione d'essere dell'agire della Chiesa: la comunità di coloro che nel mondo e nella storia sono chiamati ad accogliere, a discernere e a rendere presente la Parola. Il popolo di Dio nelle varie forme del suo agire accoglie, discerne e contribuisce a realizzare l'incarnazione della Parola, facendola risuonare nella propria prassi perché la rivelazione possa raggiungere, essere udita e accolta dall'uomo di oggi. A questo concorrono, pur in modo differente, i diversi aspetti della vita cristiana: dalla teologia alla più ordinaria azione pastorale, dall'adesione personale di fede fino allo sviluppo della vita comunitaria, dalla maturazione personale del credente alla testimonianza. L'aggiornamento avviato dal Vaticano II, nella prospettiva evangelizzatrice, ha trovato in Chenu un sostenitore entusiasta e impegnato. La Chiesa riconosce l'importanza di arricchirsi dallo scambio, dalle sollecitazioni e da quanto riceve dalla storia, dalla cultura e dallo sviluppo dell'umanità, come luoghi in cui esprimere e ascoltare l'annuncio di Cristo. « Tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione » (GS, 44).

Il nuovo rapporto tra dottrina e pastorale e il modo di comprendere la prassi in teologia sono la conseguenza e la concretizzazione del principio fondamentale e unitario su cui si fonda la proposta teologica di Chenu. La Parola di Dio è la sorgente che garantisce l'unità della teologia, della pastorale e di ogni forma dell'agire ecclesiale nell'economia della salvezza cristiana. La proposta teologica di Chenu colloca ogni azione della Chiesa in relazione e a servizio dell'incarnazione della Parola nel processo d'evangelizzazione. La teologia, la prassi pastorale, la catechesi e in particolare la catechesi degli adulti si configurano e interagiscono tra loro in modo nuovo nell'impegno comune dell'annuncio del Vangelo.

La prassi e la dottrina non si oppongono, ma evidenziano aspetti specifici, imprescindibili e inseparabili della rivelazione di Dio. La prassi ecclesiale diventa un luogo e un principio d'intelligenza per la teologia, mentre la realtà sollecita l'*intellectus fidei* a discernere i segni dei tempi in cui la Parola si fa appello e presenza incarnata nella vita dell'umanità. La vita

ecclesiale é provocata a un duplice dinamismo: uscire verso la realtà concreta del mondo contemporaneo e fare ritorno alla sorgente evangelica che ne custodisce l'identità. Questo movimento coinvolge tutto l'agire ecclesiale e in modo particolare quello più specifico che si fa carico dell'annuncio e della maturazione nella fede, continuamente provocato dalla prassi umana e sociale. Chenu definisce la teologia sia come il rivelarsi di Dio attraverso la Parola che s'incarna, sia come intelligenza della fede, scienza e sapienza, che guida alla conoscenza e all'incontro con Dio³. La catechesi è compresa come l'insegnamento della Parola che ha lo scopo di iniziare al mistero di fede e di collocare l'agire umano nell'economia della salvezza⁴. Questi termini, che oggi appaiono inadeguati e insufficienti per indicare la complessità dell'azione catechistica, ne focalizzano il rapporto vitale con la Parola.

Al termine della presentazione della proposta di Chenu sono stati evidenziati tre contributi principali che possono essere considerati come sintetici dell'intera proposta: la nuova visione di teologia, la posizione della Chiesa e la comprensione della prassi.

La terza parte della ricerca vuole far incontrare la ricchezza della riflessione e dell'apporto teologico di Chenu con la realtà ecclesiale italiana, con particolare attenzione alla catechesi degli adulti.

³ Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, p. 52 ; cf. Marie-Dominique CHENU, *L'évolution de la théologie de la guerre*, in *Lumière et vie*, 38 (1958), p. 76-97 (qui p. 77) ; cf. Marie-Dominique CHENU, *Un Concile « pastoral »*, p. 182-202 (qui p. 200) ; cf. Marie-Dominique CHENU, *Position de la théologie*, in *RSPT*, 24 (1935), p. 232-257 (qui p. 233 e 256-257).

⁴ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Théologie du travail*, in Marie-Dominique CHENU, André DE BOVIS e Henri RONDET (ed.), *L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (B.I.C.E. Études et documents), Paris, Fleurus, 1959, p. 11-47 (qui p. 11-13).

TERZA PARTE

LA PAROLA S'INCARNA OGGI: DALLA RIFLESSIONE DI CHENU ALLA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA

INTRODUZIONE

L'ipotesi di lavoro su cui si fonda la ricerca sostiene come il rinnovamento pastorale e la catechesi degli adulti per la maturazione cristiana del credente e delle comunità richiedano e si fondino su una visione globale e articolata della fede, della teologia e dell'azione ecclesiale.

Il percorso, fin qui svolto, ha preso avvio dall'approfondimento della situazione socio-religiosa, pastorale e della catechesi degli adulti in Italia dopo il Concilio e dalla più ampia riflessione ecclesiale e specialistica sulla maturazione nella fede. Dal quadro iniziale sono emerse alcune questioni che interpellano la riflessione teologica prima degli interventi direttamente metodologici. Le resistenze e le difficoltà di porre al centro della catechesi e della progettazione pastorale gli adulti sollevano alcuni interrogativi. Le due questioni di carattere propriamente teologico sono il rapporto tra la dottrina e la pastorale e il valore riconosciuto alla prassi nell'elaborazione dell'intelligenza della fede.

Per approfondire questi temi ci si è posti in dialogo e a confronto con M.-D. Chenu. Egli è stato scelto come interlocutore teologico per l'omogeneità della sua riflessione, per la varietà degli ambiti d'impegno, per il contributo offerto al rinnovamento metodologico della teologia e alla preparazione, alla partecipazione e alla ricezione del Vaticano II.

Questi due primi passi della ricerca, ben distinti tra loro nello spazio e nel tempo, chiedono ora di incontrarsi per illuminare la riflessione e la vita ecclesiale odierna a servizio della maturazione nella fede dei credenti e delle comunità. Non si vogliono dedurre delle conseguenze operative immediate, ma mettere in relazione alcune sollecitazioni emerse dalla prassi pastorale con la riflessione teologica.

Nei capitoli che seguono emergeranno alcune indicazioni che renderanno ragione dell'importanza di far dialogare M.-D. Chenu con il contesto ecclesiale e culturale italiano. In primo luogo il rinnovamento teologico a cui Chenu ha contribuito ha posto al

centro della prassi ecclesiale l'incarnazione continua della Parola, facendo della pastorale il luogo della teologia e mostrando l'impossibilità di considerarla in opposizione con la dottrina. Un secondo aspetto da considerare riguarda lo sviluppo delle correnti e del pensiero teologico. Si potrà approfondire in questa terza parte della ricerca, come l'influsso esercitato da Chenu nel contesto italiano si possa considerare un'opera di messa a tema, un'azione di risveglio e di sensibilizzazione rispetto ai temi legati alla prassi e all'agire pastorale. Nel clima di rinnovamento e di fermento che ha accompagnato e seguito il concilio Vaticano II, il pensiero teologico non si è rinchiuso in confini geografici o linguistici, ma ha abbracciato questioni e contesti tra loro diversificati. La celebrazione dell'assise conciliare a Roma ha intensificato lo scambio e il dialogo tra pensatori ed esperienze ecclesiali differenti. Infine, la scelta di dialogare con Chenu trova conferma e credibilità nell'ampiezza e nella varietà del suo percorso esistenziale, unificato dal comprendere l'identità cristiana, l'adesione di fede, l'agire pastorale e l'impegno teologico come sfaccettature diverse dell'unica e continua incarnazione della Parola. Quest'ultima sottolineatura emerge, oltre che dagli studi e dalle valutazioni di esperti, dall'impressione globale che ciascuno può sperimentare avvicinandosi al teologo domenicano. L'unità di vita, di pensiero e d'azione, la riflessione teologica e il coinvolgimento vissuti da Chenu a servizio della Parola incoraggiano la riflessione pastorale attuale a non considerare la questione catechistica in modo isolato dal contesto culturale, dalla teologia, dall'ecclesiologia e dal vissuto personale e sociale.

Rintracciare il contributo offerto da Chenu al rinnovamento teologico può incorrere in due derive opposte delle quali è bene essere consapevoli. Da un lato si corre il rischio di considerare irrilevante e inutile una riflessione teologica maturata alcuni decenni fa per la prassi pastorale attuale, soprattutto considerandone l'estraneità e la distanza dal contesto italiano e dalle sfide che segnano la realtà odierna. Al contrario si potrebbe cercare di dedurre automaticamente delle indicazioni giustificandole con argomenti d'autorità teologica visto il contributo offerto da Chenu al Vaticano II e al ripensamento teologico. In entrambi i casi si rischia di dimenticare come l'autorevolezza e l'attualità del suo pensiero siano legate non ai singoli enunciati, ma allo sguardo profondo e unitario rivolto al

mistero cristiano, al mondo contemporaneo e alla vita dell'umanità.

La rilettura del pensiero di Chenu nella prospettiva catechetica e pastorale appare possibile e sensata dalla comprensione della catechesi come servizio ecclesiale della Parola per la maturazione del credente nella fede in Cristo. Nel più ampio processo di evangelizzazione, la catechesi è l'azione ecclesiale nel ministero della Parola che ha nella comunità cristiana il proprio soggetto e che s'intreccia con l'esperienza umana ordinaria. La catechesi degli adulti è la prassi pastorale, un luogo della teologia, principio d'intelligenza della fede che contribuisce alla conoscenza teologica e teologale di Dio per essere iniziati e per vivere il mistero cristiano¹. La conoscenza definita teologica e teologale è uno dei tratti specifici del credente adulto indicato da Chenu², dalla riflessione ecclesiale e dagli specialisti della catechesi: l'adulto nella fede può scegliere e vivere con libertà, consapevolezza e responsabilità la relazione vitale con Cristo.

La catechesi non è una traduzione o un adattamento della teologia per i fedeli e per le comunità cristiane. Tra catechesi e teologia sussiste un rapporto di reciprocità nel rispetto del proprio campo specifico all'interno del ministero della Parola per l'intelligenza, per la maturazione e per la comunicazione della fede³. Approfondire il senso della prassi e il rapporto tra la teologia e la catechesi, alla luce della proposta di Chenu, richiede uno studio sistematico, riflessivo, metodologico e regolatore delle pratiche ecclesiali legate al ministero della Parola e a servizio dell'evangelizzazione. La catechetica, scienza della catechesi tra le discipline teologiche⁴, garantisce una presa di distanza critica che consente di individuare nella prassi pastorale gli elementi di ricerca e le prospettive teologiche di cui la catechesi ha bisogno per costituirsi come luogo teologico. La pratica della catechesi stimola la teologia a farsi attenta alle sfide della comunicazione della Parola nella realtà concreta, alle esigenze esistenziali

¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie est-elle une science? (Je sais-Je crois)*, Paris, Arthème Fayard, 1957, p. 51-52.

² Cf. Marie-Dominique CHENU, *Premessa alla traduzione italiana*, in Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. XXXIII-XXXV (qui p. XXXIII); cf. Marie-Dominique CHENU, *Théologie du travail*, in Marie-Dominique CHENU, André DE BOVIS e Henri RONDET (ed.), *L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (B.I.C.E. Études et documents), Paris, Fleurus, 1959, p. 11-47 (qui p. 47).

³ Cf. André FOSSION, *Entre théologie et catéchèse, la catéchétique*, in *LV*, 44 (1989), p. 401-412 (qui p. 402).

⁴ Cf. A. FOSSION, *Entre théologie et catéchèse, la catéchétique*, p. 406.

odierne e all'adesione personale per generare e far maturare nella fede i credenti. Il dialogo e la relazione tra la dottrina e la prassi pastorale sono vitali per la stessa catechesi.

La catéchétique comme réflexion systématique à partir de la pratique et pour elle est la médiation qui permet à la pratique catéchétique d'être un véritable lieu théologique : un lieu où se cherchent et sont mises en chantier "des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétienne" (CT, 53), un lieu également où s'invente de commencement en commencement le savoir-faire quant aux conditions de la communication de la foi au sein d'un contexte donné⁵.

Il chiarimento dell'apporto della prassi alla riflessione teologica contribuisce a esplicitare lo statuto teologico e la posizione della catechetica all'interno della teologia pratica. Biemmi si esprime in modo chiaro e provocatorio in un recente intervento.

Lo specifico della catechetica è di non separare lo studio dell'oggetto della fede dalle sue condizioni di annuncio, trasmissione e riappropriazione nel campo della comunicazione umana. La catechetica, così definita, appartiene a pieno diritto al campo della teologia pratica. Essa promuove un'intelligenza della fede che si comunica, e quindi riguarda al tempo stesso il mistero della fede in se stesso e il compimento della missione della Chiesa. La riflessione catechetica, in questo orizzonte, appare ancora troppo autoreferenziale: essa ha bisogno della teologia, delle scienze umane, ma anche di stare sul vissuto cristiano e di servirlo in maniera critica e costruttiva. Il compito dei catecheti è di essere pensosamente pratici. Il compito della riflessione catechetica, in questo momento di cambiamenti di paradigma, deve qualificarsi di più come assistenza intelligente alle pratiche di annuncio, il che suppone la disponibilità a lasciarsi interrogare dalle pratiche e dalle loro sfide, di liberarne i racconti, di ascoltarle abitandole fuori dai soliti contesti accademici. Si potrebbe vedere in questo l'opportunità di una intelligente applicazione dell'invito di papa Francesco a porsi dal punto di vista della periferia e non del centro. Solo in questo modo si potranno offrire alle pratiche di evangelizzazione alcuni criteri di discernimento e di azione. Vale la pena riportare a questo proposito la definizione di teologia pratica proveniente dall'area protestante: "Il teologo pratico è prima di tutto un generalista. 'La nostra disciplina indisciplinata', come l'aveva definita con humor R. Leuenberger, trarrebbe molto guadagno a pensarsi in questa prospettiva. [...] La teologia pratica ha il compito difficile di *nouer la gerbe en vue de l'action*"⁶.

⁵ A. FOSSION, *Entre théologie et catéchèse, la catéchétique*, p. 411.

⁶ Enzo BIEMMI, *L'Équipe Europea di Catechesi (EEC). Punto d'incontro e osservatorio qualificato delle problematiche e delle prospettive catechetiche in Europa*, in Cettina CACCIATO (ed.), *Pensare il futuro della catechesi* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Torino, Elledici, 2015, p. 69-80 (qui p. 79-80). Biemmi riporta in nota al testo il riferimento bibliografico e il chiarimento dell'espressione nella

Ogni azione ecclesiale e in particolare il processo di maturazione nella fede che si realizza nella catechesi degli adulti, è un luogo effettivo dell'incarnazione continua della Parola che contribuisce al suo riconoscimento e alla sua realizzazione. La catechetica ha il compito di precisare, di approfondire e di aggiornare l'identità teologica e teologale della catechesi che è a servizio dell'incarnazione della Parola di Dio. Per una comunità che vive nel mondo con la consapevolezza d'essere in stato di missione è connaturale prendere sul serio gli adulti e le nuove situazioni esistenziali e culturali come luoghi in cui si realizza la rivelazione del mistero di Dio nell'economia della salvezza.

Questa terza parte della ricerca si propone di far ritorno alle questioni emerse dalla catechesi degli adulti in Italia alla luce delle indicazioni fornite dal percorso esistenziale e teologico di Chenu, a servizio della prassi ecclesiale. Sarà possibile evidenziare alcune indicazioni per la prassi pastorale, alcuni aspetti critici e suggerire nuove possibilità per la catechesi degli adulti nel contesto italiano.

Per portare l'attenzione dalla proposta teologica di Chenu alla catechesi degli adulti vorrei offrire un avvicinamento progressivo e graduale alle questioni teologiche evidenziate nella prima parte della ricerca, passando attraverso la prassi pastorale. In questo modo sarà valorizzata la riflessione catechetica e verrà rispettato il carattere fondamentale della ricerca che vede nel contributo di Chenu l'avvio della riflessione e uno stimolo ancora attuale per la teologia pratica.

Il settimo capitolo metterà in evidenza l'apporto della rilettura teologica di Chenu per la prassi pastorale, per la catechesi e, più da vicino, per la catechesi degli adulti. Gli elementi individuati in una rilettura pastorale dell'autore - la Parola, la missionarietà e l'incontro con Cristo - pur essendo presentati in modo distinto, contribuiscono nel loro insieme a delineare l'unità della vita di fede. Essi non sono da comprendere come tappe progressive che si escludono o che si susseguono, ma in un rapporto di reciprocità in cui i diversi elementi si richiamano, si collegano e

traduzione italiana (p. 80, nota n. 19). [«“Annodare il bouquet” in vista dell'azione, “preparare il mazzo di fiori” e quindi anche in senso figurato “concludere”, “arrivare al dunque” ... di mostrare l'unità del progetto teologico nel suo insieme», H MOTTU, *À la recherche de la théologie pratique*, in *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, (1992) 12/13, 45-46, citato da B. KAEMPF, *Réception et évolution de la théologie pratique dans le Protestantisme*, in G. ROUTHIER – M. VIAU (a cura di), *Précis de Théologie pratique* [= *Théologies pratiques*], Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae Éditions de l'Atelier, 2007², 18].

s'intrecciano. Queste tre indicazioni generali emerse dalla rilettura di Chenu definiscono il carattere teologico e teologale di ogni azione ecclesiale a servizio dell'incarnazione della Parola e precisano l'identità della catechesi per la maturazione del credente e delle comunità. In un primo momento si cercherà di presentare il senso delle tre indicazioni per l'insieme della prassi ecclesiale. L'attenzione si concentrerà, poi, sulla catechesi degli adulti perché essa diventi luogo effettivo di maturazione nella fede, spazio d'incontro tra Dio e l'uomo contemporaneo, in un movimento reciproco reso possibile dall'incarnazione continua della Parola. L'approfondimento offerto da Chenu permette di precisare e di assumere seriamente l'identità teologica della catechesi degli adulti, facendo della prassi un luogo teologico per l'*intellectus fidei* e una via di conoscenza del mistero cristiano. Illuminando alcuni aspetti di fondo della catechesi degli adulti, riferimento e modello per ogni altra catechesi, si ha la consapevolezza di indicare dei punti di riferimento validi per ogni prassi ecclesiale orientata alla maturazione nella fede.

Il capitolo ottavo esplicherà alcuni suggerimenti per la prassi pastorale e per la catechesi in Italia. Lo studio dell'influsso esercitato da Chenu nell'ambiente culturale, ecclesiale e teologico italiano mostrerà la pertinenza e la ragionevolezza della scelta di quest'autorevole interlocutore. Il secondo passo del capitolo presenterà alcune acquisizioni di fondo nella catechesi degli adulti in sintonia con la riflessione di Chenu. Il contributo specifico e il frutto della ricerca che emergono dall'incontro tra il teologo domenicano e la catechesi degli adulti in Italia sono espressi in forma di suggerimenti critici e di prospettive possibili. L'intero percorso, nella specificità della teologia pratica fondamentale, offrirà un nuovo modo di comprendere la catechesi degli adulti e una posizione della catechetica rispetto al mondo contemporaneo, ai vari contributi scientifici e alla teologia stessa.

CAPITOLO VII

INDICAZIONI TEOLOGICHE PER LA PRASSI PASTORALE E PER LA CATECHESI

Ciò che ha animato la proposta teologica, l'innovazione metodologica e l'impegno pastorale di Chenu, come già indicato, è l'incarnazione continua della Parola di Dio. Il suo rivelarsi nella storia e la sua centralità per l'esistenza cristiana, personale e comunitaria, sono a fondamento della riflessione che ha dato unità all'adesione di fede, all'intelligenza teologica, alla vita ecclesiale e all'impegno nell'evangelizzazione¹.

Chenu non ha fornito una trattazione globale e unitaria del proprio pensiero teologico in grado di abbracciare i vari settori del suo impegno pastorale. Nonostante ciò, dalla sua comprensione della storia, della prassi e dell'esperienza, è possibile individuare alcuni tratti che possono essere considerati trasversali e fondamentali per la vita cristiana e per l'agire ecclesiale. A conclusione della presentazione del pensiero del teologo domenicano sono stati indicati alcuni apporti significativi, a partire dall'incarnazione della Parola: la nuova visione di teologia, la posizione della Chiesa in stato di missione e la comprensione della prassi. Segnalo, in una rilettura personale dell'intero percorso di Chenu, come la rivelazione della Parola, l'apertura missionaria e l'incontro con Cristo siano tre indicazioni ancora attuali e stimolanti per la prassi ecclesiale e per la catechesi. Esse hanno un valore trasversale perché emergono dalla lettura complessiva dei testi di Chenu nello sviluppo progressivo della sua produzione e fondamentale perché sono alla base e orientano il suo modo di fare teologia e di leggere evangelicamente la realtà e l'agire ecclesiale.

In questo capitolo si cercherà di richiamare il senso e la relazione tra i tre aspetti rinviando al pensiero di Chenu già approfondito nella seconda parte della ricerca. Si mostrerà la circolarità che anima le indicazioni esplicitate. In un secondo momento verranno offerte alcune esplicitazioni generali per la prassi pastorale e per la catechesi degli adulti. In particolare vengono proposte tre immagini che cercano di tradurre in modo

¹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Le théologien et la vie. Un entretien avec le père Chenu*, in *ICI*, 233 (1965), p. 28-30 (qui p. 30).

agile e immediato il riferimento alla Parola, alla missionarietà e all'incontro con Cristo per la catechesi degli adulti.

Si potrà così precisare il valore teologico e teologale che la riflessione di Chenu permette di riconoscere alla pastorale e alla catechesi, prima di portare l'attenzione alla realtà italiana.

1. LA RIVELAZIONE DELLA PAROLA, L'APERTURA MISSIONARIA E L'INCONTRO CON CRISTO

La rivelazione della Parola, la missionarietà e l'incontro con Cristo sono qui presentate come indicazioni trasversali, fondamentali e capaci di esprimere l'attualità e la fecondità del pensiero di Chenu per la teologia e per la prassi ecclesiale. Il momento intellettuale e pratico della teologia si compenetrano nell'agire ecclesiale che Chenu ha contribuito a chiarire e a ricondurre all'unità.

Mettere in evidenza la centralità della Parola nell'esperienza cristiana è essenziale, dal momento che essa nutre la fede personale e comunitaria e che al suo servizio si declinano le diverse forme dell'agire ecclesiale. Il compito della Chiesa, delle comunità cristiane e di ciascun credente può essere espresso nell'accoglienza e nella partecipazione al processo d'incarnazione della Parola, che si realizza continuamente nell'economia della storia e nelle vicende dell'umanità. L'uomo, il credente e la Chiesa diventano soggetti profondamente implicati nell'incarnarsi della rivelazione, sia in modo cosciente, sia implicito attraverso la prassi umana ed ecclesiale. Se tale cooperazione all'azione della grazia divina per un verso richiede la conoscenza adeguata e il confronto con la storia della salvezza rivelata e trasmessa nella Scrittura, allo stesso tempo comporta il saper discernere la Parola che si fa presente in ogni epoca e in ogni situazione umana.

L'incarnazione continua secondo le esigenze dell'uomo e dello sviluppo della società attualizza il paradosso dell'incarnazione che regola la Rivelazione cristiana. Chenu ha compreso la teologia come l'intelligenza della fede, la prassi ecclesiale come il servizio della Parola, l'apporto specifico del teologo nella capacità di discernere il suo rivelarsi e la catechesi come suo insegnamento. Queste azioni a servizio della medesima Parola si articolano e assumono senso nel far entrare il credente in relazione con il mistero annunciato e incarnato. La Parola mantiene per la prassi ecclesiale e per ciascun credente la propria

forza critica e profetica. Ogni situazione viene messa in questione dall'incontro con la Parola di Dio, che rende attuale il paradosso del proprio rivelarsi; essa trova nei poveri i primi interlocutori, nella Chiesa che vive la povertà il segno dell'autenticità evangelica e nella disponibilità all'annuncio la propria vitalità.

L'apertura missionaria, chiara e presente in Chenu, è strettamente connessa al riconoscersi destinatari della Parola che continuamente prende carne e diventa appello nel corso della storia. Se da un lato la missionarietà configura la postura e l'identità della Chiesa a servizio dell'annuncio, dall'altro è ciò che la mantiene viva e che la rinnova nel duplice movimento di uscita da sé e di ritorno alla sorgente evangelica. « Être présent à son temps »² è la condizione necessaria per la Chiesa a servizio dell'incarnazione e della comprensione della Parola nella realtà contemporanea : « Dieu parle aujourd'hui; et cela ne se peut faire que si son Église est présente au monde »³. Nascono da quest'apertura missionaria e s'intrecciano i tratti caratteristici descritti da Chenu del modo d'essere della Chiesa verso l'esterno e nella sua vita interna: « en état de mission »⁴, « un retour à l'Évangile »⁵, « l'Église est dans le monde »⁶. Il dialogo, la relazione fiduciosa con la storia e con la realtà, il rapporto di reciprocità nel donare e nell'apprendere dal mondo e dalle sue possibilità di sviluppo derivano da una rinnovata comprensione della rivelazione, prima che da una convenienza esteriore. L'atteggiamento di meraviglia e di stupore accogliente vissuto da Chenu e lo sguardo aperto sulla realtà che è proprio del teologo devono contraddistinguere ogni cristiano. L'agire ecclesiale in quest'atteggiamento missionario è capace di riconoscere le nuove frontiere in cui l'annuncio del Vangelo diventa possibile e in cui la Parola è già presente in modo imprevisto rispetto agli schemi consolidati. Si profilano per la prassi ecclesiale nuovi territori e nuove realtà esistenziali da abitare e da incontrare in cui il lievito

² Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai - Etoilles (S. et O.), Le Saulchoir, 1937, p. 67.

³ Marie-Dominique CHENU, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, in *Esprit*, 29 (1961), p. 678-689 (qui p. 689).

⁴ Marie-Dominique CHENU, *L'Église en état de mission*, in *ParMiss*, 1 (1958), p. 427-430 (qui p. 429).

⁵ Marie-Dominique CHENU, *Réformes de structure en chrétienté*, in *Économie et humanisme*, 24 (1946), p. 85-98 (qui p. 98).

⁶ Marie-Dominique CHENU, *Le chrétien dans le monde*, in *La Nef*, (janvier 1954), p. 217-224 (qui p. 219).

evangelico va immerso nella pasta o chiede d'essere riconosciuto e valorizzato come già presente e all'opera nel mondo.

La teologia, intesa sia come conoscenza intellettuale, che accoglienza della rivelazione di Dio che si comunica nella Parola, scienza teologica e teologale, è a servizio della fede per permettere ad ogni credente di entrare in relazione vitale con Cristo. « La théologie est une science. Elle est sagesse »⁷. Il fare teologia non si esaurisce esclusivamente in un'operazione intellettuale riservata a pochi specialisti, ma conduce ciascun credente a prendere posizione nella propria esistenza concreta rispetto al mistero rivelato in Cristo⁸. Il momento conoscitivo ed esistenziale sono strettamente legati nel rendere possibile la relazione con il Mistero cristiano. Il principio dell'incarnazione, mentre riconosce la priorità e la centralità della rivelazione della Parola, non si astraie dai soggetti e dalle dinamiche in cui si concretizza il paradosso cristiano. Il rivelarsi di Dio in Cristo raggiunge continuamente l'uomo, a partire dalle proprie condizioni, dalle effettive possibilità di riconoscimento e di accoglienza offerte dalla realtà. La rivelazione e la conoscenza di Dio introducono il credente in una relazione vitale che non può ignorare o sottovalutare l'approfondimento della realtà e dei fenomeni personali, ecclesiali, sociali e umani in cui si declina l'economia della salvezza. L'apporto delle scienze, il contributo di differenti studi, l'ascolto delle diverse sensibilità e delle esperienze entrano a far parte dell'indagine teologica e sono costitutive della vita cristiana. Ogni forma dell'agire ecclesiale, intellettuale o pratico, per alludere ad una distinzione ancora diffusa, ma che Chenu ha contribuito a chiarire e a ricondurre ad unità, trova senso nel permettere il riconoscimento, l'incontro e l'approfondimento progressivo della relazione vitale con Cristo.

L'enunciazione e la presentazione delle indicazioni che ho attinto dal pensiero di Chenu a servizio della prassi pastorale e della catechesi, non hanno lo scopo di individuare tre passaggi cronologici o separati. Tra esse s'instaura piuttosto un rapporto di circolarità e di reciprocità per una comprensione unitaria della vita di fede. Con Chenu e con la grande tradizione teologica

⁷ Marie-Dominique CHENU, *Position de la théologie*, in *RSPT*, 24 (1935), p. 232-257 (qui p. 256).

⁸ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, in *Esprit*, 27 (1959), p. 598-619 (qui p. 603-604) ; cf. Marie-Dominique CHENU, *La théologie est-elle une science?* (Je sais-Je crois), Paris, Arthème Fayard, 1957, p.15-18.

possiamo riaffermare e sperimentare il principio per cui ogni distinzione è a servizio dell'unità.

Il primo e fondamentale passo per l'incarnazione continua della Parola è l'iniziativa di Dio di rivelarsi. Ciò rende possibile al credente l'incontro con Cristo nell'evoluzione della propria esistenza e della storia. La relazione vitale con Cristo comporta come esigenza necessaria l'apertura alla missione e il ritorno al Vangelo: il credente fa propria la luce evangelica per discernere e per abitare la realtà. Allo stesso tempo l'agire ecclesiale e la prassi umana possono far emergere i grandi interrogativi dell'esistenza umana. La ricerca di senso può essere terreno fecondo per accogliere e per riconoscere la presenza della Parola in ciò che si vive, per iniziare, per rinnovare e per far maturare la relazione con Cristo. Si esce così dalla logica che prevede un primo momento di tipo conoscitivo, teorico e intellettuale, a cui farebbe seguito un impegno esplicito in vista dell'incontro con Cristo, come se si trattasse di un rapporto sequenziale o di causa-effetto tra i diversi momenti.

Il valore teologico e teologale della prassi, evidenziato da Chenu, acquista significato non solo a livello di affermazione teorica, ma nel concreto agire ecclesiale. La Parola incarnata fa della realtà una storia sacra, un nuovo luogo per la riflessione teologica, un appello concreto che provoca l'esistenza e la ricerca sia personale che comunitaria. Sottolineare questo tipo di circolarità e di reciprocità nell'economia cristiana è proficuo e attuale: dall'attenzione alla realtà storica, dalle questioni di senso e dalla ricerca di nuove forme di spiritualità si aprono nuove vie d'accesso per l'incontro con Cristo e per l'esercizio della vita cristiana.

Nel quadro dell'economia della salvezza in cui s'intrecciano la rivelazione della Parola, l'apertura missionaria e l'incontro con Cristo, la storia diventa determinante per la rivelazione e la prassi ecclesiale si presenta come un luogo proprio della teologia e come un principio d'intelligenza della fede⁹. La conoscenza e l'esperienza della fede, il chiarimento intellettuale e l'impegno nel mondo, la fede e la vita ... da termini in tensione e in opposizione sono ricondotti all'unità dell'esistenza cristiana, che nasce e che si nutre della rivelazione di Dio nell'incarnazione continua della Parola.

⁹ Cf. Marie-Dominique CHENU, *Un Concile « pastoral »*, in *ParMiss*, 21 (1963), p. 182-202 (qui p. 200).

2. PER IL RINNOVAMENTO DELLA PRASSI PASTORALE E DELLA CATECHESI DEGLI ADULTI

L'impegno pastorale vissuto da Chenu si è concentrato su situazioni e su questioni contingenti dell'epoca a lui contemporanea. La pastoraltà, scelta decisiva e chiave interpretativa del Vaticano II, ha segnato fin dall'inizio il percorso intellettuale di Chenu nella comprensione dell'economia della salvezza, dell'incarnazione della Parola, dell'atto di fede e della realtà. Pur non avendo dato vita ad una riflessione unitaria e specifica, il teologo domenicano ha contribuito a chiarire i presupposti e ad avviare la riflessione a livello fondamentale della teologia pastorale-pratica. Sia il pensiero che l'impegno pastorale di Chenu hanno contribuito a far maturare la comprensione e la valorizzazione della prassi che è stata approfondita in seguito con l'apporto di altri autori in vari contesti e campi d'interesse. In modo sintetico verrà esplicitato il significato delle indicazioni assunte dal pensiero di Chenu - la rilevazione della Parola, la missionarietà e l'incontro con Cristo - prima per la prassi pastorale e poi per la catechesi degli adulti. Ciò servirà da riferimento per il ritorno successivo alla realtà italiana.

Alla luce dell'incarnazione della Parola, dell'apertura missionaria e dell'incontro vitale con Cristo, la prassi ecclesiale, che nasce e che è a servizio della Parola, assume una precisa connotazione teologica e teologale. Se da un lato ogni pratica umana, individuale e sociale, stimola il discernimento evangelico, dall'altro ogni azione ecclesiale diventa occasione di auto-comprensione, di verifica e di costruzione di sé per la Chiesa come comunità dei credenti che vive nel mondo.

La rivelazione della Parola che incessantemente s'incarna nell'economia della salvezza fa dell'evangelizzazione l'obiettivo e il processo che presiede all'intera prassi cristiana nella varietà delle sue forme. È al servizio della missione evangelizzatrice che la riflessione di Chenu evidenzia l'importanza di accogliere gli apporti delle diverse discipline e d'essere in ascolto di ogni pratica in cui la Parola si fa appello al mondo attuale. Il teologo ha il compito di garantire la lettura evangelica della realtà in rapporto alla Scrittura, alla Tradizione viva e alla vita ecclesiale. Quello che è stato definito e criticato come un eccessivo ottimismo del teologo domenicano verso la storia e il mondo si

radica nella fiducia e nella forza salvifica della Parola rivolta all'umanità e continuamente incarnata.

L'apertura missionaria, costitutiva dell'evangelizzazione, implica un nuovo modo in cui la pastorale è chiamata ad entrare in relazione con il contesto, con il mondo e con i diversi soggetti. La prassi ecclesiale non ha come obiettivo principale la ricostruzione di un'era di cristianità, ma l'incontro con nuove realtà in cui è possibile annunciare e riconoscere la presenza della Parola. L'essere in missione richiede un duplice dinamismo: non solo un movimento verso l'esterno, ma anche un'auto-implicazione e un'azione intra-ecclesiale di ritorno alla sorgente evangelica a partire dalle provocazioni offerte dalla realtà. Lo sforzo di rinnovamento ha condotto Chenu ad approfondire la relazione tra la teologia e le scienze umane e sociali in vista di un arricchimento reciproco nel dialogo e nella fiducia. L'umanesimo teologale che intreccia fede, ragione e prassi è alla base della vita ecclesiale e del nuovo rapporto con il mondo contemporaneo.

L'incontro con Cristo è ciò che motiva e orienta la progettazione, il discernimento e la necessaria verifica della prassi pastorale. Appare evidente come l'agire pastorale non possa essere finalizzato né al proselitismo né alla costruzione o al mantenimento di un'istituzione: verrebbe meno l'identità evangelizzatrice e il compito missionario della Chiesa e delle comunità ecclesiali.

Se l'agire ecclesiale si rinnova e acquista slancio e consapevolezza nel riconoscimento del valore della prassi nell'economia dell'incarnazione della Parola, anche per la catechesi diventano proficue le indicazioni emerse dal pensiero di Chenu.

La catechesi, approfondimento e maturazione nella fede per coloro che hanno già vissuto la conversione a Cristo e che oggi assume anche il compito del primo annuncio, va riconosciuta a tutti gli effetti come prassi teologica e teologale. La catechesi degli adulti, luogo in cui i soggetti esercitano la libertà personale in una scelta autonoma, responsabile e consapevole nel processo di maturazione nella fede, evidenzia l'attualità delle indicazioni emerse dalla rilettura di Chenu per l'intera catechesi. La sottolineatura del valore teologico della prassi focalizza l'attenzione su un ambito centrale e regolatore per la catechesi accanto ad altri elementi che oggi ne costituiscono la complessità (sociale, psicologico, caritativo, liturgico, ...). La catechesi si fa

eco della Parola che annuncia, che rende attuale e udibile. Mentre fa conoscere e annuncia Dio che parla e che si rivela, essa contribuisce alla conoscenza e all'intelligenza della fede per la vita cristiana.

La catechesi degli adulti, come azione ecclesiale specifica a servizio della Parola per la maturazione nella fede del credente, trova nella rivelazione di Dio, nella missionarietà e nell'incontro con Cristo i propri riferimenti principali. Il credente è accompagnato a discernere la Parola per conoscerla, per interiorizzarla e per riconoscerla come già presente nella propria esistenza e nella realtà di cui è parte. Solo dall'incontro vivo e personale con la Parola è possibile assumere la prospettiva evangelica e la mentalità di fede necessarie per orientare tutta la vita cristiana e per leggere il vissuto e la realtà all'interno dell'economia di salvezza. La conoscenza della Scrittura non si limita ad essere un sapere puramente intellettuale rivolto ad un passato da apprendere, ma introduce all'esperienza della Tradizione viva della Chiesa e ad acquisire la capacità del discernimento evangelico della realtà e dell'esistenza individuale.

L'agire ecclesiale specifico che accompagna la maturazione nella fede del credente si colloca all'interno della più ampia missione evangelizzatrice della Chiesa che ne indica e ne garantisce l'identità e la vocazione. La catechesi degli adulti, e con essa tutta la catechesi, è l'agire di una comunità che si rinnova nell'annuncio e che si compone di diverse prassi per accogliere e annunciare la Parola che s'incarna nella storia. L'apertura missionaria, connotata da Chenu come movimento d'apertura e di ritorno al Vangelo, rappresenta per la catechesi degli adulti la necessità di confronto e di avviare nuove sinergie nella comprensione della realtà e del messaggio cristiano. Il credente s'inserisce progressivamente nella missione evangelizzatrice della Chiesa, si sente parte della comunità ecclesiale in cui assume le proprie responsabilità per rendere ragione della propria fede nel contesto in cui vive.

L'incontro con Cristo è l'obiettivo specifico a cui è orientata la maturazione nella fede: la conoscenza teologica e teologale rende possibile e sostiene la relazione vitale che si alimenta della Parola, della tradizione ecclesiale e della prassi riconosciuta come luogo teologico. L'esperienza di fede diventa una relazione vitale con Cristo, di ricerca e di accoglienza, non come un aspetto distinto o isolato, ma integrato nell'insieme nella vita. La

maturazione del credente nella fede si realizza lungo tutto l'arco dell'esistenza ed è sollecitata dalle sfide e dalle transizioni.

L'incarnazione della Parola, la missione e l'incontro con Cristo possono essere espresse utilizzando tre immagini immediate e chiare che ci permettono di affermare in modo sintetico alcuni aspetti costitutivi della catechesi degli adulti e di ogni catechesi. La Parola annunciata che continuamente s'incarna nella storia costituisce la sorgente a cui fa riferimento l'intera vita cristiana, la missione ne indica il dinamismo, mentre l'incontro con Cristo è l'orizzonte a cui tende. La priorità della Rivelazione colloca ogni azione catechistica a servizio della Parola che la precede e che ne è la sorgente. Il dinamismo missionario che rinvia al Vangelo e all'incontro con la realtà sottolinea come la catechesi sia un'azione comunitaria. Essa non si rivolge a dei destinatari passivi, ma interagisce con tutti i soggetti coinvolti e si lascia mettere in discussione dal rapporto con il mondo, dalle esperienze personali e collettive, dai progressi e dai drammi dell'umanità. La maturazione del credente nella fede è un cammino aperto e imprevedibile nella fede per integrare l'identità personale e l'agire di Dio che si rivela nell'economia della salvezza. La maturazione nella fede è il processo che non può essere definito soltanto attraverso alcuni indicatori esteriori, ma che si colloca nell'orizzonte della relazione vitale con Cristo nello sviluppo concreto dell'esistenza personale. I tentativi di descrivere i caratteri, i criteri e i punti d'arrivo del processo di maturazione non sono inutili. Essi possono indicare delle tappe da raggiungere e delle competenze da acquisire, ma devono essere sostenuti da una visione teologica globale e dai contributi delle scienze umane per non essere ridotti a semplici parametri da assicurare.

Sollecitati dalla riflessione offerta da Chenu, è possibile approfondire il carattere propriamente teologico e non solo operativo della catechesi degli adulti, accanto a molti altri aspetti che oggi costituiscono la complessità del processo di maturazione nella fede. Egli ha indicato come non si possano separare la dottrina, la pastorale e la teologia per il loro sorgere ed essere a servizio della rivelazione di Dio che si attua nella storia. La Parola si rivolge all'uomo e si fa conoscere continuamente stimolando la ricerca personale e collettiva. La catechesi non può essere compresa come traduzione del dogma, ma come prassi ecclesiale per la maturazione nella fede che permette al credente di conoscere, di entrare in relazione e di vivere l'incontro con

Dio. Il valore teologico e teologale della catechesi degli adulti costituisce l'aspetto specifico e regolatore di questa prassi pastorale, che permette di discernere, di orientare e di valutare la vita pastorale e le pratiche catechistiche contestualizzate. Riconoscendone il valore teologico e teologale, la catechesi non può essere considerata come un'azione isolata dall'intera prassi ecclesiale, dalla vita pastorale, dalla riflessione ecclesiologica e teologica.

Per il credente adulto in cammino nella maturazione nella fede la catechesi diventa lo spazio in cui può sperimentare la reciprocità della relazione con Dio, attraverso la vita della comunità cristiana e nella Tradizione viva della Chiesa. La prassi catechistica conduce l'adulto a confrontarsi e ad integrare in sé gli atteggiamenti che sono parte del paradosso cristiano dell'incarnazione e dell'atto di fede: conoscenza e abbandono fiducioso, ricerca e accoglienza, esercizio della responsabilità ed esperienza della grazia.

L'ipotesi di ricerca si proponeva di evidenziare i riferimenti teologici fondamentali per fare della catechesi degli adulti un luogo in cui sia possibile un'effettiva maturazione nella fede del credente. L'osservazione e l'approfondimento della catechesi degli adulti in Italia, nel quadro più ampio dell'impegno pastorale, ha messo in rilievo, come nodi teologici, sia il rapporto che intercorre tra la dottrina e la pastorale, sia il valore della prassi nell'elaborazione della teologia. Le indicazioni raccolte dal pensiero di Chenu hanno permesso di precisare come la prassi pastorale sia l'espressione della Parola di Dio in atto nella storia, un luogo teologico per la teologia, principio dell'intelligenza della fede e come l'insieme della prassi sia un appello al discernimento dei segni dei tempi.

CAPITOLO VIII

MARIE-DOMINIQUE CHENU NEL CONTESTO ITALIANO: SUGGERIMENTI PER LA CATECHESI DEGLI GLI ADULTI

Attraverso il cammino finora svolto si è cercato di illustrare come la riflessione avviata da Chenu sia alla base di una nuova comprensione dell'intera prassi ecclesiale, della teologia, della catechesi degli adulti e di ogni catechesi. In forza di questi riferimenti di fondo, in questo ottavo capitolo sarà possibile portare l'attenzione al contesto italiano da cui è partito lo studio in corso. Non si vuole tradurre in aspetti concreti il modo di pensare e di fare teologia di Chenu. Ci si propone piuttosto di dare spazio all'incontro tra prassi e riflessione.

In un primo momento si metterà in evidenza il tipo di presenza e d'influsso esercitati da Chenu nel contesto italiano, sia per quanto riguarda l'approfondimento storico che per la riflessione teologica. Sarà possibile rilevare come l'influsso di Chenu in ambito teologico non sia legato principalmente alla diffusione di testi e di idee, quanto piuttosto alla sua personalità e alla sua capacità di portare l'attenzione su nuove questioni. Questo tipo di azione, più di stimolo e di sollecitazione, giustifica la possibilità e la pertinenza della rilettura del pensiero e della vita del teologo domenicano a servizio della prassi ecclesiale della catechesi degli adulti italiana. Nel secondo passo del capitolo, ispirandoci al fare teologia di Chenu, si indicheranno in modo più specifico alcuni punti di riferimento ormai acquisiti nella catechesi degli adulti, dei suggerimenti critici e delle prospettive che possono orientare il processo di maturazione nella fede. Non si ha l'intenzione di affrontare tutte le questioni che riguardano la catechesi degli adulti in Italia, ma di far emergere dei suggerimenti critici e possibilità a partire dall'incontro con il pensiero e con l'esistenza di Chenu.

1. M.-D. CHENU IN ITALIA

Per offrire alcune indicazioni sulla presenza di Chenu in Italia, mi riferisco principalmente agli interventi di Inos Biffi e Giuseppe Colombo¹, per poi considerare alcuni studi e pubblicazioni posteriori alle loro analisi. Pur avendo motivato l'inesistenza di due Chenu, il suo influsso può essere approfondito in riferimento alla distinzione classica tra la produzione medievalistica e l'attenzione alla metodologia teologica e all'attualità che connotano il teologo domenicano. La presenza di Chenu in Italia può essere distinta tra diretta e indiretta: la prima si riferisce a traduzioni, interventi e a varie forme di collaborazioni, mentre la seconda agli studi e alle presentazioni del suo pensiero ad opera di altri autori.

Per rintracciare l'accoglienza di Chenu come studioso del medioevo è necessario distinguere le opere tradotte; gli scritti in italiano; il sostegno a iniziative editoriali nel nostro paese, in modo particolare la Biblioteca di Cultura Medievale; gli studi di altri autori che hanno come oggetto il suo pensiero. Dal quadro tracciato da Biffi emerge come la produzione medievalista di Chenu sia presente in Italia in modo sostanzioso e significativo: «l'autorevolezza appare stabilita e indiscussa»². Pur non mancando dei rilievi critici e delle posizioni di dissenso, «la presenza e l'efficacia di Chenu in Italia sembra ammessa e assicurata alla sua opera di medievalista»³.

Colombo si è concentrato più direttamente sull'approfondimento dell'influsso esercitato sulla teologia italiana. Gli interventi di Chenu elaborati in modo specifico per l'Italia non costituiscono una produzione rilevante e non permettono di darne una valutazione attendibile. È interessante censire la varietà del genere dei contributi e dei luoghi concreti della presenza di Chenu in Italia. Molti interventi più sporadici sono ricorrenti in riviste legate all'area della sinistra-sociale che

¹ Cf. Inos BIFFI e Giuseppe COLOMBO, *Presenza e influsso di Marie-Dominique Chenu medievalista in Italia*, in *Teologia*, 16 (1991), p. 198-235. Il titolo che raccoglie i due interventi specifici risulta errato. L'indice-sommario del fascicolo e l'indice dell'annata indicano la dicitura più corretta: "Presenza e influsso di Marie-Dominique Chenu in Italia". Gli stessi testi vengono pubblicati contemporaneamente in italiano in *RSPT*, 75 (1991), p. 469-504.

² Inos BIFFI, *Chenu medievalista in Italia*, in *Teologia*, 16 (1991), p. 198-220 (qui p. 219).

³ I. BIFFI, *Chenu medievalista in Italia*, p. 219.

non permettono di valutare un effettivo influsso teologico esercitato dal suo pensiero.

Sono piuttosto da considerare come il sintomo del corteggiamento stretto a Chenu condotto dalla pubblicistica italiana e della disponibilità di Chenu a concedersi. Effettivamente Chenu è stato coinvolto e si è lasciato coinvolgere nella vita culturale ed ecclesiale italiana⁴.

In questo gioco di corteggiamento e di disponibilità Chenu partecipa ai convegni di varie associazioni, pubblica ed esprime giudizi su temi dell'attualità italiana. L'esperienza del Concilio segna non solo l'inizio dei contatti con il mondo editoriale italiano, ma anche di una collaborazione meno casuale con alcune riviste teologiche⁵. Il Concilio non costituisce solamente un riferimento temporale. Se la permanenza a Roma spiega l'intensificarsi dei contatti con il mondo della cultura e con la teologia italiana, essa rappresenta anche un punto di svolta per la sua accoglienza in Italia. « Fu il Concilio a introdurre Chenu – il “secondo” Chenu – in Italia »⁶: oltre alle traduzioni tardive, acquistano valore le pubblicazioni collettive a cui ha contribuito Chenu.

Il ritardo di traduzione dei contributi originali e dell'accoglienza del pensiero possono trovare spiegazione in un « certo torpore »⁷ presente nei cattolici italiani rispetto all'approfondimento delle verità e dei principi in cui credono fino al pontificato di Giovanni XXIII. I temi conciliari e post-conciliari che maggiormente hanno attirato l'attenzione del pubblico italiano riguardarono i commenti a GS e a LG, la sinodalità, i laici, il rapporto tra Chiesa e mondo, l'ateismo e il rinnovamento della teologia. La scelta del centro olandese d'informazione conciliare di pubblicare i propri dossier presso la Casa editrice laica Mondadori rispondeva alla volontà di estendere il dibattito sul Concilio al di là degli ambienti strettamente cattolici. Ciò ha contribuito a mettere in relazione le idee di Chenu con il mondo culturale e con le correnti laiche del

⁴ Giuseppe COLOMBO, *Il « secondo Chenu » in Italia*, in *Teologia*, 16 (1991), p. 220-235 (qui p. 222). Le riviste in cui sono apparsi degli interventi sporadici di Chenu sono espressione dell'area della sinistra-sociale italiana (Questitalia, Il Tetto, Dialogo, Cultura e politica, Vita sociale, I problemi di Ulisse, Testimonianze, Animazione sociale), Presenza pastorale, periodico dell'Azione Cattolica e Rocca.

⁵ Le riviste teologiche in questione sono: *Humanitas*, *Il Regno*, *Vita e pensiero*; *Sacra Doctrina* e *Rivista di Teologia Morale*.

⁶ G. COLOMBO, *Il « secondo Chenu » in Italia*, p. 223.

⁷ Gianni BERTONE, *Introduzione*, in *Per una teologia del lavoro* (Le idee e la vita, 20), Torino, Borla, 1964, p. 10-18 (qui p. 10).

pensiero italiano, oltre che con il mondo cattolico naturalmente attento al Concilio. Il Vaticano II e le opere collettive permettono alla presenza italiana di Chenu di assumere unitarietà. « La produzione “conciliare” – generalmente offerta in collaborazione – costituisce lo sfondo di comprensione nel quale soltanto acquista il suo senso compiuto la frammentaria e occasionale produzione italiana »⁸.

Per il contesto italiano, segnato dal torpore del mondo cattolico sui temi di fede e da un senso di sufficienza e di distanza da parte del mondo laico, l’apporto di Chenu manifesta tutta la sua importanza nell’aver aperto il dibattito e nell’aver sostenuto nuove sensibilità. L’impressione che con Colombo si può ricavare è che Chenu oltrepassi il circolo ristretto dei teologi.

Il fatto è da riferire, oltre che alla intensa attività personale di Chenu, alla sua particolare teologia, da intendere però non propriamente nel riferimento all’oggetto formale, che più difficilmente i non teologi potevano cogliere; ma piuttosto in riferimento al suo oggetto materiale. In altri termini, le questioni trattate dalla teologia di Chenu – il mondo, il lavoro, la tecnica, la materia, lo sviluppo, la storia – non possono non suscitare l’interesse anche dei non teologi e *pour cause!* Inoltre, la scoperta, sia pure ingenua da parte di molti che queste realtà sono oggetto della considerazione teologica non può che accrescerne l’interesse, anche a prescindere da una comprensione specifica⁹.

La ricerca analitica dei luoghi e dei temi in cui è presente Chenu in Italia non permette e non è sufficiente per valutare immediatamente l’influenza da lui esercitata.

Per quanto riguarda l’influsso sulla riflessione teologica, va segnalato come Mondin, « infaticabile divulgatore delle cose teologiche »¹⁰ in Italia e non solo, indichi quella di Chenu come teologia delle realtà terrene¹¹. In particolare la teologia del lavoro « è la punta di diamante dell’edificio teologico di Chenu ed è, allo stesso tempo, il suo contributo più importante alla *theologia perennis*. [...] In questo punto egli ha colmato un vuoto che durava da secoli »¹². Nelle stesse pagine vengono evidenziate anche alcune critiche, espressione di una componente della teologia italiana rispetto all’eccessivo ottimismo nella visione del progresso e al valore soteriologico attribuito alle realtà terrestri

⁸ Cf. G. COLOMBO, *Il « secondo Chenu » in Italia*, p. 226.

⁹ G. COLOMBO, *Il « secondo Chenu » in Italia*, p. 230.

¹⁰ G. COLOMBO, *Il « secondo Chenu » in Italia*, p. 231.

¹¹ Cf. Battista MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. 1. I teologi cattolici* (Opere), Torino, Borla, 1969, p. 157-194.

¹² B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. 1*, p. 185 e 191.

dal religioso domenicano¹³. Presentando le cristologie moderne, lo stesso Mondin non ignora l'apporto offerto dal principio architettonico dell'incarnazione della teologia di Chenu, pur non avendo egli elaborato alcuna trattazione cristologica o sistematica¹⁴. Manca, invece, un riferimento all'apporto ecclesiologico dello stesso principio dell'incarnazione¹⁵. Pur riconoscendo con il Mondin il contributo di Chenu alla teologia del lavoro e non disponendo di una trattazione organica nella teologia speciale, Colombo delinea la posizione del teologo domenicano.

Il "posto" di Chenu in teologia, e quindi anche nella teologia italiana, è propriamente quello della metodologia teologica, espressa programmaticamente in "Le Saulchoir", perché la produzione successiva è troppo frammentaria e occasionale per ricavarne una sintesi alternativa¹⁶.

Nel complesso l'approfondimento offerto da Colombo ha messo in rilievo l'influsso del pensiero di Chenu non solo per la teologia, ma per l'ambiente cattolico e culturale italiano.

Alcune pubblicazioni successive agli studi di Biffi e Colombo meritano d'essere segnalate. Si tratta di testi che presentano il pensiero di Chenu o alcune sue tematiche specifiche e che si rivolgono ad un pubblico diversificato, nell'ambito della formazione teologica e culturale italiana.

In occasione del Congresso annuale dell'Associazione Teologica Italiana (ATI) dal titolo, *Teologia e storia: l'eredità del Novecento* (Brescia 11-15 settembre 2000), la rivista *Rassegna di teologia* ha pubblicato due testi preparatori¹⁷. Antonino Franco ha offerto l'approfondimento, *I segni dei tempi nella riflessione teologica di M.D. Chenu*¹⁸, presentando, pur in modo sommario, il pensiero dell'autore.

La rivista bimestrale *Credere oggi* ha inserito Chenu nel dossier di orientamento e approfondimento teologico intitolato, *I teologi cattolici del XX secolo*. Il testo curato da Biffi si sofferma

¹³ Cf. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. I*, p. 192-194.

¹⁴ Cf. Battista MONDIN, *Le cristologie moderne. Un panorama* (Teologia, 13), Roma, APES, 1973, p. 19-21.

¹⁵ Cf. Battista MONDIN, *Nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa* (Teologia, 29), Roma, Paoline, 1980.

¹⁶ Cf. G. COLOMBO, *Il « secondo Chenu » in Italia*, p. 233.

¹⁷ Cf. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Forum ATI*, in *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), p. 101-125.

¹⁸ Cf. Antonino FRANCO, *I segni dei tempi nella riflessione teologica di M.-D. Chenu*, in *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), p. 119-125.

maggiormente su Chenu medievalista e fornisce ai lettori una nota bibliografica che contribuisce a diffondere la conoscenza di Chenu¹⁹.

Nello stesso anno Franco ha curato una monografia nella collana *Novecento teologico* sul teologo domenicano, arricchita dalla traduzione di *Position de la théologie* e da corrispondenza personale inedita²⁰.

Se per Chenu medievalista sono indiscussi il riconoscimento del valore della sua produzione e del suo ruolo di maestro, appare invece più difficile verificare in maniera chiara ed esaustiva l'influenza teologica diretta rispetto ai temi dell'attualità e della vita pastorale. Una valutazione accurata del contributo specifico di Chenu nell'orizzonte teologico richiederebbe studi ulteriori e più mirati. Un tema da investigare con maggior precisione è come il teologo domenicano abbia contribuito all'accoglienza del Vaticano II da parte della cultura laica e dei cattolici italiani. Il riconoscimento del ruolo di Chenu nella celebrazione e nella ricezione del Vaticano II, già presentato nella seconda parte di questa ricerca, suggerisce l'opportunità di uno studio del suo influsso sugli specialisti di teologia pastorale e pratica italiana, oltre che di area francofona. Potrebbe risultare interessante rintracciare la conoscenza del pensiero e dei testi, i riferimenti espliciti e i contatti diretti o indiretti tra Chenu e autori di teologia pastorale o pratica.

Pur non avendo a disposizione dei riferimenti espliciti sull'incidenza del pensiero di Chenu su temi pastorali in Italia, non può essere negato il suo contributo alla formazione della sensibilità e della coscienza dei credenti oltre che dell'interesse e della curiosità culturale di chi si è accostato alle sue riflessioni. Anche per la presenza e l'influsso nel contesto italiano possiamo ribadire alcuni tratti già riconosciuti a Chenu: collaboratori e studenti l'hanno descritto come un anticipatore del Concilio²¹,

¹⁹ Cf. Inos BIFFI, *Marie-Dominique Chenu (1895-1990)*, in *Credere Oggi*, 134 (2003), p. 59-75.

²⁰ Cf. Antonino FRANCO, *Marie-Dominique Chenu* (Novecento Teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003. La collana si prefigge di permettere al lettore di conoscere il percorso e l'eredità dei teologi che hanno contribuito a dare vitalità al cristianesimo nel XX secolo. Per la traduzione del testo francese cf. Marie-Dominique CHENU, *Posizione della teologia*, in A. FRANCO (ed.), *Marie-Dominique Chenu*, p. 85-116.

²¹ Cf. Claude GEFFRÉ, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, in *RSPT*, 69 (1985), p. 389-399 (qui p. 395); cf. Paul-André LIÉGÉ, *Pastorale et vérité*, in Claude GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 93-96 (qui p. 93).

« un éveilleur »²², tanto « un orateur des grandes assemblées qu'un animateur de petits groupes, un inspirateur de mouvements »²³.

Accanto alle idee elaborate sono l'incontro e il suo profilo esistenziale che hanno segnato le persone e i contesti con i quali Chenu è entrato in relazione come testimone e protagonista del rinnovamento epocale della teologia e del nuovo rapporto tra la Chiesa e il mondo.

2. INDICAZIONI CRITICHE E PROSPETTIVE PER LA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA

Dopo aver chiarito la possibilità di una rilettura della proposta teologica di Chenu in riferimento alla catechesi degli adulti e dopo aver constatato il singolare influsso da lui esercitato sul contesto italiano, ci chiediamo quale possa essere il suo contributo per l'attuale situazione pastorale.

Nel dialogo tra una prassi ecclesiale concreta e un approccio teologico, Chenu esprime in modo attuale e ancora fecondo la capacità di mettere in luce nuove sollecitazioni e temi a partire dall'ascolto della Parola e dall'assunzione della realtà. Il dialogo della prassi ecclesiale concreta e delimitata con un approccio teologico che mantiene ancora oggi la propria ricchezza e fecondità, trova in Chenu una presenza ispiratrice e di risveglio per portare all'attenzione nuovi temi a partire dall'ascolto della Parola e della realtà. Il contributo di Chenu al Concilio è stato accolto nella coscienza teologica e nella sensibilità ecclesiale e culturale contemporanee. Alcune indicazioni del pensiero di Chenu qui esplicitate – la rivelazione della Parola, l'apertura missionaria della Chiesa e l'incontro con Cristo – sono entrate a far parte di un linguaggio e di un bagaglio che sembrano essere condivisi e assunti nella prassi pastorale e nella catechesi. Sappiamo bene come la condivisione dei principi non implichi automaticamente un atteggiamento diverso nel modo di vivere la

²² Claude ROLLAND, *Le Père Chenu, Théologien au Concile*, in C. GEFFRÉ (ed.), *L'hommage différé au père Chenu*, p. 249-256 (qui p. 255); Joseph DORÉ, *Un itinéraire-témoin: Marie-Dominique Chenu*, in Pierre COLIN (ed.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989* (Bibliothèque Beauchesne. Religion-Société-Politique, 17), Paris, Beauchesne, 1989, p. 331-339 (qui p. 338).

²³ Yves CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, in Robert VANDER GUCHT e Herbert VORGRIMLER (ed.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle. II*, Tournai-Paris, Casterman, 1970, p. 772-790 (qui p. 773).

prassi. La riflessione catechetica e teologica hanno lo scopo di dare concretezza e di indicare alcune vie per rinnovare il vissuto ecclesiale.

La ricostruzione del percorso ecclesiale in Italia ci ha offerto un quadro d'insieme di quelle che sono le sfide, gli impegni e le possibilità. La Chiesa italiana caratterizzata dal cattolicesimo popolare è impegnata a rimotivare l'adesione alla fede, ad aggiornare gli sforzi e le strutture pastorali, a ridefinirsi rispetto a un modello di cristianesimo ereditato per annunciare il Vangelo all'uomo contemporaneo. La conversione missionaria della pastorale in una società di antica evangelizzazione chiede il rinnovamento dei percorsi d'iniziazione cristiana, l'investimento sul primo e sul secondo annuncio della fede, la capacità di qualificare la vita pastorale ordinaria e di mettere in atto la priorità della catechesi degli adulti. La riflessione teologica e la prassi pastorale italiana incontrano in Chenu un interlocutore con cui confrontarsi per essere al servizio dell'annuncio del Vangelo. In un diverso contesto temporale, culturale, linguistico ed ecclesiale il teologo di Le Saulchoir ha approfondito e accompagnato il passaggio verso una nuova comprensione dell'essere cristiani e della chiesa nel mondo contemporaneo.

Chenu interpella la riflessione e la prassi sulla capacità della comunità cristiana e di ciascun credente a discernere e ad annunciare il paradosso dell'incarnazione della Parola in atto nella storia del mondo. Il confronto con un autore che si colloca al livello fondamentale della riflessione della teologia pratica diventa un'occasione di rinnovamento, di dialogo e di ridefinizione per l'intera prassi pastorale.

In modo particolare si vogliono qui offrire alcune sottolineature dell'apporto di Chenu per la catechesi degli adulti in Italia, considerandolo come un ispiratore, un 'éveilleur' e una presenza a cui far riferimento. La catechesi degli adulti, anziché limitarsi esclusivamente a far fronte ad esigenze immediate e contingenti, viene ricondotta alla propria sorgente evangelica, al dinamismo missionario della Chiesa e all'incontro con Cristo come orizzonte a cui è incamminato ogni credente nella vita della comunità. Non si tratta di dedurre dei comportamenti o delle soluzioni da applicare automaticamente, ma di raccogliere dei suggerimenti critici e delle prospettive per la catechesi degli adulti in Italia. Il confronto con la visione teologica e teologale della prassi che

Chenu ha offerto permetterà di evidenziare i limiti e le possibilità per la maturazione nella fede del credente.

Le indicazioni critiche e le prospettive per la catechesi degli adulti in Italia prenderanno in considerazione sia il senso teologale della relazione con Cristo, sia l'approfondimento teologico di cui il processo di maturazione nella fede ha bisogno per accompagnare il credente adulto nella vita cristiana.

Sembra opportuno, prima di evidenziare gli aspetti critici e alcune proposte, indicare come alcune acquisizioni della riflessione ecclesiale e di autori sulla catechesi degli adulti risultano essere in sintonia con la proposta di Chenu. Quest'ulteriore ripresa del pensiero di Chenu vuole mostrare in qualche tratto essenziale come il dialogo con il teologo domenicano sia possibile e fecondo.

La catechesi, quella degli adulti in modo particolare, come ogni altra prassi ecclesiale, è teologica e teologale. In forza di quest'identità ogni percorso offerto alla vita cristiana ha lo scopo di condurre in modo esplicito e chiaro all'incontro con Cristo. Il dinamismo della Parola, che continuamente s'incarna nella storia, non riduce la catechesi ad essere una semplice trasmissione di un contenuto: essa rinvia all'essenziale del mistero cristiano, al dialogo e alla capacità di confronto con la realtà. Per essere al tempo stesso teologica e teologale, la catechesi non si identifica con un sapere intellettuale, ma abbraccia la ricerca di senso, tutta la persona, la vita sociale e la relazione vitale con Cristo.

Affermare la centralità della Parola, riconoscerla in atto nella prassi e farne effettivamente il cardine del rinnovamento teologico rendono coscienti ciascun credente e la Chiesa d'essere anticipati dal rivelarsi di Dio. La Parola raggiunge l'uomo e il mondo attuale, sia con l'annuncio esplicito che attraverso le diverse prassi in cui essa si manifesta e alle quali attribuisce significato evangelico fino a riconoscerle come segno dei tempi. La ridefinizione del rapporto tra dottrina e pastorale esprime in modo chiaro come dall'unica sorgente della Parola scaturiscano una nuova visione della fede, di Chiesa e del suo rapporto con il mondo. Una comprensione chiara della teologia sollecitata dalla prassi porta delle preziose conseguenze nel campo pastorale. Il discernimento della Parola che s'incarna e che si rivolge all'umanità è possibile solo se la storia e la realtà diventano parte integrante dell'economia della salvezza in cui le vicende personali e collettive, l'evoluzione della vita sociale e gli eventi partecipano

alla rivelazione divina. Solamente nella logica dell'economia salvifica ciascuno diventa consapevole della sacralità della propria storia alla luce della rivelazione e può comprendere la propria responsabilità e il proprio servizio di testimonianza della Parola. È possibile riconoscere i segni dei tempi e i nuovi luoghi della teologia solo in questa comprensione unitaria della storia, di sé e della fede cristiana.

Chenu ha indicato i segni di credibilità della riflessione e della prassi ecclesiale nella radicalità evangelica (il ritorno al Vangelo e la povertà) e nell'annuncio. La catechesi degli adulti specifica e adatta queste indicazioni per dei soggetti liberi, consapevoli del loro cammino di fede, responsabili e in dialogo con le sfide del mondo attuale che vivono nella comunità cristiana. La radicalità evangelica e la disponibilità all'annuncio verificano e orientano lo sviluppo del processo di maturazione nella fede, coinvolgendo l'esistenza personale, comunitaria e socio-culturale dell'adulto. L'opzione preferenziale per i poveri, vissuta dalla comunità, raggiunge ciascuno nel corso del processo di trasformazione esistenziale e permette l'interiorizzazione delle esigenze specifiche della vita cristiana, in modo particolare della diaconia della carità. Il credente partecipa all'essere in stato di missione della Chiesa nel mondo attraverso il servizio che vive nella comunità di cui è parte e attraverso la responsabilità che si concretizza nell'annuncio e nella testimonianza. Il ritorno al Vangelo e l'apertura missionaria si realizzano e sono credibili nella misura in cui il rapporto personale con Cristo s'ispira alla prassi di Gesù di Nazareth e dei primi cristiani, per essere discepoli nella realtà di oggi con e attraverso la comunità cristiana. Chenu permette alla riflessione catechetica di verificare la credibilità del processo formativo non solo nell'acquisizione dei contenuti, ma nell'insieme della prassi. L'approfondimento successivo e la riflessione attuale hanno individuato altre priorità, altri obiettivi e competenze da raggiungere, a partire dal riconoscimento del valore della prassi in teologia.

La nuova comprensione del rapporto tra la riflessione teologica e la prassi avviata da Chenu contribuisce a far nascere un nuovo modo di considerare la fede, l'azione e l'essere stesso della Chiesa che trovano espressione, che vengono arricchite e messe in questione nella catechesi degli adulti.

Su queste basi e sulla riflessione di Chenu cercherò ora di esplicitare alcuni riferimenti per una critica costruttiva e alcune possibilità per la catechesi degli adulti in Italia.

2.1. SUGGERIMENTI CRITICI DALLA RILETTURA DI CHENU

Il confronto con la proposta teologica sviluppata da Chenu mette in luce alcuni limiti e fragilità che segnano o che ostacolano l'azione catechistica con gli adulti nella prassi italiana. Il teologo domenicano diventa voce critica per la teologia e per la catechesi degli adulti in Italia, a partire dal principio dell'incarnazione della Parola nell'economia della salvezza e dalla nuova comprensione della prassi. I suggerimenti desunti dal pensiero e dal modo in cui Chenu ha affrontato le questioni del suo tempo vengono qui proposti in forma interrogativa ed esplicitati brevemente richiamando l'insieme del suo pensiero precedentemente approfondito. Gli interrogativi che vengono ora esplicitati vogliono essere l'espressione di una critica costruttiva, orientata ad assumere sia le sfide e le esigenze della prassi pastorale italiana, sia il contributo della riflessione teologica.

Quale posizione assumono i credenti attraverso la catechesi degli adulti nei confronti del mondo, delle scienze, degli avvenimenti, dei fenomeni sociali, dei diversi soggetti e attori pastorali? Come la Chiesa e la comunità cristiana accompagnano gli adulti a interiorizzare un nuovo modo di rapportarsi al mondo? La catechesi degli adulti è la prassi ecclesiale espressione di un preciso modo di considerare sia la realtà che l'identità e la missione della Chiesa. Ogni epoca cristiana ha sviluppato un proprio rapporto con il mondo, a partire dalle contingenze concrete e dalle tendenze culturali. Il Vaticano II ha dato avvio ad un rapporto irreversibile di confronto, di dialogo e di arricchimento reciproco tra la Chiesa e il mondo. Per introdurre il credente nel mistero cristiano, abilitandolo ad accogliere e a riconoscere l'incarnazione della Parola di Dio, la catechesi degli adulti deve radicarsi in un rapporto costruttivo e dialogale con il mondo attuale. Per costruire una Chiesa missionaria protesa ai nuovi territori in cui s'incarna e a cui si rivolge la rivelazione di Dio, è indispensabile assumere e mantenere uno sguardo di fiducia e di meraviglia nei confronti della realtà. Ciò non significa non riconoscere i limiti e le responsabilità. L'atteggiamento insieme critico e costruttivo implica il coinvolgimento

responsabile e profetico nelle vicende dell'umanità per la teologia e per la prassi pastorale. Chenu è stato criticato per l'ottimismo con cui interpretava i fenomeni sociali, ma egli stesso ha riconosciuto come il proprio modo di comprendere la realtà facesse riferimento alla visione dell'economia della salvezza e al clima culturale a lui contemporaneo. La comunità cristiana non può far a meno di comprendere il mondo come la pasta in cui rendere presente il lievito evangelico, come la situazione concreta in cui la Parola è in atto e in cui s'incarna nelle diverse epoche storiche e nelle situazioni esistenziali. Se così non fosse, sarebbero compromesse sia la specificità cristiana dell'incarnazione che la possibilità di riconoscere i nuovi luoghi della teologia e i segni dei tempi. La catechesi degli adulti che una comunità di credenti vive concretamente non si valuta esclusivamente in base ai contenuti trasmessi, ma anche per la visione del mondo che permette di interiorizzare e per la capacità d'interazione con la realtà a cui abilita. Solo così il processo trasformativo di maturazione nella fede contribuisce alla formazione della mentalità di fede che permette al credente e alla comunità di vivere evangelicamente nel mondo e di essere un segno di profezia e di testimonianza. Il rapporto che la catechesi e la prassi pastorale instaurano con il mondo contemporaneo contribuisce a costruire la mentalità di fede ed esprime la significatività dell'agire cristiano nella realtà contemporanea.

Quale ruolo assegna la catechesi degli adulti alla Parola? Quale spazio le riconosce? La catechesi degli adulti rende possibile l'ascolto, il discernimento e l'accoglienza della Parola in atto? Il pensiero e il vissuto di Chenu hanno illustrato come la Parola sia all'origine tanto della teologia che della prassi pastorale. La catechesi, eco della rivelazione e del suo incarnarsi continuamente nella storia, è al servizio della Parola nel più ampio processo d'evangelizzazione. Il confronto con la radicalità evangelica e la ricerca dei modi adeguati perché la Parola risuoni in ogni epoca costituiscono la missione della prassi ecclesiale. In modo particolare la maturazione nella fede è resa possibile dall'incontro e dall'approfondimento della Parola e della Tradizione viva e dall'abilitare il credente a discernere evangelicamente la vita personale e la storia. Se la Parola fosse ridotta a essere un semplice strumento per confermare un messaggio prestabilito, non sarebbe possibile superare la contrapposizione tra dottrina e pastorale e neanche riconoscere come la fede, la teologia e la vita

ecclesiale abbiano in essa la loro origine comune. Verrebbero compromesse l'identità e la missione della Chiesa nel suo essere a servizio della Parola che s'incarna e che risuona oggi.

La catechesi accompagna i credenti adulti a rileggere gli avvenimenti personali e collettivi all'interno dell'economia della salvezza? Evita contrapposizioni e dualismi tra la fede e l'esperienza, tra la Chiesa e il mondo? Un tratto specifico che Chenu ha indicato come finalità della catechesi indirizzata agli adulti è la possibilità di collocare gli avvenimenti personali e collettivi all'interno della visione più ampia dell'economia della salvezza che è propria della fede cristiana. Ciò che oggi è descritto in termini di acquisizione della mentalità di fede e della capacità di lettura della realtà alla luce del Vangelo si realizza attraverso l'approfondimento evangelico, la comprensione dell'esperienza e della realtà, l'interiorizzazione e nel dialogo tra interlocutori che hanno punti di vista differenti. La catechesi degli adulti come accompagnamento del credente nella maturazione della fede coinvolge i diversi soggetti in un processo trasformativo capace di orientare gli atteggiamenti e le scelte concrete. La comunità cristiana non vuole fornire ai propri membri una propria visione della realtà e dei propri contenuti intellettuali, ma rendere possibile l'intreccio tra il Vangelo, la vita personale e l'esperienza ecclesiale. L'incontro con la riflessione di Chenu mette in luce come il rapporto tra fede e vita non sia per la catechesi degli adulti uno dei possibili obiettivi, ma un'esigenza fondamentale del processo formativo cristiano orientato alla maturazione nella fede. Va sottolineato ancora una volta come sia il rapporto con il mondo a esprimere e a verificare l'effettiva centralità dell'incarnazione della Parola nella prassi ecclesiale e nella catechesi degli adulti. Il mondo è il luogo da cui parte e a cui si rivolge l'azione pastorale per realizzare la propria missione evangelizzatrice. La profezia evangelica, la prassi come luogo della teologia e i segni di credibilità della Chiesa, che Chenu ha indicato nell'annuncio, nella povertà e nel ritorno al Vangelo, sono comprensibili e si realizzano solo all'interno dell'economia della salvezza cristiana.

Come la catechesi degli adulti in Italia è in ascolto delle esperienze e dei racconti personali e collettivi? Se la Parola s'incarna continuamente e l'economia della salvezza permette di rileggere come storia sacra la vita personale e collettiva, l'esperienza e i racconti esistenziali rivestono un'importanza

determinante nella maturazione nella fede. Diverse metodologie ne consentono la valorizzazione per concretizzare una consapevolezza fondamentale. La catechesi degli adulti deve considerare seriamente il vissuto personale e deve abilitare al discernimento evangelico per riconoscere gli appelli della Parola. Un utilizzo strumentale, introduttivo o semplicemente preparatorio del vissuto personale, al fine di proporre un contenuto predefinito, deve lasciar spazio al riconoscimento dell'esperienza come luogo della catechesi e come sollecitazione vitale per la teologia. Ciò risulta possibile a partire da una chiara visione teologica capace di assumere il valore della prassi per l'elaborazione dell'*intellectus fidei* e per la prassi ecclesiale. I soggetti coinvolti a diverso titolo nella catechesi degli adulti sono implicati in un processo trasformativo e di maturazione in cui anche la metodologia utilizzata risponde ad una chiara comprensione teologica, teologale e antropologica. Le scelte metodologiche hanno la loro importanza non solo per la risoluzione immediata di un problema, ma per il fatto di rispondere ad una precisa visione della realtà, della fede e della teologia. Nel corso della ricerca si è volutamente evitato di concentrare l'attenzione sugli aspetti metodologici della catechesi degli adulti per portare ad un livello più fondamentale delle questioni. A questo punto del percorso emerge con più chiarezza come tutto ciò che compone la catechesi degli adulti sia strettamente legato a una comprensione teologica di fondo. Il rapporto con le scienze, il loro contributo e la loro valorizzazione sono sottesi in modo trasversale alla comprensione della teologia, della prassi, della pastorale e del mondo. Si tratta di un tema chiave e in continuo approfondimento sia nella riflessione della teologia pastorale-pratica che per la prassi ecclesiale.

Quale rapporto esiste tra la riflessione teologica e la prassi pastorale, entrambe a servizio della Parola? La catechesi degli adulti in Italia è un luogo di dialogo tra la teologia e la vita cristiana? L'incarnazione è il principio assunto da Chenu per il rinnovamento della teologia e per la comprensione della prassi come luogo della Parola di Dio in atto. La catechesi degli adulti si presenta come lo spazio in cui s'incontrano le istanze del credente nel processo di maturazione nella fede, le esigenze proprie del messaggio evangelico e della tradizione ecclesiale, le sollecitazioni della cultura, delle innovazioni e della vita del mondo attuale. La teologia e la prassi pastorale dovrebbero essere

sempre più coinvolte nelle questioni e negli interrogativi sollecitati dall'esperienza concreta, perché il Vangelo annunciato sia accolto e compreso oggi. Il dialogo, l'ascolto e l'arricchimento reciproco tra il Vangelo e la realtà sono le esigenze irrinunciabili e le condizioni concrete dell'annuncio. La varietà dei modi in cui si concretizza il servizio della Parola, tanto la riflessione teologica quanto la pastorale come Chenu ha ben illustrato, dovrebbe ormai far cadere il pregiudizio che identifica la catechesi e tutta la prassi ecclesiale come applicazione o divulgazione di un contenuto teologico. Il riconoscimento dell'autonomia e della collaborazione possibili tra teologia e catechesi permette di valorizzare il carattere teologale delle prassi ecclesiali a servizio dell'incarnazione della Parola. Alla riflessione della teologia pratica e della catechetica spetta il compito di evidenziare e di chiarire sempre più il significato teologico e teologale della prassi pastorale.

Come interagiscono tra loro teologia e catechesi degli adulti? La teologia svolge il proprio compito regolatore a servizio della catechesi degli adulti? La catechesi degli adulti è accolta come sollecitazione e principio d'intelligenza della fede dalla riflessione teologica? L'essere a servizio all'incarnazione della Parola anticipa e presiede la distinzione e le differenze tra la riflessione teologica e la prassi pastorale. La teologia e la prassi ecclesiale sono accomunate dall'essere a servizio della Parola e dalla finalità di condurre alla maturazione del credente nel rapporto teologale con Cristo nella vita della comunità. Al teologo non è riservata la funzione esclusiva di controllo del contenuto, ma di garantire l'assunzione dello sguardo evangelico che deve abitare la mentalità del credente. Alla prassi pastorale non spetta il compito della traduzione di una dottrina, ma di permettere l'incontro del Vangelo con l'esistenza personale e collettiva e di rivolgere alla riflessione teologica le questioni e gli interrogativi contemporanei. È per il comune orientamento teologale che la teologia e la catechesi degli adulti si collocano all'interno della missione evangelizzatrice della Chiesa e che si arricchiscono in un dialogo reciproco. L'impegno comune e le distinzioni specifiche della riflessione teologica e della prassi pastorale a servizio della Parola mettono a tema in modo nuovo il rapporto tra la teologia, le scienze e l'esistenza nel mondo di oggi.

Queste indicazioni critiche orientano la catechesi a considerarsi non come semplice trasmissione di contenuto, ma a permettere la

maturazione dei singoli e delle comunità adulte nella fede nella logica dell'acquisizione delle competenze cristiane necessarie per vivere da credenti oggi²⁴. La riflessione catechetica è sollecitata ad assumere una posizione di dialogo e di interazione sia con le scienze e i contributi provenienti dai diversi ambienti culturali e sociali, sia all'interno della scienza teologica.

2.2. PROSPETTIVE E POSSIBILITÀ PER LA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA

Porsi in ascolto e accogliere i suggerimenti critici, proposti a partire dalla riflessione di Chenu sull'incarnazione della Parola, sull'economia della salvezza e sulla prassi teologica e teologale è già una disponibilità a fare un passo concreto verso il rinnovamento. Mentre gli aspetti critici sono stati espressi nella forma interrogativa, ora vengono indicate alcune piste di lavoro per la catechesi degli adulti in Italia che sarà compito di ogni specifica realtà concretizzare in modo adeguato. Non si tratta di individuare novità o soluzioni, ma di portare alla luce delle prospettive e delle consapevolezze già presenti e che chiedono d'essere esplicitate e approfondite ulteriormente nella catechesi degli adulti. Chenu rimane l'ispiratore e un riferimento teologico per il cammino da intraprendere con la consapevolezza che quanto evidenziato per la maturazione nella fede degli adulti è significativo e di stimolo per l'intera prassi catechistica. Si apre la possibilità di una nuova epoca non solo per la teologia, ma anche per la prassi ecclesiale dall'incontro nella reciprocità tra la riflessione teologica e la vita pastorale. Chenu ci offre la possibilità di approfondire l'identità della catechesi degli adulti.

Rispetto alla situazione italiana abbiamo evidenziato, tra le possibili cause di resistenze e di difficoltà nell'attuazione della catechesi con gli adulti, un'errata comprensione della prassi e del suo rapporto con la teologia. Chenu ha messo a tema la possibilità di un nuovo modo di considerare la prassi pastorale che è stato arricchito da studi e da contributi successivi. Il modo di comprendere la prassi ecclesiale e la teologia traccia per la realtà italiana alcune possibili vie di rinnovamento, d'impegno e di protagonismo per la catechesi degli adulti. Vengono indicate

²⁴ Cf. André FOSSION, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation* (Pédagogie catéchétique, 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010; trad. it.: André FOSSION, *Il Dio desiderabile. Proposta della fede e iniziazione cristiana* (Fede e annuncio, 59), Bologna, EDB, 2011, p. 129-140.

come possibili vie di cambiamento, un compito o una posizione teologale della catechesi, per usare i termini di Chenu; nuovi modi d'interazione con le discipline scientifiche e con l'esperienza di vita; una presenza all'interno critica e del pensiero teologico.

Il rinnovamento del metodo teologico che Chenu ha proposto e avviato ha nella ridefinizione del rapporto tra dottrina e pastorale un luogo fecondo per riconoscere il carattere teologico e teologale della prassi ecclesiale. In un contesto nel quale oggi si privilegia e si ha l'abitudine di considerare la dimensione teorica e intellettuale della teologia, può essere utile modificare le espressioni utilizzate per indicare un cambiamento più profondo nella comprensione teologica.

Le prime conseguenze della nuova consapevolezza riguardano la prassi pastorale nel suo insieme e necessariamente interessano anche la catechesi degli adulti come azione ecclesiale specifica e significativa.

Il termine *prassi* può essere qualificato con diversi aggettivi. Pastorale rischia di identificare primariamente l'agire di operatori specializzati; ecclesiale un'appartenenza ben definita alla comunità cristiana o un'implicazione diretta ad un servizio da svolgere; mentre teologica concentra l'attenzione soprattutto sull'indagine intellettuale. Sulla base delle indicazioni assunte da Chenu si potrebbe preferire l'espressione *prassi teologale* per indicare l'unità e la reciprocità tra la dottrina e l'agire pastorale che insieme conducono alla conoscenza e all'esperienza personale e condivisa di Dio. L'accoglienza della rivelazione di Dio, l'impegno nella conoscenza teologica, l'incontro con Cristo, l'apertura missionaria, la radicalità evangelica e l'essere all'altezza delle sfide e delle esigenze del mondo costituiscono gli elementi specifici e regolatori della prassi teologale capace di unire e di far dialogare i momenti riflessivo e pratico.

Una prassi pastorale specifica e significativa è quella orientata alla maturazione nella fede dei credenti. Per l'insieme della catechesi, e in particolare nell'impegno con gli adulti, risulta stimolante e innovativo insistere sul suo valore teologale per evitare di intendere questa prassi ecclesiale solo come questione di contenuto o di semplice traduzione didattica. Va ricordato in ogni caso come il termine teologale sia da comprendere nel modo indicato da Chenu per non svuotarlo di significato e renderlo generico e perché non escluda e non si opponga all'impegno intellettuale che caratterizza la riflessione teologica. Tale scelta

potrebbe incidere sul modo comune di considerare la catechesi e chiederebbe alla catechetica un impegno per una nuova comprensione dell'identità dell'atto catechistico. Non si tratta di limitarsi a modificare le espressioni utilizzate, pensando così di aver rinnovato la prassi pastorale. Nell'uso corrente dei termini molto probabilmente parlare di *catechesi teologale* potrebbe rappresentare un ostacolo, una complicazione o una ricercatezza teorica. La sottolineatura della preoccupazione teologale della catechesi dovrebbe coinvolgere innanzitutto la formazione dei catechisti, del clero e degli operatori pastorali per avviare un rinnovamento complessivo del modo d'intendere l'intera prassi ecclesiale. È su una coscienza e su una mentalità che diventa necessario investire prima che sull'uso dei termini. La riflessione fondamentale della teologia pratica è a servizio dell'agire ecclesiale, quando riesce a intercettare e a dialogare con la prassi, altrimenti si limita ad essere esercizio intellettuale chiuso in se stesso. Per comprendere l'identità teologale della catechesi in continuità con la proposta teologica di Chenu, è possibile indicare alcune priorità sulle quali è impegnata la riflessione catechetica attuale. Tra queste portiamo ora l'attenzione sull'importanza del vissuto personale, sull'ascolto della Parola, sulla maturazione all'interno di una comunità e sul rapporto con il mondo per rendere teologale la vita cristiana attraverso la catechesi.

Oggi la catechesi degli adulti, che accompagna il credente e le comunità cristiane nella maturazione nella fede, è sempre più attenta al vissuto personale e collettivo. Porre al centro ogni soggetto e la sua situazione esistenziale costituisce il punto di partenza e l'esigenza costante della prassi catechistica rivolta alle differenti età. L'adulto è protagonista della propria maturazione nella fede; la narrazione e la condivisione dell'esperienza e della storia personale costituiscono il terreno nel quale annunciare e il luogo in cui discernere e accogliere la Parola già in atto. Ciò permette una nuova presa di coscienza su di sé, la disponibilità a porsi in relazione profonda con gli altri e ad aprirsi a una lettura non ingenua delle vicende della comunità locale, della società e del mondo. Ciascuno è accompagnato ad accogliere come storia sacra il proprio vissuto, luogo abitato dalla Parola per una maturazione personale, cristiana, relazionale e culturale che abbraccia i diversi poli dell'identità. La catechesi degli adulti propone un coinvolgimento olistico della persona, che non può ignorare l'insieme dei processi, delle risorse, delle tensioni e dei

fenomeni che l'uomo contemporaneo vive. L'interiorizzazione e l'integrazione della capacità di svolgere una lettura evangelica della realtà, delle esperienze personali e comunitarie si esprime nelle scelte personali, nello stile di vita, nel modo di vivere le relazioni interpersonali, oltre che nella visione di Chiesa. La disponibilità a coinvolgersi nell'annuncio del Vangelo e la coscienza d'essere parte di una Chiesa chiamata al servizio dei poveri, come criteri di verifica dell'incarnazione della Parola, sono indicatori che verificano il livello dell'acquisizione personale e comunitaria dello sguardo evangelico sulla realtà. Nella prassi pastorale e catechistica italiana diverse metodologie e iniziative cercano di valorizzare la narrazione dell'esperienza di vita. Perché ciò possa contribuire alla maturazione nella fede dei credenti, sarà importante mantenere una visione teologica capace di fare della prassi il luogo e il principio d'intelligenza della fede.

La catechesi degli adulti rende attuale e concreto il paradosso cristiano dell'incarnazione. Dio si rivela nelle vicende della storia, si fa conoscere e si lascia comprendere secondo le capacità e i linguaggi umani. L'esperienza originaria e fondamentale che la maturazione nella fede esplicita e realizza è l'essere anticipati dal rivelarsi di Dio. L'accoglienza dell'annuncio, la capacità di discernimento evangelico e l'essere raggiunti dall'eco della Parola in atto nella storia sono parte della dinamica relazionale dell'incontro, dell'appello e della risposta alla rivelazione di Dio. La catechesi da discorso esclusivamente intellettuale viene compresa come la relazione con Cristo che permette di conoscere e di incontrare Dio lungo l'intero percorso dell'esistenza. Il fare esperienza diretta del paradosso cristiano dell'incarnazione modifica l'immaginario collettivo ereditato che associa la catechesi e la teologia a dei discorsi teorici e astratti e che considera la prassi pastorale come l'applicazione di una dottrina predeterminata. La catechesi degli adulti contribuisce a realizzare questo cambio di comprensione, proponendo l'esperienza della fede cristiana, prima di una sua dimostrazione teorica. Alla luce dell'incarnazione della Parola diventa urgente fare in modo che sia la catechesi degli adulti a orientare i percorsi di maturazione nella fede rivolti alle diverse età e situazioni di vita. In questo modo potrà essere garantita la gradualità, la globalità e la finalità del processo catechistico che non si esaurisce nella celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Il soggetto adulto, libero e capace di assumere le proprie scelte e responsabilità, coinvolge

l'intera comunità nel processo di maturazione nella fede, nel rispondere agli appelli della Parola di Dio in atto.

Chenu ha indicato come obiettivi della catechesi, intesa come insegnamento della Parola di Dio, l'iniziazione al mistero di Cristo, attraverso diversi metodi e l'abilitazione dei credenti a comprendere gli avvenimenti all'interno dell'economia della salvezza. Quanto espresso con termini e per un'epoca molto differenti, invita la catechesi degli adulti oggi, anche in Italia, ad introdurre il credente a vivere la relazione personale con Cristo nella comunità cristiana. In un momento storico e culturale segnato dalla tendenza all'individualizzazione, è necessario sottolineare come siano la comunità e la vita ordinaria il luogo proprio della vita di fede. Il processo di maturazione intrapreso nella catechesi conduce progressivamente a saper leggere gli eventi e le esperienze alla luce del Vangelo e a collocarle nell'economia della salvezza. Il percorso richiede tempo, non è un'impresa solitaria e si articola in diverse fasi in rapporto non soltanto a un contenuto, ma anche alle diverse sfide e transizioni lungo l'intero arco della vita. L'adulto, protagonista e consapevole della propria vita e della lettura evangelica della realtà nell'economia della salvezza, fa tesoro di quanto ha interiorizzato e sperimentato nel corso dell'esistenza. La comunità cristiana, attraverso le diverse competenze e ministerialità, ha il compito e la responsabilità di rendere possibile la comprensione della realtà nell'economia della salvezza per introdurre progressivamente alla relazione con Cristo. I contributi delle scienze, l'osservazione della prassi, la riflessione teologica e l'agire pastorale, nel rispetto delle loro specificità, si articolano tra loro per permettere la maturazione nella fede. Il credente diventa sempre più protagonista della propria vita di fede, non più considerata come elemento secondario o privato, ma come parte della propria identità alla luce del Vangelo. La catechesi è per l'adulto il luogo in cui si realizza questo dialogo esistenziale nel confronto con la complessità di sé e della realtà. La catechesi degli adulti svolge un servizio non solo alla maturazione della fede, ma all'insieme della persona e di ciò che essa vive.

L'impulso dato da Chenu alla comprensione della teologia e al suo rinnovamento metodologico si è sviluppato a partire da due esigenze: l'*intellectus fidei* dev'essere all'altezza del mondo e a servizio della Parola in atto. Parola e mondo non rappresentano più due mondi opposti o incomunicabili. Il principio

dell'incarnazione ha permesso di evidenziare tanto l'autonomia delle realtà create quanto l'unità tra la dottrina teologica e la prassi pastorale che hanno nella Parola un'origine comune. La catechesi degli adulti è il luogo in cui si esprime e si può verificare il rinnovamento teologico. La maturazione nella fede dell'adulto richiede il dialogo con le sfide e con le potenzialità del mondo d'oggi e l'ascolto della Parola e della Tradizione viva della comunità che provocano al discernimento evangelico critico, profetico e responsabile. Attraverso il processo trasformativo della catechesi, la vita cristiana del credente diventa luogo incarnato e innervato della presenza della Parola rivelata in cui si declina in modo nuovo il rapporto tra dottrina e pastorale.

La coscienza di condurre all'incontro vivo con Cristo in un'interazione nuova tra dottrina e pastorale modifica la comprensione, le modalità di strutturarsi e gli impegni della catechesi degli adulti in Italia, a servizio della Parola e all'altezza delle sfide del mondo.

L'accento teologale, che la catechesi degli adulti fa proprio sulla base del rinnovamento teologico che vede in Chenu un ispiratore, rappresenta il primo e indispensabile passo perché tutta la catechesi e la prassi pastorale siano comprese a servizio del Vangelo e del mondo. Una catechesi degli adulti teologale si pone in dialogo con la teologia, con il mondo e con ogni soggetto, scegliendo gli interlocutori, i partners e le metodologie a partire da una precisa visione teologica e dagli obiettivi della missione ecclesiale. L'identità teologale della catechesi ridefinisce anche l'interazione con la realtà, con le scienze e con le discipline teologiche.

Riconoscendosi *en état de mission* la Chiesa è impegnata nella conversione pastorale chiesta con urgenza oggi dalla realtà italiana. La catechesi degli adulti oggi rende possibile ed è il luogo in cui si realizza il duplice movimento di apertura missionaria e di ritorno alle radici evangeliche descritto da Chenu. Come ogni agire ecclesiale, teologico e teologale, la catechesi degli adulti è in contatto ed è parte della prassi ordinaria della vita personale e sociale. Per la maturazione nella fede è indispensabile che la catechesi degli adulti sia non solo in ascolto, ma, molto più, che sappia intrattenere il dialogo e tessere un confronto rispettoso e proficuo tra gli apporti provenienti dalle discipline, dall'osservazione dei fenomeni e dalla percezione delle istanze sociali. Quest'esigenza proviene non solo dal riconoscimento

dell'importanza della realtà e della prassi pastorale, ma dalla scelta dell'accompagnamento nella maturazione nella fede in cui gli adulti sono i protagonisti del cammino intrapreso nel quadro globale della loro crescita e della formazione umana. Nel dialogo e nel confronto che si realizzano, al catecheta e al teologo non spetta solo il compito di assumere i risultati elaborati dai diversi interlocutori, come se si trattasse di conclusioni di cui servirsi per avviare la riflessione teologica o per la scelta delle metodologie più adatte. Non si tratta nemmeno di confermare o di controllare un contenuto da trasmettere. Il teologo svolge la funzione regolatrice della teologia che gli permette di leggere in modo evangelico la realtà, di annunciare e di riconoscere l'incarnazione della Parola di Dio in atto nella storia. La finalità teologica della catechesi degli adulti e l'accoglienza della realtà rendono quest'azione ecclesiale un luogo di riflessione per la teologia che si costruisce nel dialogo con la prassi e che le permettono di discernere i segni dei tempi. Nel contesto italiano la catechesi degli adulti può svolgere una funzione di stimolo e di anticipazione a servizio dell'intera vita teologica e pastorale. Essa può far propria l'iniziativa di creare, di coordinare e di presiedere degli spazi di confronto interdisciplinare e di lavoro d'équipe in cui convergono diverse voci su temi segnalati dalla realtà esistenziale e dalla prassi pastorale in atto. La catechesi degli adulti attraverso gli operatori pastorali e gli adulti coinvolti mette in evidenza la necessità di collaborazione tra le diverse competenze per affrontare i temi e i dibattiti attuali. Questa prassi pastorale può diventare interlocutrice nel dialogo nel momento in cui l'iniziativa è presa da altri soggetti.

Quest'azione di stimolo, che la catechesi degli adulti può offrire, risponde alla nuova comprensione del rapporto tra dottrina e pastorale e della propria identità teologica e teologica, prima che al concreto voler far fronte in modo efficace ai problemi e alle questioni incontrate nella pratica. In un momento in cui in Italia la maggior parte delle energie e delle risorse disponibili sono ancora indirizzate alla catechesi dei fanciulli e dei ragazzi negli itinerari d'iniziazione cristiana, la catechesi degli adulti può proporsi come forza catalizzatrice del rinnovamento catechistico e pastorale. Saranno sia la comprensione che la realizzazione della catechesi a beneficiare di questo sforzo di rinnovamento. È compito specifico della teologia e in particolare della teologia pastorale-pratica chiarire le modalità in cui si costruisce il rapporto d'articolazione

tra le scienze e la teologia, nel rispetto delle proprie esigenze scientifiche, delle finalità di ogni apporto e del rapporto alla realtà.

La catechesi degli adulti, nella nuova comprensione del valore della prassi per la teologia pastorale-pratica, non si limita a impegnarsi nel dialogo e nel confronto con la realtà e con i contributi scientifici. Il medesimo compito di stimolo, di facilitazione del dialogo e di confronto è svolto dalla catechesi degli adulti all'interno della stessa teologia e non solo in rapporto alla prassi ecclesiale concreta. Le discipline teologiche vengono sollecitate dalle questioni e dai fenomeni che abitano e mobilitano l'attualità a collaborare per svolgere al meglio la propria missione di comunicazione della fede e del messaggio evangelico all'uomo contemporaneo. La teologia è invitata a riscoprire la propria missione d'essere a servizio dell'evangelizzazione nella realtà del mondo attuale, secondo le esigenze dell'incarnazione della Parola di Dio da cui l'*intellectus fidei* e la prassi pastorale hanno la loro comune sorgente. La catechesi degli adulti si propone come luogo della riflessione teologica, segnalando le istanze urgenti e attuali. Le differenti specificazioni della scienza teologica entrano in dialogo non tanto in nome della difesa dei propri principi quanto per la loro identità teologica e teologale dell'*intellectus fidei*, che ha nella prassi pastorale uno dei luoghi e dei principi della propria costruzione. Mentre la prassi concreta della catechesi degli adulti evidenzia la necessità di un dialogo tra discipline teologiche, sarà compito della catechetica precisare e condurre un lavoro di confronto in équipe, considerando le esigenze della realtà, dei soggetti coinvolti, della fede in Cristo e del mondo attuale. Per la stessa teologia e per i suoi settori di approfondimento diventa chiaro l'impegno nella missione evangelizzatrice. Il compito di responsabilità e di protagonismo della catechesi degli adulti nei confronti della riflessione teologica non è solo strumentale, ma permette a questa prassi pastorale di arricchirsi della riflessione teologica che scaturisce dal dialogo che essa richiede e che rende possibile.

Perché avvenga questo duplice spazio di confronto e di dialogo nella realtà italiana tra le scienze, la prassi, la teologia e all'interno della stessa riflessione teologica, non si può immaginare un percorso facile e privo d'incomprensioni o di ostacoli. Assieme ad un'azione di coscientizzazione e di formazione che coinvolge i teologi e gli operatori pastorali, sarà

opportuno avviare un lavoro d'équipe, di scambio e di confronto nell'osservazione della prassi umana che faccia dialogare i diversi interlocutori. A lungo termine quest'impegno esigente e paziente contribuirà alla formazione di una nuova mentalità nel modo di pensare e di vivere la prassi pastorale, la catechesi e la teologia come luoghi della Parola di Dio in atto. Secondo lo spirito e l'esperienza offerte da Chenu, è a partire da una visione di fondo solida e da tentativi concreti che si realizza progressivamente il rinnovamento della teologia e della prassi pastorale. La catechesi degli adulti in Italia è invitata a confrontarsi con la realtà concreta e locale facendo riferimento ad una solida riflessione teologica per avviare forme nuove di presenza in ascolto dei soggetti e della Parola che s'incarna nella storia.

In ascolto di Chenu possiamo segnalare come egli abbia innovato il metodo teologico, la posizione della Chiesa che si riconosce in stato di missione e in dialogo con il mondo, oltre alla comprensione della prassi. Alla prassi pastorale egli ha offerto alcune indicazioni fondamentali capaci di orientare e di verificare l'agire ecclesiale, che ho indicato, in una rilettura personale, nella rivelazione della Parola, nel dinamismo missionario e nell'accompagnamento a vivere la relazione con Cristo. Dalla comprensione teologica e teologale della prassi e dalla ridefinizione del rapporto tra dottrina e pastorale si profila un ruolo attivo e di protagonismo per la catechesi degli adulti in Italia. Questo nuovo compito può essere declinato sinteticamente nell'auto-comprensione dell'identità teologale per la catechesi; nell'avviare e nel partecipare al confronto e al lavoro in équipe con i diversi interlocutori che s'interessano della prassi umana e infine nell'invitare al dialogo e ad un nuovo rapporto le diverse discipline teologiche, perché *intellectus fidei* sia servizio dell'annuncio della Parola all'uomo contemporaneo.

La riflessione fondamentale della teologia pastorale-pratica, che ha preso avvio dalla situazione italiana, torna alla realtà e alla prassi pastorale del processo di maturazione del credente nella fede, arricchita della comprensione teologica e teologale offerta da Marie-Dominique Chenu. La praticabilità, l'efficacia, i criteri di verifica, nel rispetto dei diversi interlocutori coinvolti nella catechesi degli adulti in Italia, possono emergere solo dal confronto con la prassi in atto nei contesti specifici.

CONCLUSIONE

In questa terza ed ultima parte della ricerca è stato possibile riportare l'attenzione alla realtà della vita pastorale e della catechesi degli adulti in Italia, facendo tesoro della ricchezza teologica di M.-D. Chenu. L'approfondimento dell'influsso esercitato nel nostro paese ha mostrato l'utilità e il senso d'aver scelto di metterci in dialogo con lui. Alla luce delle indicazioni emerse dalla riflessione e dall'impegno ecclesiale del teologo domenicano, la rivelazione della Parola, l'apertura missionaria e l'incontro con Cristo, è stato messo nuovamente a tema il processo di maturazione degli adulti nella fede, passando per l'insieme della prassi pastorale.

Con il venir meno dell'opposizione tra dottrina e pastorale, sono l'insieme della prassi con cui si relaziona la teologia e le diverse forme di vita ecclesiale ad assumere nuovo slancio e nuove possibilità di relazione.

Gli interrogativi e i suggerimenti indirizzati alla catechesi degli adulti in Italia coinvolgono tutta la vita pastorale e aprono ad un nuovo modo teologale di pensare la catechesi e di auto-comprensione della catechetica. La ricerca apre a tre vie di rinnovamento della catechesi con gli adulti in Italia con la consapevolezza che quanto indicato coinvolge l'insieme del processo di maturazione nella fede, dell'agire ecclesiale e del fare teologia. La prassi della catechesi degli adulti è invitata ad accentuare il proprio carattere teologale, a entrare in dialogo e a confrontarsi con le scienze e le diverse sollecitazioni della vita, infine a rendere dinamica e a provocare la riflessione teologica in ascolto della realtà.

Marie-Dominique Chenu si rivela essere un interlocutore e una presenza significativa per la teologia pratica nel suo livello fondamentale, ancora capace di stimolare e di orientare il pensiero e l'agire ecclesiale con la concretezza e l'intelligenza dei suoi testi.

CONCLUSIONE GENERALE

Il cambiamento epocale in corso coinvolge tutti gli ambiti della vita sociale e personale. Con il concilio Vaticano II la Chiesa universale ha espresso con consapevolezza l'esigenza di un aggiornamento per l'annuncio del Vangelo nel mondo contemporaneo. La Chiesa italiana non ha risparmiato sforzi e pronunciamenti mirati a concretizzare il Concilio e a rivitalizzare l'insieme della pastorale. L'osservazione e l'ascolto della realtà, il discernimento e le scelte operative hanno permesso di individuare alcune priorità e di avviare nuove sperimentazioni nel campo pastorale.

Una rilettura d'insieme del cammino post-conciliare ha messo in rilievo come la scelta di dare priorità alla catechesi degli adulti, più volte riconfermata, sia di fatto rimasta incompiuta. Lungo l'arco temporale preso in considerazione sono cambiate le esigenze, le metodologie e le condizioni ecclesiali. Gli stessi soggetti coinvolti sono in evoluzione: la comunità cristiana, gli operatori pastorali, gli adulti in cammino nella fede, il modo d'essere presente della Chiesa nella società e nella cultura italiana.

Si è ipotizzato come il rinnovamento e il nuovo impulso alla catechesi degli adulti sia legato ad un approfondimento solido della teologia, della prassi pastorale e della fede. Per dare corpo all'ipotesi indicata, l'attenzione è stata portata sulla catechesi degli adulti in Italia. Ci si è messi in ascolto di Marie-Dominique Chenu, percorrendone i testi, l'esistenza e l'impegno pastorale. Egli ha saputo coniugare la fedeltà alla Parola e alla Chiesa, lo sguardo meravigliato sul mondo a lui contemporaneo e un'intuizione creativa e profetica. Progressivamente si è chiarito un nodo centrale nel dibattito conciliare il rapporto tra dottrina e pastorale e di conseguenza il chiarimento del valore che la prassi assume per la riflessione teologica. Con queste due chiavi di lettura sono stati ripercorsi i testi di Chenu.

La maturazione degli adulti nella fede, è per sua natura e per le caratteristiche di tutti i soggetti che vi partecipano, un processo in cui s'intrecciano molteplici componenti: l'esistenza individuale, l'annuncio della fede, la formazione dell'identità, la vita sociale, la tradizione ecclesiale, una concreta comunità cristiana, ...

La prassi pastorale e la catechesi degli adulti si arricchiscono del chiarimento teologico, facendo tesoro dei temi principali sui quali ha lavorato Chenu: il principio dell'incarnazione della Parola, l'atto di fede teologico e teologale, la metodologia teologica, l'autonomia delle realtà create e dei fenomeni sociali, i segni dei tempi e i luoghi teologici. La pastorale è il luogo del fare teologia, principio dell'*intellectus fidei*, perché è Parola in atto nella storia, rivelazione di Dio nell'oggi. M.-D. Chenu non è stato solo il teorizzatore di una nuova maniera di comprendere la pastorale e la teologia, ma l'ha incarnata nel modo di guardare alla realtà sociale, alla prassi umana e all'agire ecclesiale. La centralità della Parola di Dio, il dinamismo missionario e la relazione con Cristo concretizzano la nuova comprensione che il teologo domenicano ha offerto della teologia, della Chiesa e della prassi.

Per la catechesi degli adulti in Italia sono state indicate tre vie di rinnovamento: l'identità teologale della prassi pastorale e della catechesi, il suo ruolo attivo nel dialogo con la vita sociale e con le scienze in una logica regolatrice e d'articolazione, e un nuovo protagonismo nel suscitare il dialogo e la reciprocità all'interno della stessa teologia.

Sarebbe stato certamente possibile approfondire altre tematiche di rilievo nell'incontro tra la prassi pastorale e la riflessione teologica. L'incontro con Chenu ha permesso di riscoprire nella Parola di Dio la sorgente unitaria dell'identità della Chiesa e del suo agire e di sperimentare la possibilità di un dialogo tra la riflessione teologica e la prassi pastorale, ancora troppo spesso considerate separate e opposte tra loro.

Il confronto con Chenu si è dimostrato fecondo e pertinente per la sua produzione teologica, per aver stimolato e incoraggiato il rinnovamento della vita ecclesiale e per il fascino che la sua esistenza continua ad esercitare.

L'interesse della rilettura del percorso teologico ed esistenziale di Chenu per la catechesi degli adulti in Italia non è solo una via a senso unico che ci offre delle indicazioni provenienti dal passato. È al presente e verso il futuro che siamo spinti a riconoscere l'attualità di un nuovo modo di articolare dottrina e pastorale, prassi e teologia.

Sotto tre prospettive possiamo indicare l'attualità e l'importanza della ricerca condotta: il confronto con Chenu; l'impulso al rinnovamento della catechesi degli adulti nel quadro

più ampio della prassi pastorale; la riflessione della teologia pastorale-pratica.

L'incontro con Chenu è uno stimolo e un invito al rinnovamento teologico e pastorale, pur dovendo fare i conti con un linguaggio e con concetti non più usati nello stesso modo. Mentre si celebra il cinquantenario del Vaticano II, Chenu contribuisce ancora alla sua rilettura e alla sua accoglienza nell'oggi: egli invita la Chiesa a proseguire l'opera di aggiornamento per l'annuncio e a raccogliersi in se stessa per tornare al Vangelo. L'approfondimento del contributo e della presenza del teologo dell'incarnazione al Concilio offre un ulteriore accesso al dinamismo dell'assise vaticana, capace di arricchire lo studio dei documenti ufficiali. Anche a distanza di anni i testi e le vicende personali di Chenu ci permettono di tener vivo lo spirito del Vaticano II, di suscitare l'interesse e la curiosità e di far percepire come sia stato realmente un evento di Chiesa. L'esigenza di « une Église en état de mission » non è riservata al passato. L'espressione dirompente per l'epoca ha segnato la vita della Chiesa e ancora continua a solleccitarla. A partire dallo stesso riferimento alla Parola di Dio e dalla medesima esigenza di aggiornamento, la conversione missionaria della pastorale si esprime nella richiesta d'essere « Chiesa in uscita » (EG 20-24), disponibile a incontrare le periferie e i luoghi della vita. È sorprendente riconoscere come le espressioni utilizzate da Chenu e da papa Francesco si richiamino, si completino e come siano in sintonia nel modo di pensare la Chiesa.

Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia¹.

È un segno ulteriore di come il teologo domenicano abbia contribuito a stimolare e a far progredire la riflessione teologica anche senza il riconoscimento di un ruolo ufficiale.

¹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium. La gioia del vangelo. Esortazione apostolica*. 24 novembre 2013, in *EnchVat*, 29/2104-2396 (qui § 27).

I vescovi italiani, nel movimento della conversione missionaria della pastorale, hanno recentemente indicato come la catechesi non si limiti ad essere un approccio intellettuale, ma un sapere e una sapienza di Cristo. Il contributo della catechesi alla maturazione di una fede incarnata nella vita, che è conformazione al modo di pensare e d'agire di Cristo, mette in evidenza la necessità e l'insufficienza della sola teologia nell'annuncio della fede.

La sapienza della fede – alla cui formazione punta la catechesi – è molto più della *fede pensata* in modo critico, che è compito proprio del pensiero teologico. Essa è insieme un *sápere* e un *sapére*, un gustare e un comprendere, un sentire e un intendere; ci aiuta a superare una dimensione religiosa spontaneista, emozionale, separata dalla pratica della vita cristiana della carità e della dedizione fraterna. Nella *sapienza della fede* vi sono, infatti, molti elementi: gli affetti, le sensazioni, le buone abitudini, le verità trasmesse e accolte, la memoria grata, i gesti ricevuti e le scoperte fatte, le proposte educative e le conquiste personali, l'ambiente di crescita e le esperienze della vita... La teologia, pur necessaria per il ministero dell'annuncio, rimane insufficiente per sviluppare una *fede vissuta* nella vita della Chiesa².

Questa consapevolezza prende le mosse da una comprensione teologale della teologia che supera la chiusura intellettuale della prassi e della vita cristiana che Chenu contribuisce a sollecitare. Il chiarimento dell'identità della catechesi e della catechesi degli adulti si fondano e beneficiano dell'approfondimento teologico. La ricostruzione della vita pastorale nel post-Concilio ha mostrato in modo autorevole come l'impegno concreto nella catechesi e il progetto catechistico abbiano guidato il rinnovamento ecclesiale e come abbiano tradotto il Vaticano II in Italia³. Oggi l'esigenza dell'aggiornamento non è venuta meno e ha assunto i tratti e il vocabolario di un'urgente conversione missionaria della pastorale. Un impulso al rinnovamento della vita ecclesiale può derivare dalla scelta di investire e di credere nella catechesi degli adulti. Non si tratta di mettere in campo semplici strategie o di modificare qualcosa dell'agire consolidato. Cambiano l'idea stessa di catechesi, la realizzazione della formazione, il modo di

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, in *Notiziario della CEI*, 48 (2014), p. 197-313 (qui n. 13).

³ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Rinnovamento della catechesi*, Roma, Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, 1970; cf. Giorgio RONZONI, *Il progetto catechistico italiano. Identità e sviluppo dal Concilio Vaticano II agli anni '90* (Studi e ricerche di catechetica, 54), Leumann (TO), Elledici, 1997, p. 39.

comprendersi e di vivere della comunità cristiana, il rapporto tra dottrina e pastorale, tra teologia e prassi e tra Chiesa e mondo. La sfida è decisiva: è questione di vita o di morte per una nuova epoca cristiana nell'incontro e nel dialogo tra teologia e prassi pastorale⁴. La maturazione nella fede in modo serio e competente degli adulti e delle comunità cristiane va di pari passo con la conversione missionaria dell'intera pastorale. Non è un movimento unidirezionale che riguarda solo la catechesi o la pastorale. Nella reciprocità tra causa-effetto, i credenti e le comunità adulte provocano la pastorale a rinnovarsi, mentre l'agire ecclesiale genera cristiani e chiese locali all'altezza del Vangelo e del mondo. Una catechesi adulta e con gli adulti, teologica e teologale, capace di farsi carico dei soggetti e delle esigenze della maturazione nella fede, è una condizione indispensabile per il rinnovamento personale e comunitario della vita cristiana.

La ricerca condotta si colloca al livello fondamentale della teologia pastorale-pratica, volendo offrire un chiarimento per la comprensione della prassi ecclesiale. L'efficacia e l'opportunità della riflessione svolta deve essere verificata e confermata nel confronto con la prassi pastorale nel momento in cui essa diventa luogo teologico, capace di dialogare e di orientare la teologia. Non è possibile accontentarci dell'enunciazione di alcune acquisizioni teoriche dopo che con Chenu si è compreso il rapporto che esiste tra dottrina e pastorale e la rilevanza della prassi nella teologia. I suggerimenti critici, le proposte e il nuovo protagonismo per la catechesi degli adulti in Italia devono incontrare i contesti, i soggetti e le metodologie che intervengono nel processo di maturazione nella fede dei credenti e delle comunità. L'attenzione peculiare della teologia pastorale-pratica prevede sia la verifica sia il prendere le mosse dalla realtà, facendo della prassi il luogo teologico per l'*intellectus fidei*, la vita cristiana e per la maturazione nella fede. La stessa teologia pastorale-pratica è incoraggiata e sostenuta nella ricerca della propria identità dall'approfondimento della riflessione e della collaborazione con le varie discipline teologiche.

⁴ Riprendo qui l'espressione del titolo di un testo di C. Geffré. Nella presentazione Chenu indica nell'apertura alla storia e alla pastorale l'avvio di una nuova epoca per la teologia. Nel dialogo con la teologia anche la prassi pastorale vive una nuova epoca esigente e profetica. Cf. Marie-Dominique CHENU, *Préface*, in Claude GEFFRÉ (ed.), *Un nouvel âge de la théologie* (Cogitatio fidei, 68), Paris, Cerf, 1972, p. 7-10.

In conclusione è bene ricordare come la catechesi degli adulti sia una delle pratiche pastorali che più di altre richiede una rinnovata comprensione e una verifica della prassi. La situazione della catechesi degli adulti in Italia ha fatto emergere l'esigenza di un approfondimento teologico; M.-D. Chenu ha offerto la ricchezza della propria riflessione teologica alla catechesi e alla pastorale. La prassi della maturazione degli adulti nella fede diventa il luogo teologico in cui i credenti e le comunità possono incontrare Cristo ed elaborare in modo critico la propria fede in dialogo con la Rivelazione, con la tradizione ecclesiale e con la vita del mondo contemporaneo.

Desidero terminare questo percorso di ricerca, per aprire la riflessione qui sviluppata all'incontro e al confronto con la prassi, con un testo recente di papa Francesco. In un videomessaggio ricorda il senso della teologia nella missione della Chiesa e nell'opera di aggiornamento necessaria per l'annuncio del Vangelo. Mi piace concludere citando questo testo, rivolto alla riflessione teologica condotta nel contesto argentino.

Ogni tentativo, ogni ricerca di ridurre la comunicazione, di rompere il rapporto tra la Tradizione ricevuta e la realtà concreta, mette in pericolo la fede del Popolo di Dio. Considerare insignificante una delle due istanze è metterci in un labirinto che non sarà portatore di vita per la nostra gente. Rompere questa comunicazione ci porterà facilmente a fare della nostra visione, della nostra teologia un'ideologia. Sono quindi lieto che la celebrazione dei 100 anni della Facoltà di Teologia vada di pari passo con la celebrazione dei cinquanta anni del Concilio. Il locale e l'universale si incontrano per nutrirsi, per stimolarsi nel carattere profetico di cui ogni Facoltà di Teologia è portatrice. Ricordiamo le parole di Papa Giovanni a un mese dall'inizio del Concilio: "Per la prima volta nella storia i Padri del Concilio apparterranno, in realtà, a tutti i popoli e nazioni, e ciascuno recherà contributo di intelligenza e di esperienza, a guarire e a sanare le cicatrici dei due conflitti, che hanno profondamente mutato il volto di tutti i paesi" (Discorsi-Messaggi-Colloqui, AAS 54, 1962, 520-528). Poi sottolinea che uno dei principali contributi dei Paesi in via di sviluppo in quel contesto universale sarebbe stata la loro visione della Chiesa, e continua così: "La Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri".

C'è un'immagine proposta da Benedetto XVI che mi piace molto. Riferendosi alla tradizione della Chiesa afferma che "non è trasmissione di cose o di parole, una collezione di cose morte. La Tradizione è il fiume vivo che ci collega alle origini, il fiume vivo nel quale sempre le origini sono presenti" (Udienza Generale, 26 aprile 2006). Questo fiume irriga diverse terre, alimenta diverse geografie, facendo germogliare il meglio di quella terra, il meglio di quella cultura. In questo modo, il

Vangelo continua a incarnarsi in tutti gli angoli del mondo, in maniera sempre nuova (cfr. *Evangelii gaudium*, n. 115).

Tutto ciò ci porta a riflettere sul fatto che non si è cristiani allo stesso modo nell'Argentina di oggi e nell'Argentina di cento anni fa. In India e in Canada non si è cristiani allo stesso modo che a Roma. Pertanto uno dei compiti principali del teologo è di discernere, di riflettere: che cosa significa essere cristiani oggi? "nel qui e ora"; come riesce quel fiume delle origini a irrigare oggi queste terre e a rendersi visibile e vivibile? Come rendere viva la giusta espressione di san Vincenzo di Lerino: "ut annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate" (*Commonitorio primo*, cap. XXIII).

In questa Argentina, di fronte alle molteplici sfide e situazioni che ci presentano la multidiversità esistente, l'interculturalità e gli effetti di una globalizzazione uniformante che relativizza la dignità delle persone facendone un bene di scambio; in questa Argentina, ci viene chiesto di ripensare come il cristianesimo si fa carne, come il fiume vivo del Vangelo continua a rendersi presente per saziare la sete del nostro popolo. E per affrontare questa sfida, dobbiamo superare due possibili tentazioni: condannare tutto, coniando la già nota frase "il passato è sempre migliore" e rifugiandoci in conservatorismi o fondamentalismi; oppure, al contrario, consacrare tutto, negando autorità a tutto ciò che non ha "sapore di novità", relativizzando tutta la saggezza coniata dal ricco patrimonio ecclesiale.

Per superare queste tentazioni, il cammino è la riflessione, il discernimento, prendere molto sul serio la Tradizione ecclesiale e molto sul serio la realtà, facendole dialogare.

In questo contesto penso che lo studio della teologia assuma grandissima importanza. Un servizio insostituibile nella vita ecclesiale.

Non sono poche le volte in cui si genera un'opposizione tra teologia e pastorale, come se fossero due realtà opposte, separate, che non hanno nulla a che vedere l'una con l'altra. Non sono poche le volte in cui identifichiamo dottrinale con conservatore, retrogrado; e, all'opposto, pensiamo la pastorale a partire dall'adattamento, la riduzione, l'accomodamento. Come se non avessero nulla a che vedere tra loro. In tal modo si genera una falsa opposizione tra i cosiddetti "pastoralisti" e gli "accademicisti", quelli che stanno dalla parte del popolo e quelli che stanno dalla parte della dottrina. Si genera una falsa opposizione tra la teologia e la pastorale; tra la riflessione credente e la vita credente; la vita, allora, non ha spazio per la riflessione e la riflessione non trova spazio nella vita. I grandi padri della Chiesa, Ireneo, Agostino, Basilio, Ambrogio, solo per citarne alcuni, furono grandi teologi perché furono grandi pastori.

Uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato proprio quello di cercare di superare questo divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente.

Non posso dimenticare le parole di Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio quando disse: "Una cosa è la sostanza dell'antica

dottrina del Deposito della Fede, e altra è la forma con cui essa è presentata”.

Dobbiamo affrontare il lavoro, l’arduo lavoro di distinguere il messaggio di Vita dalla sua forma di trasmissione, dai suoi elementi culturali in cui un tempo è stato codificato. Una teologia “risponde agli interrogativi di un tempo e non lo fa mai in altro modo che negli stessi termini, poiché sono quelli che vivono e parlano gli uomini di una società” (Michel de Certeau, *La debilidad del creer*, 51).

Non fare questo esercizio di discernimento porta in un modo o nell’altro a tradire il contenuto del messaggio. Fa sì che la Buona Novella smetta di essere nuova e soprattutto buona, divenendo una parola sterile, svuotata di tutta la sua forza creatrice, risanante e risuscitante, e mettendo così in pericolo la fede delle persone del nostro tempo. La mancanza di questo esercizio teologico ecclesiale è una mutilazione della missione che siamo invitati a realizzare. La dottrina non è un sistema chiuso, privo di dinamiche capaci di generare domande, dubbi, interrogativi. All’opposto, la dottrina cristiana ha volto, ha corpo, ha carne, si chiama Gesù Cristo ed è la sua Vita a venire offerta di generazione in generazione a tutti gli uomini e in tutti i luoghi. Custodire la dottrina esige fedeltà a quanto ricevuto e — al tempo stesso — che si tenga conto dell’interlocutore, del destinatario, che lo si conosca e lo si ami.

Questo incontro tra dottrina e pastorale non è opzionale, è costitutivo di una teologia che intende essere ecclesiale.

Le domande del nostro popolo, le sue pene, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni, possiedono un valore ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio dell’incarnazione. Le sue domande ci aiutano a domandarci, i suoi interrogativi c’interrogano. Tutto ciò ci aiuta ad approfondire il mistero della Parola di Dio, Parola che esige e chiede che si dialoghi, che si entri in comunione. Non possiamo quindi ignorare la nostra gente al momento di fare teologia. Il Nostro Dio ha scelto questo cammino. Egli si è incarnato in questo mondo, attraversato da conflitti, ingiustizie, violenze; attraversato da speranze e sogni. Pertanto, non ci resta altro luogo dove cercarlo che questo mondo concreto, questa Argentina concreta, nelle sue strade, nei suoi quartieri, nella sua gente. Lì Egli sta già salvando.

Le nostre formulazioni di fede sono nate nel dialogo, nell’incontro, nel confronto, nel contatto con le diverse culture, comunità, nazioni, situazioni che richiedevano una maggiore riflessione di fronte a quanto non esplicitato prima. Perciò gli eventi pastorali hanno un valore considerevole. E le nostre formulazioni di fede sono espressione di una vita vissuta e ponderata ecclesialmente.

In un cristiano c’è qualcosa di sospetto quando smette di ammettere il bisogno di essere criticato da altri interlocutori. Le persone e le loro diverse conflittualità, le periferie, non sono opzionali, bensì necessarie per una maggiore comprensione della fede. Perciò è importante chiedersi: A chi stiamo pensando quando facciamo teologia? Quali persone abbiamo davanti? Senza questo incontro con la famiglia, con il

Popolo di Dio, la teologia corre il grande rischio di diventare ideologia. Non ci dimentichiamo, lo Spirito Santo nel popolo orante è il soggetto della teologia. Una teologia che non nasce nel suo seno ha l'olezzo di una proposta che può essere bella, ma non reale.

Questo ci rivela la sfida insita nella vocazione del teologo, quanto sia stimolante lo studio della teologia e la grande responsabilità che si ha nel realizzarlo. Al riguardo mi permetto di chiarire tre tratti dell'identità del teologo:

1. Il teologo è in prima istanza un figlio del suo popolo. Non può e non vuole disinteressarsi dei suoi. Conosce la sua gente, la sua lingua, le sue radici, le sue storie, la sua tradizione. È l'uomo che impara a valorizzare ciò che ha ricevuto, come segno della presenza di Dio, poiché sa che la fede non gli appartiene. L'ha ricevuta gratuitamente dalla Tradizione della Chiesa, grazie alla testimonianza, alla catechesi e alla generosità di tanti. Questo lo porta a riconoscere che il Popolo credente nel quale è nato ha un significato teologico che non può ignorare. Sa di essere "innestato" in una coscienza ecclesiale e s'immerge in quelle acque.

2. Il teologo è un credente. Il teologo è qualcuno che ha fatto esperienza di Gesù Cristo e ha scoperto che senza di Lui non può più vivere. Sa che Dio si rende presente, come parola, come silenzio, come ferita, come guarigione, come morte e come resurrezione. Il teologo è colui che sa che la sua vita è segnata da questa impronta, da questo marchio, che ha lasciato aperte la sua sete, la sua ansia, la sua curiosità, la sua esistenza. Il teologo è colui che sa di non poter vivere senza l'oggetto/soggetto del suo amore e consacra la sua vita per poterlo condividere con i suoi fratelli. Non è teologo chi non può dire: "non posso vivere senza Cristo", e pertanto, chi non vuole farlo cerca di sviluppare in se stesso gli stessi sentimenti del Figlio.

3. Il teologo è un profeta. Una delle grandi sfide poste nel mondo contemporaneo non è solo la facilità con cui si può prescindere da Dio ma, socialmente, si è fatto anche un ulteriore passo. La crisi attuale s'incanta sull'incapacità che hanno le persone di credere in qualsiasi altra cosa oltre se stesse. La coscienza individuale è diventata la misura di tutte le cose. Ciò genera una crepa nelle identità personali e sociali. Questa nuova realtà provoca tutto un processo di alienazione dovuto alla carenza di passato e pertanto di futuro. Per questo il teologo è il profeta, perché mantiene vivi la coscienza del passato e l'invito che viene dal futuro. È l'uomo capace di denunciare ogni forma alienante perché intuisce, riflette nel fiume della Tradizione che ha ricevuto dalla Chiesa, la speranza alla quale siamo chiamati. E a partire da questo sguardo, invita a risvegliare la coscienza sopita. Non è l'uomo che si conforma, che si abitua. Al contrario, è l'uomo attento a tutto quello che può danneggiare e distruggere i suoi.

Perciò, c'è un solo modo di fare teologia: in ginocchio. Non è solamente un atto pietoso di preghiera per poi pensare la teologia. Si tratta di una realtà dinamica tra pensiero e preghiera. Una teologia in ginocchio è osare pensare pregando e pregare pensando. Comporta un gioco, tra il passato e il presente, tra il presente e il futuro. Tra il già e il non ancora.

È una reciprocità tra la Pasqua e tante vite non realizzate che si domandano: Dov'è Dio?

È santità di pensiero e lucidità orante. È, soprattutto, umiltà che ci consente di porre il nostro cuore, la nostra mente in sintonia con il "Deus semper maior".

Non dobbiamo aver paura di metterci in ginocchio davanti all'altare della riflessione e di farlo con "le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono" (Gaudium et spes, n. 1), dinanzi allo sguardo di Colui che fa nuove tutte le cose (cfr. Ap 21, 5).

Allora c'inseriremo sempre più in quel popolo credente che profetizza, popolo credente che annuncia la bellezza del Vangelo, popolo credente che "non maledice, bensì è accogliente e sa realizzare la vita benedicendola. Cerca così una corrispondenza creatrice con i problemi della nostra epoca" (Olivier Clement, *Un ensayo de lectura ortodoxa de la Constitución*, 651)⁵.

Nella presentazione dei pericoli per la teologia, dell'identità del teologo e della falsa opposizione tra dottrina e pastorale, nella necessità di una teologia contemplativa e di una vita spirituale critica e profetica riecheggiano temi presenti in Chenu e nel dibattito conciliare.

La catechesi degli adulti e la riflessione catechetica prendono parte nella sfida di rendere attuale e feconda per la vita della Chiesa e dei cristiani l'Incarnazione della Parola nella teologia, nella prassi e nell'agire ecclesiale.

⁵ FRANCESCO, *Videomessaggio del Santo Padre Francesco al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina [Buenos Aires, 1-3 settembre 2015]*, consultabile in : http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (consultato il 5 settembre 2015). Nel testo sono riportate le citazioni dai testi e nelle regole bibliografiche originali apparse nel sito vaticano.

APPENDICI

Riporto in appendice al testo due scritti significativi che possono essere accostati e confrontati per il diverso modo di concepire il rapporto tra dottrina e pastorale, l'identità e il compito della Chiesa. La difficoltà che ho incontrato nel reperire i testi mi ha motivato a riportarli integralmente in appendice per renderli disponibili e direttamente consultabili¹.

Il primo è il testo integrale dell'intervista al cardinale Giuseppe Siri pubblicata da Orizzonti il 18 ottobre 1962².

Il secondo è il contributo redatto da Chenu per i lavori conciliari, documento VIII/47 del Fondo Caprile-Tucci/Gaudium et spes³. Turbanti l'ha pubblicato in Annexé dell'intervento svolto all'Istituto Catholique e ne ha indicato la rilevanza per comprendere il ruolo del teologo di Le Saulchoir al Vaticano II.

Sono 3 cartelle dattiloscritte in francese. Sulla prima cartella è indicato a mano: "Texte Chenu sett. 1965". Probabilmente esso fu scritto da Chenu su richiesta del Comitato di redazione all'indomani della sua conferenza del 22 settembre 1965. E' l'unico testo che si conosca scritto da lui in vista della diretta utilizzazione in uno schema conciliare e riveste pertanto un certo interesse, anche se poi, per motivi diversi, il Comitato di redazione ne tenne conto solo in modo marginale⁴.

¹ La ricerca delle fonti non mi ha consentito di risalire ad eventuali proprietà dei testi. Per rispondere ad eventuali esigenze editoriali di pubblicazione da assolvere chiedo di contattarmi direttamente (dongiovannicasarotto@gmail.com). Entrambi i testi vengono riportati fedelmente senza modificare eventuali errori.

² Cf. Giuseppe SIRI e Carlo CAVIGLIONE, *Il Concilio Vaticano II non è una fucina di miracoli. Nostra intervista col card. Siri*, in *Orizzonti*, 14, 42 (1962), p. 7-8.

³ Marie-Dominique CHENU, *De Ecclesia in mundo huius temporis. Proemio*, documento VIII/47 del Fondo Caprile- Tucci/Gaudium et spes, Archivio della Civiltà Cattolica, Roma.

⁴ Cf. Giovanni TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, in Joseph DORÉ (ed.) et al., *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino* Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir, 5), Paris, Cerf, 1997, p. 173-212 (qui p. 209-212). Un'ulteriore precisazione sul testo del Proemio redatto da Chenu è riportata da Turbanti nello stesso contributo a p. 203, nota n. 1.

APPENDICE 1. : IL CONCILIO VATICANO II NON E' UNA
FUCINA DI MIRACOLI - CARD. G. SIRI

1) Perché la Chiesa ha pensato di indire un Concilio Ecumenico in questa seconda metà del secolo XX anziché agli inizi di questo stesso secolo?

L'iniziativa del Concilio è opera personale di Giovanni XXIII. Tuttavia la decisione è venuta dopo che Sua Santità, come ha Egli stesso affermato in pubblico, ebbe una consultazione con eminenti personalità della Chiesa. Il modo con cui tutto questa si è svolto ha tutte le caratteristiche dei fatti che sono mossi dalla grazia di Dio e dall'azione dello Spirito Santo. Ritengo pertanto che la prima vera ragione per la quale è stato indetto il Concilio debba cercarsi *in alto*, al di sopra delle nostre umane considerazioni. Tuttavia, se una visione dei fatti può aver avuto la sua parte nell'orientare la mente del Sommo Pontefice e dei Suoi alti consiglieri verso l'indizione del Concilio, credo sia quella *della difesa della verità cattolica, della necessità di fronteggiare un periodo assolutamente nuovo della storia umana, nonché dell'unità.*

Non saprei dire perché il Concilio non è stato convocato all'inizio del secolo, perché è più facile dire per quale motivo una cosa è stata fatta, che non sapere perché non è stata fatta. Tuttavia, a parte quello che solo gli archivi segreti potrebbero rivelare, trovo naturalissimo che nessuno abbia pensato ad un Concilio nelle condizioni in cui si trovava la Santa Sede nel periodo che sta tra il 1870 e il 1929. C'erano altre questioni da fronteggiare con immediatezza e non si potevano ravvisare condizioni favorevoli, anche solo materialmente all'indizione di un Concilio.

2) Quali caratteristiche particolari contraddistinguono in sede di previsioni il Vaticano II da tutti i Concili che l'hanno preceduto?

Per ora si può dire che il carattere particolare di questo Concilio di fronte a tutti gli altri sta nella preparazione lunga ed accuratissima, nonché nella partecipazione veramente universale. Di altre caratteristiche *discorreremo dopo, quando sarà fatto.*

3) Corrisponde a verità quanto è stato detto, che si procederà cioè ad una "disoccidentalizzazione" della Chiesa e che i

continenti nuovi, Asia ed Africa, avranno un peso determinante? Per quali motivi?

Ritengo improprio parlare di disoccidentalizzazione della Chiesa. E' vero che la Chiesa sentirà senza dubbio in Concilio il bisogno di adeguare meglio talune cose non essenziali e solamente disciplinari alla mentalità e alle esigenze di aree culturali non occidentali. Ma questo sarà un processo di logico onesto e naturale progresso, non di negazione. L'occidente non ha affatto da essere rinnegato; però l'occidente deve adattarsi meglio alle esigenze di tutti gli altri.

4) Si è detto anche che questo Concilio non avrà "questioni dottrinali" da trattare, ma che avrà invece un carattere prevalentemente "pastorale" si occuperà cioè prevalentemente di problemi "esterni" della Chiesa?

Il Concilio avrà certamente da svolgere parti dottrinali di estrema importanza. Chi ha scorto i titoli *dell'Osservatore Romano* sulle informazioni circa le sedute della Commissione Centrale Preparatoria del Concilio, ne è bene edotto. A mio modesto giudizio queste sono, come è stato in quasi tutti i Concili, l'impegno maggiore del Concilio. Non si deve dimenticare che il primo grande compito affidato da Nostro Signore alla sua Chiesa è quello dell'insegnamento della verità. Per questo senza la Fede, accettazione della medesima, « è impossibile piacere a Dio ».

Quest'ordine gerarchico delle cose, divinamente stabilito, rimarrà anche, io ritengo, in questo Concilio. Che poi il Concilio abbia da assolvere *un grande impegno pastorale* nessuno può dubitare, proprio perché esso ha dinanzi una determinata situazione storica e proprio perché deve attendere alla salute delle anime, vero impegno della Chiesa.

Piuttosto, nel modo con cui mi è stata posta la domanda — mi sia concesso dirlo con chiarezza — sento echeggiare discorsi equivoci, che talvolta serpeggiano sull'argomento. La "pastorale" non consiste nel distribuire carezze, sorrisi ed atti di condiscendenza a qualunque costo. La "pastorale" sta nel compiere rispetto ai fedeli quello che nostro Signore ha compiuto, ha voluto noi facessimo e nel modo (fatte le proporzioni) col quale lo ha compiuto Lui. Tra tutto questo, *il primo impegno pastorale è dare tutta la verità da Lui Rivelata*.

In più è un errore che la pastorale sia un impegno spuntato fuori ora. E' stato l'impegno di sempre; pertanto sarà questione di più e

di meno; ma è assolutamente falso che l'impegno pastorale possa caratterizzare un Concilio quasi che gli altri Concili non avessero avuto lo stesso santissimo impegno.

Soprattutto è, non dirò equivoco, ma erroneo, il credere che sia venuto il momento di mettere da parte la dottrina sacra, quasi fosse meno necessaria o ingombrante, per mettersi a fare delle cose assolutamente e solamente pastorali. La cosa non avrebbe neppure senso.

5) Nella fase preparatoria si è pensato che scopo principale del Concilio sia quello di giungere "alla unione di tutte le Chiese". E' esatto?

Mi pare difficile asserire quale sia stato lo scopo principale nella preparazione del Concilio al di fuori di quegli scopi generali che lo stesso Sommo Pontefice enunciò nel celebre discorso del 25 Gennaio 1959 e ribadì altre volte. Certo l'unione degli uomini e l'unità dei fedeli è uno scopo grande del Concilio ed è quello che forse più ha attirato di più l'attenzione della stampa e dell'opinione esterna ai lavori preparatori del medesimo.

6) Quali errori del nostro tempo il Concilio potrà presumibilmente esaminare? Ci saranno condanne esplicite di taluni errori?

Su questo punto non posso fare altro che rimandare a quanto è stato pubblicato dall'*Osservatore Romano* nelle già citate occasioni, nonché soprattutto a quello che il Santo Padre talvolta ha spiegato nei suoi discorsi. Di più non mi sento in grado di dire.

Chi però osserva dall'esterno, sa benissimo che la Chiesa si trova di fronte a dottrine perniciose e ad errori assai gravi. Tragga le sue conseguenze.

7) Dal radiomessaggio del Papa si è potuto arguire che al Concilio si parlerà di temi veramente universali. Si può pensare che la Chiesa esprima il proprio pensiero anche sulla fame nel mondo, l'uso delle armi nucleari, lo sviluppo demografico, ecc.?

Ciò è possibilissimo in quanta tali fatti comportano ed esigono valutazioni morali ed esplicitazioni di doveri sia positivi che negativi.

8) *Ci saranno particolari precisazioni per quanta riguarda il problema della gioventù, della preparazione alla famiglia e del matrimonio?*

Anche questo è possibile, perché gli argomenti interessano certamente tanto la dottrina che la pratica cristiana.

Bisognerebbe però tener presente che il Concilio Ecumenico dovrà pure imporsi dei limiti nelle questioni da trattare, come è accaduto in tutti i Concili e non è possibile si occupi di tutte le questioni, che possano avere un sia pur giusto interesse. Il Concilio non ha lo scopo di fare un'enciclopedia.

9) *E' vero che il Concilio rivaluterà l'azione dei laici nella Chiesa e potrà giungere a fissare loro dei compiti di notevole responsabilità?*

Tenendo conto di quello che è stato pubblicato sull'*Osservatore Romano* durante le sedute della Commissione Centrale Preparatoria, è facile presagire che il Concilio si occuperà della funzione e dell'attività dei Laici nella Chiesa. Se anche nessuno ne avesse parlato, quest'argomento dovrebbe essere supposto per una sua logica di necessità. Oggi infatti i bisogni sono tali e tanti, che occorre chiamare a raccolta i laici cristiani, degni di un tale nome, perché concorrano in modo più efficiente all'opera del Regno di Dio.

Quanto ai poteri dei laici essi devono restare sostanzialmente quelli tradizionali e fissati dallo stesso Salvatore con l'istituzione della Sacra Gerarchia. Qui non è il caso di parlare di poteri, ma di attribuzioni di apostolato. Le precisazioni appartengono al Concilio e non possono essere arbitrariamente anticipate.

10) *Ha in programma il Concilio di fare qualcosa per avvicinare di più i fedeli alla comprensione della liturgia e dei riti a cui assistono?*

Sempre dalle pubblicazioni sull'*Osservatore Romano* è certo che nella fase preparatoria una Commissione speciale appositamente è occupata di questioni inerenti alla sacra liturgia. E' dunque probabile che i Padri del Concilio si occupino molto della cosa. Per ora non sappiamo di più.

11) *Quali altri problemi urgenti ed attuali potrà esaminare il Concilio?*

A questa domanda risponderò dopo il Concilio. Prima, dovrei fare l'indovino.

12) Quali sono state in fase preparatoria le prospettive più errate e le illazioni più campate in aria fatte sul Concilio?

Quelle che lo hanno concepito come uno spettacolo interessante o una fucina di novità anche sbalorditive o addirittura di miracoli.

(a cura di CARLO CAVIGLIONE)

APPENDICE 2. : DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS -
M.-D. CHENU

Proemium

I. Quomodo Ecclesia huic mondo coniuncta sit.

Certes, c'est l'amour qui attache l'Église au sort de l'humanité. Mais cet amour n'est pas qu'une manifestation externe d'une sympathie de l'Église; il ne doit pas être considéré comme la simple "conséquence" d'une institution préétablie, comme un supplément ajouté à sa vie propre. Il est dans la nature même de l'Église d'être présente dans le monde, selon le cours de l'histoire. Elle ne peut être définie, constitutionnellement et spirituellement, que par sa "mission" dans le monde.

Son être est missionnaire. En entrant en dialogue avec le monde, elle prend conscience de son être.

Double et unique mouvement: en cherchant le monde, elle se cherche elle-même.

C'est là la logique du mystère de l'Incarnation: émanant du Christ, dont elle est le Corps, elle est, comme lui, constituée par une assumption communautaire des hommes dans la vie divine incarnée. C'est pourquoi elle naît, elle vit, elle se dirige, ordonnée toute entière au mystère qui est précisément la présence du Christ en elle.

Mais aussi parce que le Verbe créateur et l'Esprit Saint sont en travail dans le monde, l'Église discerne, reconnaît, assume, ce travail invisible, appel implicite à la grâce, pour l'accomplir et le révéler à lui même. L'Église est la conscience évangélique du monde.

Ainsi envoyée en mission, ainsi vivant dans le monde, l'Église est solidaire du mouvement historique de ce monde.

Certes elle est la permanente et toujours identique Parole de Dieu, assurée dans son témoignage, fidèle en vérité et stable en institution; mais cette inaltérabilité ne se cristallise pas dans un ordre social donné: pour régénérer l'homme et se tenir en dialogue avec lui, l'Église est en mouvement vers une expression toujours actuelle, toujours neuve, toujours plus adéquate, de la Parole de Dieu. Ainsi est-elle solidaire de l'histoire, de ces civilisations, de ses formes, de ses institutions.

II. Ecclesia perscrutatur signa temporum

Pour réaliser ce dessein, cette “mission”, pour entrer en communion avec le monde, l’Église scrute avec une affectueuse et chaleureuse affection les réalités de ce monde que construisent les hommes. Elle n’a ni mandat ni grâce, comme institution, pour enseigner aux hommes les lois économiques et politiques de cette construction; mais elle discerne dans ces entreprises les appels implicites, les disponibilités, à la grâce du Christ: “signes des temps”, qui se manifestent non seulement en la nature humaine statique, mais dans les “événements” de son histoire. Elle n’a pas, pour cela, à se détourner des vérités éternelles, ni de la Tradition passée; elle est, en acte, aujourd’hui, le témoin de la Parole de Dieu dans l’histoire.

Le Royaume de Dieu n’est ni le terme ni l’effet de la construction des royaumes terrestres ou du progrès de l’histoire; mais le Royaume de Dieu ne se pose pas non plus du dehors sur une histoire hétérogène, sans impact de l’Évangile.

L’homme, tel qu’il est et tel qu’il se réalise dans l’histoire, est vraiment le “sujet” de la grâce, capax Dei, non seulement dans sa nature radicale, mais dans sa nature développée, non seulement dans sa personne, mais dans sa sociabilité.

Les mutations du monde et de la condition humaine sont une parfaite occasion de prendre conscience de ces ressources évangéliques implicites: lieu de la complaisance de l’Église, provocation à un témoignage d’amour. L’ambiguïté même de ces réalités terrestres, si évidente dans les angoisses d’un monde accablé et divisé, est l’indice d’un appel à la plénitude dans le Christ.

III. Ad quos dirigatur hoc schema

C’est pourquoi l’Église ne s’adresse pas seulement à ses fidèles, établis dans sa société visible, hiérarchique et sacramentelle, mais à tous les hommes. Car, sous leur pure nature rationnelle et leur économie profane, ils éprouvent les appels intérieurs et encore anonymes, qui, à travers les obscurités et dans une tenace espérance, les entraînent vers leur destin personnel et collectif. “Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuntio vobis” (Act. 17, 23).

Ce n'est donc pas par un impératif doctrinal et autoritaire que l'Église s'adresse aux hommes, mais par une communion intérieure à leur espérance, par un discernement de la présence du Verbe créateur, par un consentement à la fraternité dans l'Esprit Saint.

À ce titre, elle vient pour servir, comme le Christ lui-même. Ainsi veut-elle ordonner ses relations avec les civilisations terrestres, non seulement pour accomplir sa mission, mais pour promouvoir le bien commun que le genre humain poursuit selon sa propre loi.

BIBLIOGRAFIA

1. DOCUMENTI ECCLESIALI

GIOVANNI XXIII, *Humanae salutis. Indizione del Concilio ecumenico Vaticano II*. 25 dicembre 1961, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 1*-21*.

GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*. 11 ottobre 1962, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 26*-84*.

CONCILIO VATICANO II, *Messaggio del Concilio al mondo*. 20 ottobre 1962, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 70*-84*.

GIOVANNI XXIII, *Allocuzione al sacro collegio*. 23 dicembre 1963, in CAPRILE Giovanni (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica». Il Primo Periodo 1962-1963*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1968, p. 276-277.

GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*. 11 aprile 1963, in *Enchiridion Vaticanum, 2. Documenti ufficiali della Santa Sede (1963-1967)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1979, nn. 1-60.

CONCILIO VATICANO II, *Costituzione sulla sacra liturgia. Sacrosantum Concilium*. 4 dicembre 1963, in *Enchiridion vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 1-244.

PAOLO VI, *Ecclesiam suam*. 6 agosto 1964, in *Enchiridion Vaticanum, 2. Documenti ufficiali della Santa Sede (1963-1967)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1979, nn. 163-210.

CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Lumen gentium*. 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 284-456.

CONCILIO VATICANO II, *Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa. Christus Dominus*. 28 ottobre 1965, in *Enchiridion vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 573-701.

CONCILIO VATICANO II, *Decreto sulla formazione sacerdotale. Optatam totius*. 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticani II (1963-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 771-818.

CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Dei Verbum*. 18 novembre 1965, in *Enchiridion vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticani II (1963-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 872-911.

CONCILIO VATICANO II, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa. Ad gentes*. 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II (1962-1965)*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1993, nn. 1087-1242.

PAOLO VI, *Catholicam Christi Ecclesiam. Il « Consiglio dei laici » e la Pontificia commissione di studio « Giustizia e pace »*. 6 gennaio 1967, in *Enchiridion Vaticanum, 2. Documenti ufficiali della Santa Sede (1963-1967)*, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1979, nn. 956-960.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il Rinnovamento della catechesi*, Roma, Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, 1970.

SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Catechistico Generale*. 11 aprile 1971, Leumann (TO), Elledici, 1986.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti*. 12 luglio 1973, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 2. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1973-1979*, Bologna, EDB, 1985, nn. 385-506.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione*. 12 luglio 1974, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 2. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1973-1979*, Bologna, EDB, 1985, nn. 1351-1550.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*. 20 giugno 1975, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 2. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1973-1979*, Bologna, EDB, 1985, nn. 2091-2218.

PAOLO VI, *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, in *Enchiridion Vaticanum*, 5. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1979, nn. 1588-1716.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e promozione umana*. 1 maggio 1977, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 2. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1973-1979*, Bologna, EDB, 1985, nn. 2661-2701.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e ministeri*. 15 agosto 1977, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 2. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1973-1979*, Bologna, EDB, 1985, nn. 2745-2873.

RITUALE ROMANO, *Il rito dell'iniziazione cristiana degli adulti, a cura della Conferenza Episcopale Italiana*. 30 gennaio 1978, Città del Vaticano, LEV, 1989.

GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi nel nostro tempo. Catechesi Tradendae*. 16 ottobre 1979, in *Enchiridion Vaticanum*, 6. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 1983, nn. 1764-1939.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale*. 1 ottobre 1981, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 3. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1980-1985*, Bologna, EDB, 1986, nn. 633-706.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità: II. Comunione e comunità nella chiesa domestica*. 1 ottobre 1981, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 3. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1980-1985*, Bologna, EDB, 1986, nn. 707-742.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Chiesa italiana e prospettive del paese*. 23 ottobre 1981, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 3. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1980-1985*, Bologna, EDB, 1986, nn. 753-793.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA, *Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti* (Catechismo per la vita cristiana, 6), Roma, Conferenza episcopale italiana, 1981.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana*. 25 marzo 1982, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 3. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1980-1985*, Bologna, EDB, 1986, nn. 850-916.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Eucarestia, comunione e comunità*. 22 maggio 1983, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 3. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1980-1985*, Bologna, EDB, 1986, nn. 1240-1359.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Chiesa in Italia dopo Loreto*. 9 giugno 1985, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 3. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1980-1985*, Bologna, EDB, 1986, nn. 2645-2704.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità missionaria*. 29 giugno 1986, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 4. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1986-1990*, Bologna, EDB, 1991, nn. 237-297.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Riconsegna del documento «Il rinnovamento della catechesi». Lettera dei vescovi*. 3 aprile 1988, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 4. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1986-1990*, Bologna, EDB, 1991, nn. 1014-1027.

CONSIGLIO INTERNAZIONALE PER LA CATECHESI, *La catechesi degli adulti nella comunità cristiana. Alcune linee e orientamenti*, Città del Vaticano, LEV, 1990.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*. 8 dicembre 1990, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana, 4. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1986-1990*, Bologna, EDB, 1991, nn. 2716-2792.

UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti*, in *Notiziario dell'UCN*, 20, 2 (1991), p. 83-148.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti* (Catechesi), Città del Vaticano, LEV, 1995.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Con il dono della carità dentro la storia. La Chiesa in Italia dopo il Convegno di Palermo*. 26 maggio 1996, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 6. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1995-2000*, Bologna, EDB, 2002, nn. 115-186.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Orientamenti per il catecumenato degli adulti. Nota pastorale del Consiglio episcopale permanente*. 30 marzo 1997, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 6. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1995-2000*, Bologna, EDB, 2002, nn. 613-731.

CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*. 15 agosto 1997, Città del Vaticano, LEV, 1997.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Nota pastorale del Consiglio episcopale permanente*. 23 maggio 1999, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 6. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 1995-2000*, Bologna, EDB, 2002, nn. 2040-2119.

GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*. 6 gennaio 2001, in *Enchiridion Vaticanum*, 20. *Documenti ufficiali della Santa Sede 2001*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2004, nn. 12-122.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*. 29 giugno 2001, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 7. *Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana 2001-2005*, Bologna, EDB, 2006, nn. 139-265.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta. Nota pastorale*. 8 giugno 2003, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 7. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 2001-2005*, Bologna, EDB, 2006, nn. 956-1059.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario della parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale*. 30 maggio 2004, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 7. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 2001-2005*, Bologna, EDB, 2006, nn. 1404-1505.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, «*Questa è la nostra fede*». *Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo*. 5 maggio 2005, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 7. *Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana 2001-2005*, Bologna, EDB, 2006, nn. 2338-2422.

BENEDETTO XVI, *Deus caritas est. Lettera enciclica*. 25 dicembre 2005, in *Enchiridion Vaticanum*, 23. *Documenti ufficiali della Santa Sede (2005-2006)*, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2008, nn. 1538-1605.

UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l'Iniziazione Cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*. 4 giugno 2006, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 8. *Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 2006-2010*, Bologna, EDB, 2011, nn. 429-529.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il 4° Convegno ecclesiale nazionale*. 29 giugno 2007, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 8. *Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana 2006-2010*, Bologna, EDB, 2011, nn. 830-865.

BENEDETTO XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione. La crisi dell'educazione deriva dalla mancanza di fiducia nella vita*. 21 gennaio 2008, in BENEDETTO XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI. 2008 (gennaio-giugno)*, t. 4, I, Città del Vaticano, LEV, 2008, p. 116-120.

VESCOVI DELLE DIOCESI LOMBARDE, *La sfida della fede: il primo annuncio*, in *Il Regno-Documenti*, 54 (2009), p. 716-730.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana. Lettera alle comunità, ai prestiteri e ai catechisti nel quarantesimo del Documento di Base "Il rinnovamento della catechesi"*. 4 aprile 2010, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 8. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 2006-2010, Bologna, EDB, 2011, nn. 3566-3584.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020. 4 ottobre 2010, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 8. Decreti dichiarazioni documenti pastorali per la Chiesa italiana 2006-2010, Bologna, EDB, 2011, nn. 3690-3900.

FRANCESCO, *Evangelii gaudium. La gioia del vangelo. Esortazione apostolica*, 24 novembre 2013, in *Enchiridion Vaticanum*. 29. Documenti ufficiali della Santa Sede (2013). Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, EDB, 2015, nn. 2104-2396.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, in *Notiziario della CEI*, 48 (2014), p. 197-313.

2. FONTI

CHENU Marie-Dominique, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II^a II^{ae}, q. 1, a. 2*, in *Mélange thomiste*, La Saulchoir-Kain, 1923, p.123-140.

CHENU Marie-Dominique, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 13 (1924), p. 44-51.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 2 (1927), p. 37-71.

CHENU Marie-Dominique, *Préface pour la deuxième édition*, in. GARDEIL Ambroise (ed.), *Le donné révélé et la théologie*, Paris, Cerf, 1932, p. XII-XIV.

CHENU Marie-Dominique, *Position de la théologie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24 (1935), p. 232-257; trad. it.: CHENU Marie-Dominique, *Posizione della teologia*, in FRANCO Antonino, *Marie-Dominique Chenu* (Novecento Teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003, p. 85-116.

CHENU Marie-Dominique, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in *La Vie Intellectuelle*, 53 (1937), p. 325-351.

CHENU Marie-Dominique, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai - Etoilles (S. et O.), Le Saulchoir, 1937.

CHENU Marie-Dominique, *L'unité de la foi. Réalisme et formalisme*, in *La Vie Spirituelle. Supplément*, 52 (1937), p. [1]-[8].

CHENU Marie-Dominique, *Liberté et engagement du chrétien* dans *La Vie Intellectuelle*, 59 (25 octobre 1938), p. 181-210.

CHENU Marie-Dominique, *Chrétien, mon frère ... pourquoi la guerre?*, *La Vie Spirituelle*, 61 (1939), p. 5-14.

CHENU Marie-Dominique, *Journalistes et théologiens* (Etudes religieuses, 455), Liège, La pensée catholique, 1939.

CHENU Marie-Dominique, *Classes et corps mystique du Christ*, in *La Vie Intellectuelle. Série de guerre*, 2 (25 janvier 1940), p. 9-31.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, pro manuscripto, 1943, 2^e éd.

CHENU Marie-Dominique, *La foi en chrétienté (1944)*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei 11), Paris, Cerf, 1964, p. 109-132.

CHENU Marie-Dominique, *La révolution communautaire et l'apostolat*, in *Masses ouvrières*, 2 (1944), p. 22-34.

CHENU Marie-Dominique, *La notion de profit et les principes chrétiens. Cours du R. P. Chenu*, in SEMAINES SOCIALES DE FRANCE (ed.), *Transformations Sociales et Libération de la Personne*, Lyon, Chronique sociale de France, 1946, p. 125-139.

CHENU Marie-Dominique, *Réformes de structure en chrétienté*, in *Économie et humanisme*, 24 (1946), p. 85-98.

CHENU Marie-Dominique, *Une lettre inédite. 23 avril 1947*, in *La Vie Spirituelle*, 147 (1993), p. 758-759.

CHENU Marie-Dominique, *«L'âme de tout apostolat»*, in *Masses ouvrières*, (juin 1947), p. 84-87.

CHENU Marie-Dominique, *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, in *Masses ouvrières*, (mai 1948), p. 14-37.

CHENU Marie-Dominique, *Corps de l'Église et structures sociales*, in *Jeunesse de l'Église*, 8 (1948), p. 145-153.

CHENU Marie-Dominique, *Matérialisme et spiritualisme*, in *Économie et humanisme*, 36 (1948), p. 143-145.

CHENU Marie-Dominique, *Consistance juridique de la pauvreté constituée en état de vie*, in *Les cahiers du droit*, 25 (1951), p. 15-18.

CHENU Marie-Dominique, *Abélard le premier homme moderne*, in *Esprit et vie*, 61 (1951), p. 391-408.

CHENU Marie-Dominique, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, in *La Maison-Dieu*, 30 (1952), p. 7-18.

CHENU Marie-Dominique, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, in *Nouvelle revue théologique*, 74 (1952), p. 1029-1041.

CHENU Marie-Dominique, *La ville. Notes de sociologie apostolique*, in *Masses ouvrières*, 82 (1953), p. 30-54.

CHENU Marie-Dominique, *Morale laïque et foi chrétienne*, in *Cahiers universitaires catholiques*, (décembre 1953), p. 112-129.

CHENU Marie-Dominique, *Le chrétien dans le monde*, in *La Nef*, (janvier 1954), p. 217-224.

CHENU Marie-Dominique, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in *La Vie Intellectuelle*, 25, 2 (février 1954), p. 175-181.

CHENU Marie-Dominique, *Foi et théologie d'après le père Ambroise Gardeil*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 40 (1956), p. 645-651.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie est-elle une science?* (Je sais-Je crois), Paris, Arthème Fayard, 1957.

CHENU Marie-Dominique, *L'Église en état de mission*, in *Parole et Mission*, 1 (1958), p. 427-430.

CHENU Marie-Dominique, *L'évolution de la théologie de la guerre*, in *Lumière et vie*, 38 (1958), p. 76-97.

CHENU Marie-Dominique, *Position théologique de la sociologie religieuse*, in *Paroisse et mission*, 5 (1958), p. 5-9.

CHENU Marie-Dominique, *Sociologie de la Connaissance et théologie de la foi*, in *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, 25 (1958), p. 71-77.

CHENU Marie-Dominique, *Des diacres en l'an 2000*, in *Paroisse et mission*, 7 (1958), p. 87-92.

CHENU Marie-Dominique, *Lecture de la Bible et philosophie*, in L'ACADÉMIE FRANÇAISE (ed.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris, Pontifical Institute of Medieval Studies-Vrin, 1959, p. 161-171.

CHENU Marie-Dominique, *St. Thomas d'Aquin et la théologie* (Les maîtres spirituels), Paris, Seuil, 1959 ; trad. It. : *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Torino, Pietro Gribaudi Editore, 2000.

CHENU Marie-Dominique, *Théologie du travail*, in CHENU Marie-Dominique, DE BOVIS André e RONDET Henri (ed.), *L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (B.I.C.E. Études et documents), Paris, Fleurus, 1959, p. 11-47.

CHENU Marie-Dominique, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, in *Esprit*, 27 (1959), p. 598-619.

CHENU Marie-Dominique, *Déchristianisation ou non-christianisation?*, in *Signes du temps*, 18, 1 (1960), p. 3-5.

CHENU Marie-Dominique e HEER Friedriche, *La pensée contemporaine pour ou contre Dieu? Un interview du R. P. Chenu et de Friedriche Heer*, in *Informations Catholiques Internationales*, 111 (1960), p. 14-27.

CHENU Marie-Dominique, *Vers une théologie de la technique*, in *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, 31 (1960), p. 157-166.

CHENU Marie-Dominique, *Apostolat de simple présence et charité politique*, in *Paroisse et mission*, 14 (1961), p. 97-101.

CHENU Marie-Dominique, *Histoire sainte et vie spirituelle*, in *La Vie spirituelle*, 104 (mai 1961), p. 506-513.

CHENU Marie-Dominique, *La fin de l'ère constantinienne*, in DUBOIS-DUMÉE Jean-Pierre (ed.) et al., *Un Concile pour notre temps. Journées d'études des Informations Catholiques Internationales* (Rencontres, 62), Paris, Cerf, 1961, p. 59-87.

CHENU Marie-Dominique, *Vie conciliaire de l'Église et sociologie de la foi*, in *Esprit*, 29 (1961), p. 678-689.

CHENU Marie-Dominique, *Économie de circulation et évangélisation*, in *Parole et Mission*, 16 (1962), p. 33-39.

CHENU Marie-Dominique, *Le message du Concile au monde*, in *Témoignage Chrétien*, 957 (9 novembre 1962) p. 13-14.

CHENU Marie-Dominique, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II 1962-1963*, Paris, Cerf, 1995 ; trad. it. : CHENU Marie-Dominique, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-1963* (Saggi, 453), Bologna, il Mulino, 1996.

CHENU Marie-Dominique, *Lettre d'un ami présent au Concile*, in *Equipes enseignantes*, 21, 2 (1962-1963), p. 66-68.

CHENU Marie-Dominique, *Un Concile à dimension du monde*, in *Témoignage Chrétien*, 953 (12 octobre 1962), p. 9.

CHENU Marie-Dominique, *Vatican II, Noël de l'Église*, in *Témoignage Chrétien*, 963 (21 décembre 1962), p. 3.

CHENU Marie-Dominique, *L'Afrique au Concile*, in *Parole et Mission*, 20 (15 janvier 1963), p. 11-18.

CHENU Marie-Dominique, *Un Concile «pastoral»*, in *Parole et Mission*, 21 (1963), p. 182-202.

CHENU Marie-Dominique, *Un pontificat entré dans l'histoire*, in *Témoignage Chrétien*, 987 (7 juin 1963), p. 24 e 9.

CHENU Marie-Dominique, *Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde*, in *Cahiers universitaires catholiques*, (juin-juillet 1963), p. 401-415.

CHENU Marie-Dominique, *Témoigner, ce n'est pas convertir, c'est être visiblement ce qu'on est*, in *Témoignage Chrétien*, 1000 (5 septembre 1963), p. 5-6.

CHENU Marie-Dominique, *Les théologiens et le collège épiscopal. Autonomie et service*, in BOUËSSÉ Humbert (ed.) et al., *L'évêque dans l'Église du Christ* (Textes et Études Théologiques), Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, p. 175-191.

CHENU Marie-Dominique, *Tradition et sociologie de la foi*, in BETZ Johannes e FRIES Henrich (ed.), *Eglise et tradition*, Le Puy-Lyon, Mappus, 1963, p. 225-232.

CHENU Marie-Dominique, «*Consecratio mundi*», in *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), p. 608-618.

CHENU Marie-Dominique, *L'Église présente aux détresses et aux espérances du monde*, in *Témoignage Chrétien*, 1032 (16 avril 1964), p. 14-15.

CHENU Marie-Dominique, *La Parole de Dieu. I: La foi dans l'intelligence* (Cogitatio fidei, 10), Paris, Cerf, 1964.

CHENU Marie-Dominique, *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei, 11), Paris, Cerf, 1964.

CHENU Marie-Dominique, *Présentation*, in *La Parole de Dieu. I: La foi dans l'intelligence* (Cogitatio fidei, 10), Paris, Cerf, 1964, p. 7-8.

CHENU Marie-Dominique, *Présentation*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei 11), Paris, Cerf, 1964, p. 7-11.

CHENU Marie-Dominique, *Post-scriptum*, in *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio fidei, 11), Paris, Cerf, 1964, p. 675-679.

CHENU Marie-Dominique, *I segni dei tempi. Post-scriptum*, in *La Chiesa nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 1965, p. 33-39.

CHENU Marie-Dominique, *L'Église des pauvres*, in *La Maison-Dieu*, 81 (1965), p. 9-13.

CHENU Marie-Dominique, *L'Église dans le monde*, in *Témoignage Chrétien*, 1109 (7 octobre 1965), p. 18.

CHENU Marie-Dominique, *Le théologien et la vie. Un entretien avec le père Chenu*, in *Informations Catholiques Internationales*, 233 (1965), p. 28-30.

CHENU Marie-Dominique, *Les événements et le Royaume de Dieu*, in *Informations Catholiques Internationales*, 250 (15 octobre 1965), p. 18-19.

CHENU Marie-Dominique, *Les signes des temps*, in *Documentation Hollandaise du Concile*, 187 (1965), p. 1-8.

CHENU Marie-Dominique, *Les signes des temps*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 87 (1965), p. 29-39.

CHENU Marie-Dominique, *Une Constitution pastorale de l'Église*, in *Documentation Hollandaise du Concile*, 205 (1965), p. 1-13.

CHENU Marie-Dominique, *Les masses pauvres*, in COTTIER Georges (ed.) et al., *Église et pauvreté* (Unam sanctam, 57), Paris, Cerf, 1965, p. 169-176.

CHENU Marie-Dominique, *Teologie e movimento della storia nell'insegnamento della « Pacem in terris »*, in *La Chiesa nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 1965, p. 40-55.

CHENU Marie-Dominique, *La Chiesa nella storia, fondamento e norma dell'interpretazione del concilio*, in CHENU Marie-Dominique, *Information documentation sur l'Église conciliaire*, 19-66 (1966), p. 1-6.

CHENU Marie-Dominique, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in BARAÛNA Guilherme (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale « Gaudium et spes »*, Firenze, Vallecchi, 1966, p. 331-350.

CHENU Marie-Dominique, *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante, 35), Paris, Cerf, 1966.

CHENU Marie-Dominique, *La Chiesa nella storia, fondamento e norma dell'interpretazione del concilio*, in CHENU Marie-Dominique et al., *Verso il Sinodo dei Vescovi: i problemi* (Giornale di Teologia, 9), Brescia, Queriniana, 1967, p. 17-34.

CHENU Marie-Dominique, *La Chiesa comunità nella fede: esigenze e compiti del popolo di Dio*, in CHENU Marie-Dominique et al., *Verso il Sinodo dei Vescovi: i problemi* (Giornale di Teologia, 9), Brescia, Queriniana, 1967, p. 109-116.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie comme science ecclésiale*, in *Concilium*, 3, 21 (1967), p. 85-93.

CHENU Marie-Dominique, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, in CONGAR Yves e PEUCHMAURD Michel (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes »: tome II Commentaires* (Unam sanctam 65, b), Paris, Cerf, 1967, p. 205-225.

CHENU Marie-Dominique, *Théologie et recherche interdisciplinaire*, in HOUTART François (ed.), *Recherche interdisciplinaire et théologie* (Cogitatio fidei, 54), Paris, Cerf, 1970, p. 65-76.

CHENU Marie-Dominique, *Apprendre à lire les signes des temps*, in RETIF Louis, *J'ai vu naître l'Eglise de demain*, Paris, Editions ouvrières, 1972.

CHENU Marie-Dominique, *Préface*, in GEFFRÉ Claude (ed.), *Un nouvel âge de la théologie* (Cogitatio fidei, 68), Paris, Cerf, 1972, p. 7-10.

CHENU Marie-Dominique, *Orthodoxie-Orthopraxie*, in PHILIPS Gérard (ed.) et al., *Théologie. Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans* (Cogitatio fidei, 76), Paris, Cerf, 1974, p. 51-63.

CHENU Marie-Dominique, *Testimonianza di un vecchio 'tomista'*, in *La Scuola Cattolica*, 102 (1974), p. 535-537.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie en procès*, in BEAUFRET Jean (ed.) et al., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri Van Camp*, 2 t. (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 5), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 691-696.

CHENU Marie-Dominique, « *L'Eglise des pauvres* » à Vatican II, in *Concilium*, 124 (1977), p. 75-80.

CHENU Marie-Dominique, *Introduction*, in AUDINET Jacques (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21), Paris, Beauchesne, 1977, p. 11-13.

CHENU Marie-Dominique, *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, in AUDINET Jacques (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21), Paris, Beauchesne, 1977, p. 45-50.

CHENU Marie-Dominique, *Un nouveau dialogue avec le monde. Le 20^e anniversaire du concile*, in *Informations Catholiques Internationales*, 577 (15 août 1982), p. 40-42.

CHENU Marie-Dominique, *Lettera del 15 ottobre 1982 ad A. Franco*, in FRANCO Antonino (ed.), *Marie-Dominique Chenu* (Novecento teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003, p. 119-120.

CHENU Marie-Dominique, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (Dabar. Saggi teologici, 1), Casale Monferrato, Marietti, 1982.

CHENU Marie-Dominique, *Premessa alla traduzione italiana*, in *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (Dabar. Saggi teologici, 1), Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. XXXIII-XXXV.

CHENU Marie-Dominique, *Lettera del 6 febbraio 1984 ad A. Franco*, in FRANCO Antonino (ed.), *Marie-Dominique Chenu* (Novecento teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003, p. 80.

CHENU Marie-Dominique, *Post-Scriptum 1985*, in *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, p. 175-176.

CHENU Marie-Dominique e MANIGNE Jean-Pierre (ed.), *Marie-Dominique Chenu: mémoire et avenir de la foi*, in *Actualité religieuse dans le monde*, 49 (1987), p. 32-34.

CHENU Marie-Dominique, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, in GEFFRÉ Claude (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 259-268.

3. STUDI E ARTICOLI

ALBERICH Emilio e BINZ Ambroise, *Adulti e catechesi. Elementi di pedagogia catechetica dell'età adulta* (Pedagogia religiosa), Leumann (TO), Elledici, 2004.

ALBERICH Emilio e BINZ Ambroise, *Elementi di pedagogia catechetica dell'età adulta* (Pedagogia religiosa), Leumann (TO), Elledici, 2004.

ALBERICH Emilio, *Catechesi «adulta» in una chiesa «adulta». I nodi ecclesologici della catechesi degli adulti*, in *Orientamenti pedagogici*, 38 (1991), p. 1367-1384.

ALBERICH Emilio, *Educazione della fede*, in ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Leumann (TO), Elledici, 1987, p. 235-236.

ALBERICH Emilio, *La catechesi degli adulti nel cammino del rinnovamento catechistico postconciliare e all'alba del nuovo millennio*, in *Notiziario dell'UCN*, 35, 4 (2006), p. 25-48.

ALBERICH Emilio, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale* (Pedagogia religiosa), Leumann (TO), Elledici, 2001.

ALBERICH Emilio, *Per un'educazione della fede in chiave di maturazione. Quale tipo di cristiano deve promuovere oggi la catechesi?*, in *Orientamenti pedagogici*, 36 (1989), p. 310-323.

ALBERIGO Giuseppe, *Cristianesimo come storia e teologia confessante. Nota introduttiva*, in CHENU Marie-Dominique, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (Dabar. Saggi teologici, 1), Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. VII-XXX.

ALBERIGO Giuseppe, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, in ALBERIGO Giuseppe (ed.) et al., *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Testi e ricerche di Scienze religiose, 21), Brescia, Paideia, 1984, p. 188-222.

ALBERIGO Giuseppe, *La cristianità forma necessaria del cristianesimo?*, in *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), p. 29-32.

ALBERIGO Giuseppe, *Marie-Dominique Chenu o. p. (1895-1990)*, in *Cristianesimo nella Storia*, 11 (1990), p. 1-3.

ALBERIGO Giuseppe, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal*, in DORÉ Joseph (ed.) et al., *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino* (Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir, 5), Paris, Cerf, 1997, p. 155-172.

ALCAMO Giuseppe, *Associazioni e Movimenti ecclesiali. Formazione, catechesi e dinamiche educative* (Saggistica Paoline, 45), Milano, Paoline, 2011.

ALCAMO Giuseppe, *La scelta kerygmatica della CEI*, in TORCIVIA Carmelo (ed.), *Il Kerygma cristiano e i legami affettivi* (Formazione e teologia, 4), Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2009, p. 161-189.

ANAWATI Georges Chehate, *Le Père Chenu et l'Institute dominicain d'Études orientales du Caire*, in GEFFRÉ Claude (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 63-67.

ARDUSSO Franco, *Chenu*, in ARDUSSO Franco, FERRETTI Giovanni e PASTORE Annamaria (ed.), *La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici*, Torino, Marietti, 1980, p. 307-321.

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Forum ATI*, in *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), p. 101-125.

AUDINET Jacques, *Introduction*, in *Écrits de théologie pratique* (Théologies pratiques), Ottawa/Paris/Bruxelles/Genève, Novalis/Cerf/Lumen Vitae/Labor et Fides, 1995, p. 5-10.

BENZI Guido, DAL TOSO Paola e MONTISCI Ubaldo (ed.), *Dodici ceste piene ... (Mc 6,43). Catechesi e formazione cristiana degli adulti* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Torino, Elledici, 2013.

BERTONE Gianni, *Introduzione*, in *Per una teologia del lavoro* (Le idee e la vita, 20), Torino, Borla, 1964, p. 10-18.

BERZANO Luigi, *Adulti nella Chiesa. Tra identità e identificazione*, in *Catechesi*, 83, 2 (2013-2014), p. 41-63.

BIEMMI Enzo (ed.), *Il secondo annuncio: la mappa* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2013.

BIEMMI Enzo (ed.), *Il secondo annuncio. 1. Generare, lasciar partire* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2014.

BIEMMI Enzo (ed.), *Il secondo annuncio. 2. Errare* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2015.

BIEMMI Enzo, *Annunciare il Vangelo agli adulti*, in *Credere Oggi*, 111 (1999), p. 7-31.

BIEMMI Enzo, *Catéchèse et évangélisation des adultes en Italie*, in *Lumen Vitae*, 56 (2001), p. 29-40.

BIEMMI Enzo, *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori, catechisti di adulti e operatori pastorali* (Itinerari di fede), Bologna, EDB, 2003.

BIEMMI Enzo, *Croire en adultes aujourd'hui. Enjeux théologiques pour les chrétiennes et des communautés adultes dans la foi*, in *Lumen Vitae*, 63 (2008), p. 409-421.

BIEMMI Enzo, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare* (Progetto secondo annuncio), Bologna, EDB, 2011.

BIEMMI Enzo, *L'Équipe Européenne de Catechesi (EEC). Punto d'incontro e osservatorio qualificato delle problematiche e delle prospettive catechetiche in Europa*, in CACCIATO Cettina (ed.), *Pensare il futuro della catechesi* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova seria), Torino, Elledici, 2015, p. 69-80.

BIEMMI Enzo, *La catechesi degli adulti nell'esperienza di alcune diocesi. Verona: alla scuola della Parola*, in *Credere Oggi*, 111 (1999), p. 97-99.

BIEMMI Enzo, *La catechesi in Europa. Una nuova "geografia della fede" per un nuovo primo annuncio del Vangelo*, in *Catechesi*, 79, 1 (2009-2010), p. 3-15.

BIEMMI Enzo, *La Chiesa narra l'incontro*, in *Settimana*, 49, 25 (2014), p. 1 e 16.

BIEMMI Enzo, *La via italiana al cambiamento*, in ZIVIANI Giampietro e BARBON Giancarla (ed.), *La catechesi a un nuovo bivio? Atti del Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (Sophia/Pràxis, 3), p. 65-89.

BIFFI Inos e COLOMBO Giuseppe, *Presenza e influsso di Marie-Dominique Chenu in Italia*, in *Teologia*, 16 (1991), p. 198-235.

BIFFI Inos, *Chenu medievalista in Italia*, in *Teologia*, 16 (1991), p. 198-220.

BIFFI Inos, *Marie-Dominique Chenu (1895-1990)*, in *Credere Oggi* 134 (2003), p. 59-75.

BINZ Ambroise, *Accompagner les adultes sur les chemins du croire*, in ROUTHIER Gilles e VIAU Marcel (ed.), *Précis de Théologie pratique. Deuxième édition augmentée* (Théologies pratiques, 13), Bruxelles-Montréal-Ivry sur Seine, Lumen Vitae-Novalis-Éditions de l'Atelier, 2007, p. 415-425.

BISSOLI Cesare, *Enzo Biemmi*, in KISALU Théo e DERROITTE Henri (ed.), *Les grandes signatures de la catéchèse. Du XX siècle à nos jours*, t. 1 (Les fondamentaux, 3), Bruxelles, Lumen Vitae, 2012, p. 67-78.

BRAMBILLA Franco Giulio, *La chiesa italiana dopo Verona*, in *Teologia*, 31 (2006), p. 503-513.

BRAMBILLA Franco Giulio, *La figura cristiana della testimonianza*, in *La Scuola Cattolica*, 134 (2006), p. 375-389.

BRAMBILLA Franco Giulio, *La pastorale della Chiesa in Italia. Dai 'tria munera' ai 'cinque ambiti'*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 92 (2011), p. 389-407.

BRAMBILLA Franco Giulio, *Partenza da Verona. La Chiesa italiana dopo il Convegno*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 87 (2006), p. 721-737.

BRAMBILLA Franco Giulio, *Testimoni sulla via della speranza. Verso il Convegno di Verona*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 87 (2006), p. 247-256.

BRESSAN Luca e DIOTALLEVI Luca, *Tra le case degli uomini. Presente e "possibilità" della parrocchia italiana* (Teologia. Saggi), Assisi, Cittadella, 2006.

BRESSAN Luca, *Da fedeli a testimoni. Una lettura del percorso pastorale della Chiesa italiana*, in *La Scuola Cattolica*, 134 (2006), p. 243-261.

BRESSAN Luca, *Iniziazione cristiana e parrocchia. Suggestioni per ripensare una prassi pastorale* (Strumenti per il lavoro pastorale), Milano, Ancora, 2002.

BRESSAN Luca, *Verso Verona, la Chiesa italiana a convegno*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 87 (2006), p. 85-98.

BRUNELLI Gianfranco e SEGATTI Paolo (ed.), *L'Italia religiosa. Da cattolica a genericamente cristiana*, in *Il Regno-Attualità*, 55 (2010), p. 337-351.

BUONASORTE Nicla, *Siri. Tradizione e Novecento* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 37), Bologna, il Mulino, 2006.

CAPRILE Giovanni (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache edite da « La Civiltà Cattolica »*. *Il primo periodo*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1968.

CAPRIOLI Adriano, *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 93 (2012), p. 314-326.

CAPRIOLI Adriano, *Un itinerario per «diventare cristiani» ispirato al Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti. Il contributo del Documento per una nuova pastorale dell'iniziazione cristiana*, in *Catechesi*, 51, 15 (1982), p. 19-32.

CASTEGNARO Alessandro (ed.), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione* (Riflessione-Prassi, 5), Venezia, Marcianum Press, 2010.

CASTEGNARO Alessandro (ed.), *Fede e libertà. Indagine sui frequentanti le messe festive nel Patriarcato di Venezia/2*, Venezia, Marcianum Press, 2006.

CASTEGNARO Alessandro (ed.), *Fede e libertà. Indagine sulla religiosità nel Patriarcato di Venezia/1*, Venezia, Marcianum Press, 2006.

CASTEGNARO Alessandro (ed.), *La religione in Polesine. Indagine sulla religiosità nella diocesi di Adria-Rovigo*, Rovigo, La Settimana, 2009.

CASTEGNARO Alessandro (ed.), *Religione in standby. Indagine sulla religiosità dei giovani di Trieste*, Venezia, Marcianum Press, 2008.

CASTEGNARO Alessandro e DALLA ZUANNA Giampiero, *Studiare la pratica religiosa: differenze tra rilevazione diretta e dichiarazione degli intervistati sulla frequenza alla messa*, in *Polis*, 20 (2006), p. 85-112.

CASTEGNARO Alessandro e SARTORIO Ugo (ed.), *Toccare il divino. Lo strano caso del pellegrinaggio antoniano*, Padova, EMP, 2012.

CASTEGNARO Alessandro, DAL PIAZ Giovanni e BIEMMI Enzo (éd), *Fuori dal recinto* (Saggi), Milano, Ancora, 2013.

CASTEGNARO Alessandro, *Giovani di fronte alla fede: tra il pellegrino e il convertito*, in *Credere Oggi*, 188 (2012), p. 17-31.

CASTEGNARO Alessandro, *Le trasformazioni del quadro socio-religioso: dal primo al secondo convegno di Aquileia*, in *Credere Oggi*, 185 (2011), p. 20-33.

CASTEGNARO Alessandro, *Verso Aquileia: la fede del Nord-est. Una prospettiva individuale*, in *Il Regno-Attualità*, 57 (2012), p. 126-136.

CHIARINELLI Luciano, *Il Documento Base frutto della Chiesa del Concilio*, in ZIVIANI Giampietro e BARBON Giancarla (ed.), *La catechesi a un nuovo bivio? Atti del Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (Sophia/Praxis, 3), Padova, EMP, 2012, p. 17-39.

CHILESE Monica e RUSSO Giovanna, *Cattolici dal mondo in Italia*, in PACE Enzo (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole* (Biblioteca di testi e studi. Studi religiosi, 835), Roma, Carocci, 2013, p. 215-234.

CODA Piero, *La testimonianza della carità. Il Convegno Ecclesiale di Palermo (1995)*, in *La Scuola Cattolica*, 134 (2006), p. 221-242.

COLOMBO Giuseppe, *Il « secondo Chenu » in Italia*, in *Teologia*, 16 (1991), p. 220-235.

CONGAR Yves, *Marie-Dominique Chenu*, in VANDER GUCHT Robert e VORGRIMLER Herbert (ed.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle. II*, Tournai-Paris, Casterman, 1970, p. 772-790.

CONGAR Yves, *Mon Journal du Concile. 2 t.*, Paris, Cerf, 2002.

CONGAR Yves, *Mon Journal du Concile. I*, Paris, Cerf, 2002.

CONGAR Yves, *Mon Journal du Concile. II*, Paris, Cerf, 2002.

CROCIATA Mariano, *Cattolicesimo e Chiesa in Italia a 150 anni dall'unità*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 15 (2011), p. 103-115.

CURRÒ Salvatore, *Convegno Ecclesiale di Verona. Quali provocazioni per la catechesi e per la catechistica*, in *Catechesi*, 76, 3 (2006-2007), p. 1-8.

CURRÒ Salvatore, *Conversione dei sensi ed educazione alla fede*, in *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2014, p. 191-204.

CURRÒ Salvatore, *Il significato educativo della liturgia: a partire dalla centralità della Pasqua*, in *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2014, p. 184-190.

CURRÒ Salvatore, *L'educazione cristiana nell'orizzonte della sacramentalità della Parola. In dialogo con Verbum Domini*, in *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2014, p. 131-153.

CURRÒ Salvatore, *La Parola si è fatta carne ... e la carne parla. Sul linguaggio religioso in rapporto alla catechesi*, in BIEMMI Enzo e BIANCARDI Giuseppe (ed.), *Linguaggio e linguaggi nella catechesi. Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi. Malta, 30 maggio-4 giugno 2012* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2013, p. 13-29.

CURRÒ Salvatore, *Le (in)condizioni umane del credere, in Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2014, p. 84-95.

D'ANGELO Anna Maria e MEDDI Luciano, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in prospettiva educativa* (Agorà), Assisi, Cittadella, 2010.

DAVIE Grace, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging* (Making Contemporary Britain), Oxford, Blackwell, 1994.

DE LA BROSSE Olivier (ed.), *Le père Chenu. La liberté dans la foi* (Chrétiens de tous les temps, 36), Paris, Cerf, 1969.

DE SANDRE Italo, *Pratica, credenza e istituzionalizzazione delle religioni*, in GARELLI Franco (ed.) et al., *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani* (Percorsi), Bologna, il Mulino, 2003.

DÉCARIE Thérèse e DÉCARIE Vianney, *Présence canadienne du Père Chenu*, in GEFFRÉ Claude (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 115-116.

DEMETRIO Duccio, *L'età adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo* (Quality Paperbacks, 91), Roma, Carrocci, 2003.

DERROITTE Henri, *Que peut-on espérer de la catéchèse?*, in *Cahiers de l'Atelier*, 517 (2008), p. 12-26.

DIOTALLEVI Luca, «Cattolicesimo in via di settarizzazione?». *Una ipotesi vecchia per problemi nuovi*, in *Concilium*, 39 (2003), p. 513-531.

DIOTALLEVI Luca, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino, 2001.

DORÉ Joseph, *Un itinéraire-témoin: Marie-Dominique Chenu*, in COLIN Pierre (ed.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989* (Bibliothèque Beauchesne. Religion-Société-Politique, 17), Paris, Beauchesne, 1989, p. 331-339.

DOTOLO Carmelo, *Religione ed esistenza. L'interpretazione teologica della secolarizzazione*, in CASTEGNARO Alessandro e SARTORIO Ugo (ed.), *Toccare il divino. Lo strano caso del pellegrinaggio antoniano*, Padova, EMP, 2012, p. 75-81.

DUQUESNE Jacques, « *Un théologien en liberté* ». *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu* (Les interviews), Paris, Le Centurion, 1975.

DUVAL André, *Le message au monde*, in FOUILLOUX Étienne (ed.), *Vatican II commence ... Approches Francophones* (Instrumenta Theologica, 12), Leuven, Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerheid, 1993, p. 105-118.

DUVAL André, *Une confidence du Père Chenu*, in *La Vie Spirituelle*, 147 (1993), p. 757.

FISICHELLA Rino, *Les signes des temps*, in LATOURELLE René e FISICHELLA Rino (ed.), *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 1251-1258.

FORTE Bruno, *Una Chiesa riconciliata e riconciliante. Il Convegno Ecclesiale di Loreto (1985)*, in *La Scuola Cattolica*, 134 (2006), p. 209-220.

FOSSION André e RIDEZ Louis, *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*, Paris-Tournai-Bruxelles, Desclée-Lumen Vitae, 1987.

FOSSION André, *Annonce et proposition de foi aujourd'hui. Enjeux et défis*, in *Lumen Vitae*, 67 (2012), p. 258-280.

FOSSION André, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation* (Pédagogie catéchétique, 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010; trad. it.: FOSSION André, *Il Dio desiderabile. Proposta della fede e iniziazione cristiana* (Fede e annuncio, 59), Bologna, EDB, 2011.

FOSSION André, *Entre théologie et catéchèse, la catéchétique*, in *Lumen Vitae*, 44 (1989), p. 401-412.

FOSSION André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (Cogitatio fidei, 156), Paris, Cerf, 1990.

FRANCO Antonino, *I segni dei tempi nella riflessione teologica di M.-D. Chenu*, in *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), p. 119-125.

FRANCO Antonino, *Marie-Dominique Chenu* (Novecento teologico, 9), Brescia, Morcelliana, 2003.

GAGEY Henri-Jérôme, *La liturgie, milieu de l'annonce de l'Évangile*, in François Moog e Joël Molinario (ed.), *La catéchèse et le contenu de la foi: actes du cinquième colloque international de l'ISPC tenu à Paris du 15 au 18 février 2011 (Théologie à l'Université, 22)*, Paris, Desclée De Brouwer, 2011, p. 85-99; trad. it.: GAGEY Henri-Jérôme, *La liturgia, luogo dell'annuncio del Vangelo*, in MOOG François e MOLINARIO Joël (ed.), *La catechesi e il contenuto della fede. Atti del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique (ISPC), Parigi, 15-18-febbraio 2011* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2012, p. 65-75.

GARELLI Franco, *Catholiques, politique et culture. Le cas italien*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 332-347.

GARELLI Franco, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo* (Contemporanea, 175), Bologna, il Mulino, 2006.

GARELLI Franco, *La chiesa in Italia* (Farsi un'idea, 135), Bologna, il Mulino, 2007.

GARELLI Franco, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo* (Contemporanea, 210), Bologna, il Mulino, 2011.

GARELLI Franco, *Religione e Chiesa in Italia* (Contemporanea, 44), Bologna, il Mulino, 1991.

GARELLI Franco, *Religione e modernità: il « caso italiano »*, in HERVIEU-LÉGER Danièle (ed.) et al., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria* (Studi e ricerche), Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, p. 11-99.

GARELLI Franco, *Religione e modernità: il « caso italiano »*, in HERVIEU-LÉGER Danièle (ed.) et al., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria* (Studi e ricerche), Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, p. 11-99.

GAUTHIER Paul, « *Consolez mon peuple* ». *Le Concile et « l'Église des pauvres »* (L'Église aux cent visages, 13), Paris, Cerf, 1965.

GEFFRÉ Claude (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990.

GEFFRÉ Claude, *Avant-propos*, in AUDINET Jacques (ed.) et al., *Le déplacement de la théologie* (Le point théologique, 21), Paris, Beauchesne, 1977, p. 5-8.

GEFFRÉ Claude, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 69 (1985), p. 389-399.

GEFFRÉ Claude, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XX^e siècle ? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, Cerf, 2014.

GEFFRÉ Claude, *Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu*, in DORÉ Joseph (ed.) et al., *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino* (Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir, 5), Paris, Cerf, 1997, p. 131-153.

GIBELLINI Rosino, *La teologia del XX secolo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 69), Brescia, Queriniana, 1996³.

GIGUÈRE Paul-André, *Catéchèse et maturité de la foi* (Théologies Pratiques), Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2002.

GIGUÈRE Paul-André, *Maturité de la foi: concept opératoire ou slogan cosmétique?*, in *Lumen Vitae*, 63 (2008), p. 397-408.

GRASSI Riccardo (ed.), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale* (Percorsi), Bologna, il Mulino, 2006.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti* (Essais), Paris, Flammarion, 1999.

JABOT Michèle, *L'adulte en évolution constante: étape du milieu de vie*, in *Catéchèse*, 155 (1999), p. 15-25.

JOSSUA Jean-Pierre, *Le Saulchoir*, in LACOSTE Jean-Yves (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 2007, p. 1289-1291.

KAEMPF Bernard, *Réception et évolution de la théologie pratique dans le protestantisme*, in ROUTHIER Gilles e VIAU Marcel (ed.), *Précis de Théologie pratique. Deuxième édition augmentée* (Théologies pratiques, 13), Bruxelles-Montréal-Ivry sur Seine, Lumen Vitae-Novalis-Éditions de l'Atelier, 2007, p. 9-25.

KIABELO KIAKU Philibert, *Paul-André Giguère*, in KISALU Théo e DERROITTE Henri (ed.), *Les grandes signatures de la catéchèse. Du XX siècle à nos jours*, t. 1 (Les fondamentaux, 3), Bruxelles, Lumen Vitae, 2012 p. 161-171.

KNOWLES Malcolm, *The Modern Practice of Adult Education*, Chicago, Association Press, 1980.

LACOSTE Jean-Yves, *XIX^e-XX^e siècle*, in LACOSTE Jean-Yves (ed.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 429-434.

LAI Benny, *Il Papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa* (i Robinson), Roma-Bari, Laterza, 1993.

LAURENTIN René, *L'enjeu du concile. 2. Bilan de la première session, 11 octobre-8 décembre 1962*, Paris, Seuil, 1963.

LIÉGÉ Paul-André, *Pastorale et vérité*, in GEFFRÉ Claude (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 93-96.

MARIN Danilo, *La svolta antropologica nel movimento catechistico italiano*, in CURRÒ Salvatore (ed.), *Alterità e catechesi* (Orientamenti per la catechesi), Leumann (TO), Elledici, 2003, p. 93-108.

MARZANO Marco, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia* (Serie bianca), Milano, Feltrinelli, 2012.

MARZANO Marco, *The 'sectarian' Church. Catholicism in Italy since John Paul II*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 302-314.

MATTEO Armando, *La fuga delle quarantenni. Nuovi scenari del cattolicesimo italiano*, in *La Rivista del Clero Italiano*, 93 (2012), p. 284-296.

MEDDI Luciano, *Nuova Evangelizzazione per la riforma della Chiesa*, in DOTOLO Carmelo e MEDDI Luciano (ed.), *Evangelizzare la vita cristiana. Teologie e pratiche di nuova evangelizzazione* (Comunità cristiana. Linee emergenti), Assisi, Cittadella, 2012, p. 81-96.

MELLONI Alberto, *Giovanni XXIII e l'avvio del Vaticano II*, in FOUILLOUX Étienne (ed.), *Vatican II commence ... Approches Francophones* (Instrumenta Theologica, 12), Leuven, Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerheid, 1993, p. 75-104.

MIDALI Mario, *Cultura postmoderna ed evangelizzazione nuova. La riflessione teologico-pastorale in area italiana*, in TRENTIN Giuseppe e BORDIGNON Luciano (ed.), *Teologia pastorale in Europa: panoramica e approfondimenti* (La Croce di Aquileia. Percorsi Teologici, 1), Padova, EMP, 2003, p. 25-98.

MOLINARIO Joël, *Vous avez dit adultes?*, in *Catéchèse*, 162 (2001), p. 27-34.

MONDIN Battista, *Chenu Marie-Dominique*, in MONDIN Battista (ed.), *Dizionario dei teologi*, Bologna, Studio Domenicano, 1992, p. 168-173.

MONDIN Battista, *I grandi teologi del secolo ventesimo. 1. I teologi cattolici* (Opere), Torino, Borla, 1969, p. 157-194.

MONDIN Battista, *Le cristologie moderne. Un panorama* (Teologia, 13), Roma, APES, 1973, p. 19-21.

MONDIN Battista, *Nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa* (Teologia, 29), Roma, Paoline, 1980.

MONTISCI Ubaldo, *L'attenzione alla catechesi degli adulti nella Chiesa italiana. Breve rassegna storica*, in *Catechesi*, 81, 1 (2011-2012), p. 2-20.

MOOG François e MOLINARIO Joël (ed.), *La catéchèse et le contenu de la foi: actes du cinquième colloque international de l'ISPC tenu à Paris du 15 au 18 février 2011* (Théologie à l'Université, 22), Paris, Desclée De Brouwer, 2011; trad. it.: MOOG François e MOLINARIO Joël (ed.), *La catechesi e il contenuto della fede. Atti del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique (ISPC), Parigi, 15-18-febbraio 2011* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2012.

MORANTE Giuseppe, *I catechisti parrocchiali in Italia nei primi anni '90. Ricerca socio-religiosa*, Leumann (TO), Elledici, 1996.

PACE Enzo, *Achilles and the tortoise. A society monopolized by catholicism faced with an unexpected religious pluralism*, in *Social Compass*, 60 (2013), p. 315-331.

PACE Enzo, *Il carisma, la fede, la chiesa. Introduzione alla sociologia del cristianesimo* (Frecce, 148), Roma, Carocci, 2012.

PARENTE Pietro, *Nuove tendenze teologiche*, in *L'Osservatore Romano*, (9-10/02/1942) p. 1.

PAUPERT Jean-Marie, *Le père Chenu. Un théologien au passé et au présent*, in *Ecclesia*, 122 (1959), p. 111-118.

PELCHAT Marc, *Qu'est-ce donc au juste que l'«éducation de la foi des adultes»?* , in ROUTHIER Gilles (ed.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec* (Pastorale et vie, 13), Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 229-249.

PIVETEAU Didier-Jacques, *La catéchèse d'adultes et l'Église*, in *Catéchèse*, 77 (1979), p. 114-117.

POULAT Émile, *Chenu Marie-Dominique (1895-1990)*, in *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 206-208.

PRÉTOT Patrick, *La liturgie, catéchèse et contenu de la foi*, in MOOG François e MOLINARIO Joël (ed.), *La catéchèse et le contenu de la foi: actes du cinquième colloque international de l'ISPC tenu à Paris du 15 au 18 février 2011 (Théologie à l'Université, 22)*, Paris, Desclée De Brouwer, 2011, p. 101-125; trad. it.: PRÉTOT Patrick, *Liturgia, catechesi e contenuto della fede*, in MOOG François e MOLINARIO Joël (ed.), *La catechesi e il contenuto della fede. Atti del quinto colloquio internazionale dell'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique (ISPC), Parigi, 15-18-febbraio 2011* (Studi e ricerche di catechetica. Nuova serie), Leumann (TO), Elledici, 2012, p. 77-94.

ROLLAND Claude, *Le Père Chenu, Théologien au Concile*, in GEFFRÉ Claude (ed.), *L'hommage différé au père Chenu* (Théologies), Paris, Cerf, 1990, p. 249-256.

ROLLAND Claude, *Pour une spiritualité du développement économique*, in *Informations Catholiques Internationales*, 218 (15 juin 1964), p. 3-4.

RONZONI Giorgio, *Il progetto catechistico italiano. identità e sviluppo dal Concilio Vaticano II agli anni '90* (Studi e ricerche di catechetica, 54), Leumann (TO), Elledici, 1997.

ROUTHIER Gilles e PELCHAT Marc, *Étapes de la vie adulte et cheminements de foi*, in ROUTHIER Gilles (ed.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec* (Pastorale et vie 13), Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 273-314.

ROUTHIER Gilles e VIAU Marcel (ed.), *Précis de Théologie pratique. Deuxième édition augmentée* (Théologies pratiques, 13), Bruxelles-Montréal-Ivry sur Seine, Lumen Vitae-Novalis-Éditions de l'Atelier, 2007.

ROUTHIER Gilles, *Construire un projet d'éducation de la foi des adultes*, in ROUTHIER Gilles (ed.), *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec* (Pastorale et vie, 13), Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 333-378.

ROUTHIER Gilles, *L'éducation de la foi des adultes: un champ éclaté où l'on se retrouve difficilement*, in ROUTHIER Gilles, *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec* (Pastorale et vie, 13), Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 15-75.

ROUTHIER Gilles, *La catéchèse des adultes*, in ROUTHIER Gilles, BRESSAN Luca e VACCARO Luciano (ed.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi* (ISSR-FAP, 29), Brescia, Morcelliana, 2012, p. 129-142.

RUSPI Walter, *Evangelizzare con l'alfabeto della vita*, in *Via, Verità e Vita. Comunicare la fede*, 56, 1 (2007), 9-13.

SALVINI GianPaolo, *Le donne in fuga dalla chiesa?*, in *La Civiltà Cattolica*, 163 (2012), p. 384-391.

SARTORIO Ugo, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi* (Il cortile dei gentili, 10), Padova, EMP, 2012.

SCIUTO Carmelo e SORECA Salvatore, *Un quadro della catechesi in Italia. Una lettura dopo i convegni catechistici regionali 2012*, in *Il Regno-Documenti*, 57 (2012), p. 603-620.

SEVESO Bruno, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa* (Lectio, 9), Milano, Glossa, 2010.

SIRI Giuseppe e CAVIGLIONE Carlo (ed.), *Il Concilio Vaticano II non è una fucina di miracoli. Nostra intervista col card. Siri*, in *Orizzonti*, 14, 42 (1962), p. 7-8.

SIRI Giuseppe, *Diario Siri*, in LAI Benny (ed.), *Il Papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa* (i Robinson), Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 356-403.

SORAVITO Lucio (ed.), *Esperienze di catechesi degli adulti in Italia oggi*, Leumann (TO), Elledici, 1990.

SORAVITO Lucio, *La catechesi degli adulti. Orientamenti e proposte*, Leumann (TO), Elledici, 1998.

SORAVITO Lucio, *La risposta-proposta della comunità ecclesiale*, in *Credere Oggi*, 111 (1999), p. 47-62.

SORGE Bartolomeo, *Tra profezia e normalizzazione. La Chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, in *Aggiornamenti sociali*, 57 (2006), p. 115-126.

SORGE Bartolomeo, *Le tensioni dell'evangelizzazione. Il Convegno Ecclesiale di Roma (1976)*, in *La Scuola Cattolica*, 134 (2006), p. 193-208.

SORGE Bartolomeo, *Tra profezia e normalizzazione. La Chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, in *Aggiornamenti sociali*, 57 (2006), p. 115-126.

TAYLOR Charles e DOTOLO Carmelo, *Una religione «disincarnata». Il cristianesimo oltre la modernità* (Il cortile dei gentili, 7), Padova, EMP, 2012.

TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN, *Les Pères du Concile s'adressent au monde: « Notre sollicitude veut s'étendre aux plus pauvres »*, in *Témoignage Chrétien*, 955 (26 octobre 1962), p. 15.

TERTULLIANO, *Apologetico*, 18, 4, in MORESCHINI Claudio e PADOLAK Pietro (ed.) *Tertulliano. Opere apologetiche*, Roma, Città Nuova, 2006, p. 157-337.

TETTAMANZI Dionigi, *Il dono di testimoni umili e coraggiosi. (IV Convegno ecclesiale di Verona) Prolusione*, in *Il Regno-Documenti*, 51 (2006), p. 602-609.

TORCIVIA Carmelo, *La Chiesa oltre la cristianità* (Fede e Annuncio, 46), Bologna, EDB, 2005.

TORCIVIA Carmelo, *La Parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale* (Formazione e teologia, 1), Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2008.

TORCIVIA Carmelo, *La pastorale oggi: mutamento d'epoca o epoca di mutamenti? Analisi degli ultimi documenti CEI*, in *Orientamenti pastorali*, 55, 10 (2007), p. 81-88.

TURBANTI Giovanni, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et Spes*, in DORÉ Joseph (ed.) et al., *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino* (Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir, 5), Paris, Cerf, 1997, p. 173-212.

TURBANTI Giovanni, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale « Gaudium et spes » del Vaticano II* (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 24), Bologna, il Mulino, 2000.

UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE (ed.), *Adulti e catechesi nella comunità. Orientamenti per la catechesi degli adulti n. 2. Contributo di studio e di preparazione del Convegno Nazionale 1992*, Leumann (TO), Elledici, 1991.

VALLABARAJ Jerome, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale* (Enciclopedia delle scienze dell'educazione, 108), Roma, LAS, 2009.

VANGU VANGU Emmanuel, *La théologie de Marie-Dominique Chenu. Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire*, Paris, L'Harmattan, 2007.

VERHACK Ignace, *Discorso a favore di un linguaggio di accoglienza e di lode*, in BIEMMI Enzo e BIANCARDI Giuseppe (ed.), *Linguaggio e linguaggi nella catechesi. Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi. Malta, 30 maggio-4 giugno 2012*, p. 31-52.

VIDAL Maurice, *Initiatives ecclésiales du cardinal Suhard*, in COLIN Pierre (ed.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989* (Bibliothèque Beauchesne. Religion-Société-Politique, 17), Paris, Beauchesne, 1989, p. 225-237.

VILLEPELET Denis, *Catéchèse d'adultes et maturation de la foi*, in *Lumen Vitae*, 63 (2008), p. 383-395.

VILLEPELET Denis, *Comment favoriser aujourd'hui la reconnaissance de soi et le sentiment d'appartenance à la communauté chrétienne?*, in *Lumen Vitae*, 56 (2001), p. 15-28.

VILLEPELET Denis, *L'avenir de la catéchèse* (Interventions théologiques), Paris-Bruxelles, Éditions de l'Atelier-Lumen Vitae, 2003.

VILLEPELET Denis, *Transmettre: initier, intérioriser et fraterniser*, in *Cahiers de l'Atelier*, 517 (2008), p. 3-11.

ZIVIANI Giampietro e BARBON Giancarla (ed.), *La catechesi a un nuovo bivio? Atti del Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (Sophia/Praxis, 3), Padova, EMP, 2010.

ZIVIANI Giampietro, *La formazione per il Primo annuncio: i cristiani, le comunità, gli accompagnatori*, in *Notiziario dell'UCN*, 40, 2 (2011), p. 39-63.

4. SITOGRAFIA

BAGNASCO Angelo, *Prospettive*, consultabile in: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Card-Bagnasco-Prospettive-13-novembre-2015.pdf> (consultato il 14 dicembre 2015).

CHENU Marie-Dominique, *Riflessioni di un teologo*, Archivio RAI (1972), consultabile in: https://www.youtube.com/watch?v=wYIypXO_OqY (consultato il 27 gennaio 2016).

INVITO AL CONVEGNO ECCLESIALE DI FIRENZE, 9-13 novembre 2015, consultabile in: http://www.chiesacattolica.it/pls/cci_new_v3/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=51348 (consultato il 21 febbraio 2014).

MAGATTI Mauro, *Discernimento della società italiana e responsabilità della Chiesa*, consultabile in: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Relazione-Mauro-Magatti.pdf> (consultato il 14 dicembre 2015).

NOSIGLIA Cesare, *Prolusione*, consultabile in: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Prolusione.pdf> (consultato il 14 dicembre 2015), p. 3-4.

FRANCESCO, *Videomessaggio del Santo Padre Francesco al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina [Buenos Aires, 1-3 settembre 2015]*, consultabile in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (consultato il 5 settembre 2015).

SITO UFFICIALE DEL CONVEGNO ECCLESIALE DI FIRENZE, 9-13 novembre 2015, consultabile in: http://www.chiesacattolica.it/cci_new_v3/s2magazine/index1.jsp?idPagina=55604 (consultato il 24 ottobre 2014).

INDICE DEI NOMI

- Alberich, 74, 83, 89, 91, 95,
 109, 110, 111, 112, 113,
 114, 120, 121, 122, 123,
 306
 Alberigo, 25, 144, 148, 161,
 175, 180, 182, 197
 Alcamo, 44, 48, 50, 51, 53,
 57, 70
 Alfink, 172
 Anawati, 137
 Ancel, 172, 174
 Arduoso, 135, 140
 Associazione Teologica
 Italiana, 253
 Audinet, 130, 133, 197, 199,
 211, 221

 Bagnasco, 60
 Barbon, 42, 45
 Benedetto XVI, 19, 57, 280
 Benzi, 80
 Bertone, 251
 Berzano, 30
 Biemmi, 23, 26, 29, 33, 36,
 40, 45, 66, 68, 71, 72, 77,
 78, 83, 84, 85, 86, 95, 103,
 104, 105, 116, 117, 119,
 120, 236
 Biffi, 250, 253, 254
 Binz, 83, 95, 100, 111, 116
 Bissoli, 104
 Brambilla, 54, 56, 57, 69
 Bressan, 26, 31, 35, 41, 61,
 62, 71, 98
 Brunelli, 25, 37
 Buonasorte, 184

 Caprile, 186, 187, 285
 Caprioli, 47, 97, 120
 Castegnaro, 23, 26, 29, 31,
 32, 33, 36, 38, 39, 40
 Caviglione, 17, 186, 285
 Chiarinelli, 42
 Chilrese, 27
 Coda, 50, 52, 61
 COINCAT, 11, 97
 Colombo, 250, 251, 252, 253
 Commissione episcopale per
 la dottrina della fede,
 l'annuncio e la catechesi,
 62, 79, 86
 Consiglio Internazionale per
 la Catechesi, 11, 90
 Crociata, 69
 Currò, 44, 103

 Dal Piaz, 23, 26, 29, 33, 36,
 40
 Dal Toso, 80
 Dalla Zuanna, 32
 Davie, 30
 de La Brosse, 140, 144
 De Sandre, 33
 Décarie T., 137
 Décarie V., 137
 Demetrio, 94
 Deopfner, 172
 Derroitte, 101, 104, 114
 Diotallevi, 21, 23, 24, 25,
 26, 27, 28, 31, 33, 35, 71
 Doré, 139, 144, 175, 198,
 255, 285
 Dossetti, 186
 Dotolo, 22, 32, 58

- Duquesne, 130, 135, 138,
 139, 142, 143, 170, 172,
 174, 179, 183, 191
 Duval, 136, 172

 Feltin, 143
 Fisichella, 206
 Forte, 49, 50
 Fossion, 40, 92, 96, 97, 101,
 235, 236, 264
 Francesco (papa), 60, 236,
 277, 280, 284
 Franco, 22, 30, 33, 34, 41,
 52, 54, 56, 57, 69, 135,
 138, 139, 140, 142, 179,
 192, 210, 212, 253, 254
 Frings, 172

 Gagey, 103
 Gardeil, 137, 146, 147, 148,
 199, 218
 Garelli, 22, 25, 30, 31, 32,
 33, 34, 37, 38, 41, 45, 51,
 52
 Garrigou-Lagrange, 136
 Garrone, 172
 Gauthier, 173
 Geffré, 137, 140, 148, 166,
 168, 170, 179, 180, 197,
 198, 210, 211, 212, 254,
 255, 279
 Gibellini, 135, 137, 138,
 139, 145, 148
 Giguère, 107, 109, 110, 112,
 113, 114, 115
 Gilson, 137, 143, 159, 224
 Giovanni Paolo II, 52, 58,
 74, 75, 90
 Giovanni XXIII, 171, 181,
 182, 183, 184, 186, 187,
 206, 251, 281, 286

 Godin, 202
 Grassi, 38
 Guano, 177, 178
 Guerry, 172
 Guillon, 175

 Häring, 176
 Haubtmann, 175
 Heer, 157
 Hervieu-Léger, 23, 34
 Hua, 175

 Jabot, 92
 Jossua, 145

 Kaempf, 237
 Kiabelo Kiaku, 114
 Knowles, 95

 Lacoste, 145
 Lagrange, 136
 Lai, 184, 185
 Laurentin, 173
 Lavergne, 136
 Lercaro, 173, 186
 Liégé, 167, 168, 180, 254

 Magatti, 60
 Mandonnet, 137
 Manigne, 136, 191
 Marin, 44
 Marzano, 25, 28, 32, 36
 Matteo, 39
 Meddi, 58, 69
 Melloni, 186
 Midali, 45, 46, 47, 48, 50,
 51, 52
 Molinario, 99, 101, 103
 Mondin, 135, 140, 155, 252,
 253
 Montini, 172

- Montisci, 80, 83, 84
Moog, 101, 103
Morante, 84
Nosiglia, 60
- Pace, 27, 28, 29, 174
Paolo VI, 74, 174, 206
Parente, 138
Paupert, 135
Pelchat, 91, 95, 99, 100
Pio X, 146
Piveteau, 121
Poulat, 135
Prétot, 103
- Rahner, 177
Ridez, 101
Rituale, 97
Rolland, 139, 169, 170, 176,
180, 255
Ronconi, 42, 44, 47, 77, 278
Routhier, 91, 95, 98, 99,
100, 105, 106, 118, 120,
122, 237
Ruspi, 70
Russo, 27
- Sacra Congregazione per il
Clero, 74, 90
Salvini, 39
Sartorio, 24, 32, 38
Sciuto, 80
- Segatti, 25, 37
Seveso, 23, 46, 108, 109
Siri, 17, 183, 184, 185, 186,
187, 285, 286, 308
Soravito, 76, 77, 82
Soreca, 80
Sorge, 48, 51, 56, 61
Suenens, 174, 175
- Taylor, 22
Tertulliano, 13
Tettamanzi, 56
Thonas, 175
Tommaso, 130, 136, 137,
138, 139, 141, 145, 147,
148, 161, 163
Torcivia, 44, 47, 55, 69
Turbanti, 175, 176, 177, 178,
179, 183, 285
- Ufficio Catechistico
Nazionale, 76, 117
- Vallabaraj, 95
Vangu Vangu, 135, 166
Verhack, 103
Vescovi delle diocesi
lombarde, 84
Vidal, 202
Villepelet, 102
- Ziviani, 42, 45, 71

INDICE

SOMMARIO	9
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	11
INTRODUZIONE GENERALE.....	13
PRIMA PARTE	
L'ACCOMPAGNAMENTO DEGLI ADULTI NELLA FEDE: CONTESTO, IDENTITÀ, SFIDE E QUESTIONI APERTE	
INTRODUZIONE	19
CAPITOLO I	
LA RELIGIOSITÀ IN ITALIA: LA FINE DI UN MONDO.....	21
1. IL CAMBIAMENTO SOCIO-CULTURALE.....	21
2. LA RAPIDA EVOLUZIONE DELLA RELIGIOSITÀ	25
2.1. FINE DELLA CRISTIANITÀ	25
2.2. APPARTENENZA SENZA CREDENZA	29
2.2.1. <i>Separazione tra appartenenza e identificazione religiosa</i> .	30
2.2.2. <i>Il volto poliedrico del cattolicesimo italiano</i>	34
CAPITOLO II	
L'IMPEGNO ECCLESIALE NELLA REALTÀ ATTUALE.....	41
1. IL RINNOVAMENTO PASTORALE DELLA CHIESA ITALIANA	42
1.1. IL DOCUMENTO BASE: FRUTTO DEL CONCILIO E STRUMENTO DEL RINNOVAMENTO PASTORALE	42
1.2. PIANI E ORIENTAMENTI PASTORALI	45
1.2.1. <i>Gli anni '70: l'evangelizzazione</i>	47
1.2.2. <i>Gli anni '80: la comunione</i>	49
1.2.3. <i>Gli anni '90: la testimonianza della carità</i>	50
1.2.4. <i>Il primo decennio del nuovo millennio: la speranza</i>	53
1.2.5. <i>2010-2020: l'educazione</i>	57
1.3. INCONTRIAMO GESÙ: L'EVANGELIZZAZIONE COME AVVENTURA DI CHIESA	63
1.4. AREE DI IMPEGNO DELLA PASTORALE ITALIANA.....	67

2. LA CATECHESI DEGLI ADULTI NEL PERCORSO ITALIANO	72
2.1. LINEE DI FONDO DELLA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA	72
2.2. LO SVILUPPO DELLA CATECHESI DEGLI ADULTI NEL POST- CONCILIO	74
2.3. LA PRIORITÀ DELLA FORMAZIONE DEGLI ADULTI: CANTIERI APERTI	85

CAPITOLO III

LA CATECHESI DEGLI ADULTI PER LA MATURAZIONE NELLA FEDE	89
1. LA CATECHESI DEGLI ADULTI: TERMINI ED ESIGENZE	89
1.1. LA CATECHESI NEL PROCESSO DI EVANGELIZZAZIONE	89
1.2. GLI ADULTI: LA RICERCA DELL'IDENTITÀ NEL CAMBIAMENTO ..	92
1.3. LA CATECHESI DEGLI ADULTI NELLA RIFLESSIONE ECCLESIALE E DEGLI AUTORI	95
2. LA MATURAZIONE DELLA FEDE: FINALITÀ DI OGNI CATECHESI	106
2.1. MATURITÀ-MATURAZIONE DELLA FEDE COME SCELTA METODOLOGICA E PRINCIPIO ORGANIZZATORE	109
2.2. LA MATURITÀ DI FEDE NELLA PROPOSTA DI EMILIO ALBERICH	110
2.3. LA MATURAZIONE DELLA FEDE NELLA PROPOSTA DI PAUL- ANDRÉ GIGUÈRE	112
3. ACCOMPAGNARE GLI ADULTI NELLA FEDE: POSSIBILITÀ E SFIDE	116
3.1. VERSO UNA CATECHESI « CON » GLI ADULTI	118
3.2. LE SFIDE TEOLOGICHE DELLA MATURAZIONE NELLA FEDE	123
CONCLUSIONE	127

SECONDA PARTE

MARIE-DOMINIQUE CHENU: LA TEOLOGIA A SERVIZIO
DELL'INCARNAZIONE DELLA PAROLA DI DIO NELLA STORIA

INTRODUZIONE	129
--------------------	-----

CAPITOLO IV

M.-D. CHENU: POSIZIONE DI UN TEOLOGO E DELLA SUA TEOLOGIA	135
1. IL PERCORSO BIOGRAFICO E INTELLETTUALE	135
1.1. P. CHENU: LO STORICO MEDIEVALISTA O IL TEOLOGO IMPEGNATO NEL MONDO?	135
1.2. « IL N'Y A QU'UN SEUL ET MÊME CHENU »	139

2. IL RINNOVAMENTO DEL METODO TEOLOGICO.....	145
2.1. « LA CRISE DE CROISSANCE » E LA RIFORMA DELLA TEOLOGIA	145
2.2. UNA NUOVA POSIZIONE DELLA TEOLOGIA	148
2.3. IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE: PRINCIPIO ERMENEUTICO DELLA TEOLOGIA DI CHENU	155
2.4. IL TEOLOGO E IL METODO TEOLOGICO.....	161

CAPITOLO V

IL CONTRIBUTO DI CHENU ALLA TEOLOGIA PRATICA	167
1. IL VATICANO II: CONCILIO PASTORALE PER L'AGGIORNAMENTO DELLA CHIESA	169
1.1. M.-D. CHENU AL VATICANO II	169
1.1.1. <i>Il messaggio del Concilio al mondo</i>	171
1.1.2. <i>La Chiesa dei poveri</i>	173
1.1.3. <i>Il contributo alla redazione dello Schema XIII</i>	174
1.2. UN CONCILE « PASTORAL »	180
1.3. L'IMPEGNO DI CHENU NEL POST-CONCILIO	190
2. IL NUOVO RAPPORTO TRA DOTTRINA E PASTORALE	192
2.1. DIO PARLA OGGI: L'INCARNAZIONE CONTINUA DELLA PAROLA	193
2.2. LA CHIESA NEL MONDO: PRESENTE NELLA REALTÀ E NELLA STORIA	201

CAPITOLO VI

L'ANNUNCIO DELLA PAROLA E LA PRAXIS: UN PERCORSO ATTRAVERSO I TESTI DI CHENU	213
1. L'EVANGELIZZAZIONE, LA CATECHESI, IL CRISTIANO E LA FEDE ADULTA	213
1.1. L'EVANGELIZZAZIONE	214
1.2. LA CATECHESI	216
1.3. LA FEDE ADULTA E IL CREDENTE ADULTO NELLA FEDE	218
2. LA PRAXIS NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA E NELLA VITA ECCLESIALE	220
2.1. LA PRAXIS: OGGETTO E LUOGO DELLA TEOLOGIA	221
2.2. LA COMUNITÀ CRISTIANA IN AGGIORNAMENTO PER L'INCARNAZIONE DELLA PAROLA DI DIO	225
CONCLUSIONE	229

TERZA PARTE

LA PAROLA S'INCARNA OGGI: DALLA RIFLESSIONE DI
CHENU ALLA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA

INTRODUZIONE	233
--------------------	-----

CAPITOLO VII

INDICAZIONI TEOLOGICHE PER LA PRASSI PASTORALE E PER LA CATECHESI.....	239
---	-----

1. LA RIVELAZIONE DELLA PAROLA, L'APERTURA MISSIONARIA E L'INCONTRO CON CRISTO	240
2. PER IL RINNOVAMENTO DELLA PRASSI PASTORALE E DELLA CATECHESI DEGLI ADULTI	244

CAPITOLO VIII

MARIE-DOMINIQUE CHENU NEL CONTESTO ITALIANO: SUGGERIMENTI PER LA CATECHESI DEGLI GLI ADULTI.....	249
1. M.-D. CHENU IN ITALIA	250
2. INDICAZIONI CRITICHE E PROSPETTIVE PER LA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA	255
2.1. SUGGERIMENTI CRITICI DALLA RILETTURA DI CHENU	259
2.2. PROSPETTIVE E POSSIBILITÀ PER LA CATECHESI DEGLI ADULTI IN ITALIA	264

CONCLUSIONE	273
-------------------	-----

CONCLUSIONE GENERALE.....	275
---------------------------	-----

APPENDICI	285
-----------------	-----

APPENDICE 1. : IL CONCILIO VATICANO II NON E' UNA FUCINA DI MIRACOLI - CARD. G. SIRI.....	286
APPENDICE 2. : DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS - M.-D. CHENU	291

BIBLIOGRAFIA	295
--------------------	-----

1. DOCUMENTI ECCLESIALI	295
2. FONTI.....	301
3. STUDI E ARTICOLI	309
4. SITOGRAFIA	327

INDICE DEI NOMI	329
-----------------------	-----

INDICE	333
--------------	-----

