

L'ADULTO CHE VIENE ALLA FEDE E LA NECESSITÀ DI UNA CHIESA «ADULTA»

SOMMARIO: 1. CHI È L'ADULTO CHE VIENE ALLA FEDE – 1.1. *Figura della fede e figura della Chiesa* – 1.2. *La figura della fede «oziosa»* – 1.3. *La fede «oziosa» e il venire alla fede* – 1.4. *Il caso del «gruppo giovanile»* – 2. LE FORME DEL RAPPORTO PASTORALE CON ADULTI «LONTANI» – 2.1. *La pratica pastorale quale luogo di intelligenza* – 2.2. *La pastorale condiscendente* – 2.3. *La pastorale «disciplinata»* – 3. I COMPITI DELLA TEOLOGIA.

Tratteggiare la figura dell'adulto che viene alla fede appare come un compito assai complesso. Anzitutto perché quella figura, comunque debba essere precisata, si presenta in forme molteplici e parecchio disperse. Poi anche perché la figura in questione soffre di un obiettivo difetto di univocità, connesso al più generale difetto di univocità che affligge in genere la figura della fede cristiana nella presente situazione storica.

L'interesse del tema si propone appunto nel quadro del più generale interesse che assume oggi la riflessione sulle forme storiche del cristianesimo; più precisamente, quell'interesse è da intendere per riferimento alla accresciuta incertezza che conoscono le forme della tradizione cristiana nel quadro della società secolare. Nelle società europee la notizia del vangelo raggiunge certo fino ad oggi tutti attraverso le forme antropologico-culturali della tradizione; attraverso quelle forme dunque che connotano nei suoi aspetti semplicemente culturali il processo di crescita di ogni soggetto fino all'età adulta. Cresce però la distanza che separa tali forme da quelle proprie della tradizione ecclesiastica. In tal senso s'impone oggi con più chiara evidenza una necessità, che certo in radice è di sempre, ma che non aveva ieri la evidenza che ha invece oggi: quella cioè che alla fede l'adulto «venga» appunto in maniera deliberata, si risolva mediante una scelta libera; la sua fede non può essere invece in alcun modo considerata come l'eredità ovvia della sua educazione.

Occorre però riconoscere insieme che la stessa educazione non si riduce a processo antropologico-culturale; coinvolge invece scelte libere, da parte del singolo interessato, come anche e prima da parte di coloro che ne sono responsabili, primi fra tutti i genitori. Sotto tale profilo essa può assumere – e anzi deve assumere – anche la valenza di momento della tradizione ecclesiastica, e quindi dell'evangelizzazione⁽¹⁾.

Queste indicazioni, ancora tanto sommarie, suggeriscono subito un precisa evidenza: la comprensione riflessa delle figura che assume il venire alla fede dell'adulto solleva in fretta tutte le massime questioni che si intrecciano intorno al tema grandioso di interpretare il destino storico del cristianesimo nelle società occidentali. Non è possibile stralciare il nostro tema, quasi esso avesse la consistenza di semplice questione regionale del ministero pastorale.

Che le questioni poste alla pastorale dall'adulto che viene alla fede non possano in alcun modo essere trattate come questioni che semplicemente si accostano alle molte altre del ministero pastorale, dovrebbe per altro apparire subito chiaro ad ognuno. L'adulto che viene alla fede infatti interpella subito la Chiesa in tutte le espressioni del suo ministero. Dovranno certo essere pensate anche iniziative specifiche che precisamente a tale figura si indirizzino; ma il loro disegno deve di necessità procedere dalla ricognizione della questione pastorale a tutto campo.

L'enorme dilatazione del compito, prospettata da queste considerazioni preliminari, ha di che apparire come argomento fastidioso, nel senso che il suo prevedibile risultato sarà quello di differire i tempi nei quali il compito di tratteggiare la tipologia in questione potrà essere effettivamente realizzato; lo stesso successivo e più decisivo compito, di proporre le strategie pastorali adeguate a tale genere di interlocutore, sarà di conseguenza rimandato.

Così vanno spesso le cose, quando il compito di chiarire le questioni poste dal ministero pastorale viene proposto al teologo, a colui

(1) Del complesso tema dei rapporti tra educazione e iniziazione cristiana ci siamo occupati nei due contributi G. ANGELINI, *Primato della formazione: ragioni e problemi di un assioma recente*, in *Il primato della formazione*, Milano, Glossa, 1997, 7-22; Io, *L'idea di formazione: forme della coscienza credente e forme storiche della Chiesa*, *ivi*, 175-209. Le poche note di questo saggio faranno per lo più riferimento ad altri contributi di chi scrive; tale scelta, obiettivamente esposta al sospetto di una sorta di narcisismo teologico, pare giustificata dalla duplice circostanza: il presente saggio deve per sua natura limitarsi ad evocare complesse problematiche di sfondo, sulle quali non ci pare che fino ad oggi sia acceso nella Chiesa un preciso dibattito, e quindi neppure sussiste una letteratura proporzionalmente precisa; il saggio quindi assume la figura di ripresa, per riferimento puntuale al tema dell'adulto che viene alla fede, della riflessione complessiva che da molti anni vado conducendo sul destino storico del cristianesimo nella nostra epoca.

dunque che persegue l'obiettivo di un'intelligenza dei rapporti pastorali, e non si accontenta di rilevare le strategie pastorali che «funzionano» e rispettivamente quelle che invece non «funzionano». La circostanza ha di che apparire al pastore appunto come scoraggiante; la risoluzione pratica minaccia d'essere differita all'infinito, o comunque rimandata a tempi troppo remoti e incompatibili con le urgenze obiettive dei tempi dell'azione pastorale.

Occorre certo riconoscere che la risoluzione pratica in molti modi s'impone con urgenze che non possono attendere il chiarimento riflesso di tutte le questioni di carattere teorico obiettivamente implicate. La riflessione in tal senso non può sospendere quella risoluzione, che i pastori stessi, ai diversi livelli di responsabilità, debbono prendere. E tuttavia appare anche indispensabile perseguire gli obiettivi di un ripensamento più sintetico della vicenda pastorale, e quindi anche gli interrogativi di carattere teorico che tale ripensamento di necessità propone. Quando questo compito di intelligenza sia eluso, il prezzo che ineluttabilmente si dovrà pagare sarà quello del carattere solo assai congetturale delle risoluzioni pratiche, e dunque anche della correlativa frammentazione e dispersione delle singole scelte.

1. CHI È L'ADULTO CHE VIENE ALLA FEDE

A chi ci riferiamo dunque, quando parliamo di «adulto che viene alla fede»? Il senso dell'espressione appare in prima battuta realizzato nella forma più univoca dall'adulto non battezzato che chiede il battesimo; o rispettivamente dalla figura di colui che, pur battezzato, ha prima rifiutato la fede battesimale e poi invece di nuovo chiede l'ammissione alla comunione ecclesiale. Tale determinazione del referente solleva subito l'obiezione: non si tratta forse in questi casi di una venuta alla Chiesa, piuttosto che di venuta addirittura alla fede?

Precisiamo subito che la figura della quale intendiamo occuparci, comunque debba essere ulteriormente precisata, è la venuta alla fede *cristiana*, non invece la venuta a quella figura della fede, che pure dev'essere riconosciuta alla fine come quella che supremamente conta, quella della fede che sola giustifica presso Dio. Questa figura certo può prodursi anche senza il riferimento preciso al vangelo di Gesù, conosciuto attraverso la mediazione della Chiesa. Una fede come questa in nessun modo può essere apprezzata in questo mondo attraverso le forme storiche della mediazione ecclesiastica. Per riferimento alla fede che

salva ⁽²⁾, oltretutto, non si vede come possa darsi una descrizione nella forma del processo disteso, come invece suggerisce l'espressione «venire alla fede». Anche per questo motivo a proposito di tale figura di fede appare assai difficile proporre una tipologia. Quando ci si riferisca invece alla fede nella sua forma precisamente cristiana, dunque alla fede che comporta un preciso riferimento al vangelo di Gesù, il rimando alla Chiesa appare inevitabile. La Chiesa infatti è referente storico dal quale non si può in alcun modo prescindere, quando si debba identificare il vangelo di Gesù.

Più radicalmente, la fede propriamente cristiana per sua natura comporta sempre d'essere una fede che si confessa, *poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo* (Rm 10,9). Proprio per questo essa comporta la ripresa personale della fede della Chiesa tutta. In tale prospettiva si capisce anche come il «venire alla fede» assuma di necessità la figura di un processo disteso quanto al tempo e quanto alle forme; tale processo appunto coinvolge le forme storiche del ministero della Chiesa, e quindi la considerazione teologico pratica.

Esattamente a motivo di tale sua forma, il processo del «venire alla fede» propone aspetti di complessità, che rendono proporzionalmente meno agevole identificare quale sia il referente concreto di cui si dice. La figura della fede che si confessa è definita dai canoni ecclesiastici in termini diversi, più esigenti e per altro aspetto anche meno esigenti, rispetto a quelli suggeriti dalla percezione che, di quello che la fede cristiana esige, ha la coscienza personale. Tale coscienza in molti casi ignora i canoni; presume tuttavia di poter affermare la propria identità di coscienza credente facendo riferimento ad un'immagine di ciò che è cristiano quale quella consentita da una tradizione di significati, che è ad essa indubbiamente presente, non attraverso le precise mediazioni del ministero ecclesiastico.

Sono così poste le condizioni per il possibile conflitto tra la figura della fede come definita presso la coscienza del singolo, e la figura della fede come definita dalla Chiesa stessa. Il quadro si complica ulteriormente, quando si tenti un approfondimento delle due figure di fede che sono qui evocate.

(2) La distinzione tra fede che salva e fede testimoniale – ci riferiamo al concetto ovviamente, ma il rilievo vale anche per la terminologia – è stata introdotta nel dibattito teologico italiano da P. SEQUERI, del quale si può vedere, sinteticamente, l'opera fondamentale *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996; le diverse parti dell'opera – in particolare la seconda, la terza e la quarta – sono organizzate appunto a procedere da tale distinzione.

1.1. *Figura della fede e figura della Chiesa*

Per riferimento alla seconda figura, quella della fede come definita dalla Chiesa, occorre anzitutto riconoscere con franchezza che la complessiva pratica ecclesiastica degli anni recenti non esprime una figura di fede proporzionalmente univoca. Una tale figura non può certo essere cercata volgendo l'attenzione unicamente ai canoni della Chiesa. Questi infatti, per definire le forme della confessione, fanno obiettivo riferimento ad un'immagine della fede che non possono essere essi stessi a definire, che deve trovare univocità invece attraverso le forme complessive della vita comune dei credenti nell'unica Chiesa. Appunto tale referente appare oggi proporzionalmente meno definito; l'effetto è quello di rendere le stesse richieste che i canoni rivolgono al singolo meno persuasive per la coscienza, e prima ancora oggettivamente meno univoche.

Tale circostanza è per un primo lato il riflesso dei noti processi di soggettivizzazione della coscienza credente, e più in generale di soggettivizzazione della coscienza *tout court*; essi definiscono un tratto sistemico della cultura contemporanea; per altro lato la stessa circostanza incrementa per la sua parte i processi di cui si dice. Il circolo vizioso che in tale modo si prospetta può essere sciolto unicamente attraverso una riforma del ministero della Chiesa che miri, prima e più che a definire nuove forme del *fare* pastorale, all'obiettivo di disporre le condizioni perché quel ministero possa *comprendere* le nuove forme della coscienza del soggetto.

Non ci riferiamo qui certo ad una «comprensione» pregiudizialmente intesa come generica accoglienza. La persona certo va sempre accolta; le forme della sua coscienza invece non debbono essere semplicemente accolte, ma anche promosse, e quindi prima ancora «giudicate». Non giudicate nel loro valore morale, ovviamente, ma nella loro verità. Giudicare significa in tal senso rendere espliciti quei giudizi che sono comunque obiettivamente sottesi alle forme del vissuto soggettivo, e quindi apprezzarne la verità.

L'espressione «vissuto soggettivo», e le altre analoghe divenute correnti nel lessico religioso del nostro tempo e nello stesso lessico pastorale, costituiscono un chiaro indice di un dato di fatto che la consapevolezza pastorale non pare avere ancora registrato in forme adeguate: la religione in genere – e la fede cristiana in particolare⁽³⁾ –

(3) Molta parte della teologia contemporanea – istruita prima dalla teologia della Parola di Barth, più o meno pertinentemente intesa, poi dalle varie interpretazioni della teologia di indirizzo secolarizzante – sottolinea la distinzione tra fede cristiana e religione fino a prospettare addirittura un'antitesi; in realtà, il nesso tra

viene oggi diffusamente vissuta e praticata quasi essa fosse semplice «espressione» del soggetto; più precisamente, quasi fosse espressione dei suoi modi «sentire»; non è invece intesa e vissuta come presa di posizione nei confronti della verità, dunque come «giudizio». Che la persona riconosca che appunto di questo si tratta, quando di tratta di fede cristiana, è condizione indispensabile perché essa possa venire alla fede. Possa venire, più precisamente, ad una fede adulta, che è poi l'unica forma della fede vera; ad una fede dunque che non sia la semplice registrazione di un'eredità spirituale della quale, volenti o meno, di fatto si vive.

La resistenza maggiore al «venire alla fede», per riferimento al contesto antropologico culturale delle società occidentali, è appunto questa: il difetto di evidenza di quel profilo obiettivo della verità del vangelo, per il quale esso invita ad una decisione, e insieme esige quella decisione da parte del singolo. Sotto la pressione del complessivo clima culturale entro il quale viviamo, accade invece che la fede sia pregiudizialmente rappresentata quasi essa fosse una possibile risorsa in ordine alla realizzazione di un progetto personale di vita, le cui mete il soggetto intende per altro come fissate a monte rispetto ad ogni possibile scelta, e in particolare rispetto ad ogni scelta relativa alla fede stessa.

1.2 La figura della fede «oziosa»

Le considerazioni proposte a procedere dalla figura della fede come definita dalla Chiesa ci introducono in tal senso all'altro approfondimento, quello che si riferisce alla figura della fede come definita presso la coscienza di colui che si ritiene cristiano. La persuasione soggettiva di essere cristiani definisce un'identità religiosa che rimane in molti casi per così dire «oziosa». Rimane tale non solo nell'apprezzamento di altri – in ipotesi, di coloro che sono ministri della Chiesa – ma anche nell'almeno virtuale apprezzamento dello stesso soggetto interessato.

La figura psicologica di questa fede «oziosa» dovrebbe essere subito nota a tutti. Essa è caratterizzata da questa consapevolezza: la fede cristiana, per essere vissuta in maniera conseguente, esigerebbe

la fede cristiana e la forma antropologica della religione ci sembra assolutamente imprescindibile per intendere la fede stessa, e in particolare le forme che essa assume in una società «secolare», che condanna la religione alla clandestinità; rimandiamo in proposito a G. ANGELINI, *Diversità «in materia di fede e di costumi»: le strutture della coscienza religiosa contemporanea e la scelta della fede*, in *Cristianesimo e religione*, Milano, Glossa, 1992, 15-50; A. BERTULETTI, *Fede e religione: la singolarità cristiana*, *ivi*, 199-233.

appunto una pratica corrispondente, la quale però di fatto non è realizzata. La qualità poi di tale pratica necessaria rimane, nella consapevolezza del soggetto, soltanto molto implicita. In primissima approssimazione, le sue determinazioni si dispongono nelle due direzioni, non necessariamente alternative, della pratica culturale e di quella morale.

Per quel che si riferisce alla prima, la persona adulta credente e non praticante ospita in sé due ordini di pensieri, virtualmente contraddittori, tra i quali essa non sa come risolversi; appunto il rimando di tale risoluzione la mantiene «oziosa». Il primo ordine di pensieri è quello che si riferisce all'innegabile presenza di un dovere appunto di pratica culturale; il dovere è, quanto meno, quello di pregare, o magari anche quello di «leggere la Bibbia». Spesso sopravvive anche una percezione vaga del dovere di andare a Messa, o comunque di prevedere momenti di carattere celebrativo. Questi doveri, pure riconosciuti dalla coscienza in forma generica, trovano una resistenza alla concreta realizzazione nel secondo ordine di pensieri, quello che si riferisce alle forme del culto effettivamente conosciute, e di fatto abbandonate.

Pensiamo anzitutto alla Messa, che di solito è la prima pratica ad essere abbandonata, o quanto meno quella il cui abbandono è più facilmente rilevabile. Pensiamo poi anche alla confessione dei peccati; in tal caso l'abbandono si produce attraverso lo stadio di una iniziale rarefazione, la quale conclude progressivamente ad una estraneità per così dire «fisica» rispetto a quel gesto; ci riferiamo ad una estraneità alla quale non potrebbe offrire rimedio neppure un'ipotetica (e per altro improbabile) decisione di tornare a farlo. Il caso della preghiera personale è più complesso; l'abbandono si realizza in tal caso in forme meno puntuali, e già solo per questo motivo meno facili da riconoscere. In tutti questi casi la persona conserva la memoria di una pratica «infantile», non soltanto nel senso d'essere stata realizzata nell'età dell'infanzia, ma nel senso della consistenza intrinseca dei gesti in questione. Tale tratto «infantile» che i gesti del culto assumono nella memoria della persona non è per altro tanto perentorio da precludere in radice l'immaginazione che, a certe condizioni, quei gesti potrebbero anche essere ripresi. Quali siano poi tali condizioni, la persona non saprebbe precisare; tanto meno saprebbe in che direzione muoversi per cercare appunto di realizzarle. In tal senso essa rimane «oziosa», nell'attesa virtuale e solo passiva che si manifesti l'occasione opportuna per realizzare in maniera convincente quegli atti di culto dei quali genericamente riconosce la necessità.

L'altra direzione della pratica riconosciuta come necessaria alla fede, e di fatto al presente non realizzata, è quella morale, come si diceva. A tale riguardo l'immaginario più diffuso è quello che si riferisce alla pratica «caritativa», intesa come pratica di quelle che, nel

gergo convenzionale della Chiesa, si chiamavano le opere di misericordia. Le espressioni ricorrenti con le quali il soggetto esprime la propria consapevolezza del carattere «ozioso» della sua fede – «seno che dovrei fare qualche cosa di più» – si riferiscono tipicamente appunto alle forme che potrebbe assumere la sua attenzione alle persone che sono nel bisogno. Le altre forme della pratica «caritativa» – tipicamente, quelle del perdono del nemico e del servizio nei confronti dell'amico – sono assai meno presenti all'immaginario del credente non praticante; occorre riconoscere che sono poco chiare anche nell'immaginario del fedele praticante. Proprio tale distanza dell'immaginario della carità cristiana rispetto alle forme abituali della vita morale del soggetto costituisce un cespite decisivo del carattere «ozioso» che oggi facilmente assume la fede cristiana.

Il rischio, certo, non è soltanto di oggi; appartiene invece al destino di sempre della fede. Non a caso, già la predicazione profetica nella sua denuncia accorda rilievo privilegiato a questo profilo del tradimento dell'alleanza, che è appunto il distacco della fede dai luoghi ordinari della vita. E tuttavia il rischio assume nel nostro tempo un aspetto singolare, che pare quasi volere in qualche modo scontare l'accusa profetica, e soprattutto quella di Gesù stesso. Appunto questo è infatti il senso dell'identificazione della carità con la cura del fratello nel bisogno. Paradossalmente accade che le forme di tale cura, anche quando di fatto si realizzino, sanciscano a loro modo il distacco della fede dalle forme quotidiane del vivere. Ci riferiamo al profilo riduttivamente civile e «secolare» che oggi spesso assumono le forme del volontariato sociale, anche quando promosse da soggetti ecclesiastici. Realizzate in quelle forme, le opere di assistenza a chi è nel bisogno non mostrano in alcun modo la capacità di valere quali paradigmi della forma che potrebbe e dovrebbe assumere la pratica dell'amore fraterno quale forma sintetica della vita cristiana.

1.3. *La fede «oziosa» e il venire alla fede*

Alla luce di questo *identikit* della fede «oziosa», occorre riconoscere che essa non può essere considerata quasi fosse una fede che sussiste, ma non opera; essa è invece una fede che, proprio per il fatto di non operare, è obiettivamente condannata ad essere fede incerta, e anzi fede sospesa. Acquista in tal senso plausibilità un'ipotesi di questo genere: quello che pure in prima battuta, e cioè nel giudizio immediato della coscienza del soggetto, si prospetta semplicemente come ritorno alla pratica effettiva delle fede assume in realtà la consistenza obiettiva di ritorno alla fede *tout court*. O ancor più radicalmente, non di un ritorno, ma di un primo «venire alla fede» adulta. Questa è quantomeno la possibilità obiettiva virtualmente

dischiusa da un rinnovato accostamento della persona stessa alla Chiesa. Di tale possibilità certo merita che sia perseguita la realizzazione effettiva. Perché essa di fatto si realizzi, occorre però che il ministero ecclesiastico disponga precise condizioni. Appunto alla definizione di tali condizioni mira obiettivamente la tipologia qui richiesta dell'adulto che viene alla fede.

La casistica che in linea di principio deve essere presa in considerazione appare in tal senso assai estesa. Forse non è esagerato proporre un'affermazione generale di questo genere: il caso dell'adulto che viene alla fede dev'essere considerato come il caso normale nel rapporto pastorale con persone adulte. La «normalità», alla quale qui si fa riferimento, non dev'essere intesa in accezione meramente statistica, e dunque per riferimento al fatto che la gran parte dei battezzati sono oggi non praticanti, che quindi il loro occasionale venire a rapporto con il ministero ecclesiastico assume obiettivamente la consistenza di una nuova verifica di quella loro fede, che nei tempi ordinari della vita appare come sospesa. La normalità a cui si allude dev'essere intesa invece in questo senso più impegnativo: esattamente nelle forme del rapporto pastorale con queste persone il ministero della Chiesa realizza – o deprecabilmente manca di realizzare – il suo compito essenziale, quello appunto di propiziare la venuta alla fede di una persona adulta, la cui esperienza ordinaria di vita si produce *in partibus infidelium*.

Merita di rendere più esplicito il senso dell'affermazione proposta. Essa intende valere quale argomento che corregge quelle strategie pastorali che considerano obiettivo centrale della pastorale degli adulti la promozione dei profili «comunitari» della vita di coloro che sono attualmente praticanti; intende quanto meno precisare il senso di quelle strategie. Ovviamente, non può essere in alcun modo ipotizzata un'alternativa tra il profilo missionario della pastorale e suo profilo comunitario. E tuttavia, perché la «comunità» dei praticanti assuma davvero i tratti della Chiesa, è indispensabile ch'essa sia di qualità tale da poter accogliere e «ospitare» l'adulto che viene alla fede nell'accezione sopra suggerita. L'impressione che suscitano facilmente le comunità cristiane di oggi è invece che la qualità della loro vita comune sia tale da risultare assai poco ospitale nei confronti di questa figura di adulto.

Minaccia in tal senso di realizzarsi in tutte le forme della «comunità» cristiana, anche quelle parrocchiali, quel rischio che vediamo realizzato in forme tanto clamorose nel caso delle nuove forme «movimentistiche» dell'aggregazione ecclesiale⁽⁴⁾, e in forma ancor

(4) Abbiamo tentato un'interpretazione sintetica del tema nell'articolo G. ANGELINI, *I «movimenti» e l'immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale*, «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 530-557; diffusa attenzione al tema dei

più clamorose nelle «nuove religioni». Il rischio è appunto quello di un altissimo grado di coesione interna del gruppo, propiziata dal profilo carismatico del *leader*, e più in generale dalle forme carismatiche e «calde» della reciprocità personale, alla quale corrisponde il carattere esoterico del gruppo. Esoterico, nel senso che il senso dell'esperienza comunitaria in questione risulta indicibile al di fuori della referenza precisa all'esperienza stessa considerata nella sua singolarità. Tale carattere esoterico dell'esperienza comunitaria comporta, di riflesso (ed è il riflesso che più importa), che la stessa esperienza risulti scarsamente produttiva sotto il profilo della crescita della coscienza morale del soggetto, di quel profilo della coscienza dunque che solo consente al soggetto di rendere operante la propria fede quale criterio di discernimento per rapporto alle forme «secolari» che di necessità assume la sua complessiva esperienza di vita.

1.4. *Il caso del «gruppo giovanile»*

Illustro l'affermazione di carattere generale riferendomi al modello offerto dalle forme di aggregazione ecclesiastica dei giovani. Esse realizzano in misura più evidente un rischio, che per altro interessa tutte le forme della «comunità». È legittimo il sospetto che proprio le forme di aggregazione ecclesiastica proposte ai giovani plasmino la figura che quell'aggregazione assume poi anche per rapporto alle altre età della vita.

Recentemente mi è accaduto di raccogliere dalla bocca di alcuni giovani, studenti universitari ad alto indice di integrazione ecclesiastica, un rilievo che mi è parso illuminante: «Talvolta abbiamo l'impressione – essi notavano – di conoscere a proposito della Chiesa assai meno rispetto a quanto conoscono i nostri amici che non praticano». Il confronto seguito a questa osservazione, a prima vista sorprendente, permetteva di precisarne il senso: quello che della Chiesa si vede «da fuori» è anche altro (in tal senso appunto è anche «più») rispetto a quanto se ne veda da dentro. L'osservazione riflette un tratto autoreferenziale, che di fatto facilmente assume la vita «comunitaria» dei giovani nelle parrocchie e nei movimenti. L'esperienza realizzata all'interno di tali comunità manca di rimandare alle forme comuni del vivere; quanto meno, manca di realizzare tale rimando in forme proporzionalmente determinate; sicché essa manca insieme di produrre

movimenti, ha dedicato D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Brescia, Queriniana, 1989, che vede in essi la forma storicamente vincente del cristianesimo occidentale, a procedere per altro da una visione generale dei rapporti tra Chiesa e società spiccatamente dissociante.

un'interpretazione e una critica determinata di quelle forme che la percezione significativa del reale (o la *cultura*) assume nel contesto civile entro il quale pure il cristiano stesso vive.

Che questo possa accadere per riferimento all'età dell'adolescenza, e ancora per riferimento all'età giovanile (specie nel caso in cui essa è vissuta nella condizione provvisoria dello studente), in certo senso non stupisce. L'alto grado di coesione interna del gruppo, e quindi anche il suo tratto tendenzialmente autoreferenziale, costituisce infatti uno dei fattori che concorrono a raccomandare il gruppo – e insieme l'interesse religioso – all'attenzione e al gradimento del giovane. A quel tratto di alta coesione interna può essere riconosciuta anche una certa giustificazione obiettiva: in quell'età infatti il giovane ha soprattutto bisogno di supporti per realizzare la propria identificazione, e superare così quella sorta di paralisi dell'iniziativa pratica, che oggi appare invece tanto facilmente indotta in lui dalla confusa percezione di una sorta di complessità ingovernabile della vita adulta.

Per riferimento a questa età l'esperienza di socializzazione ecclesiastica deve per altro proporsi espressamente e consapevolmente un profilo educativo. Non può mirare all'obiettivo troppo angusto di saturare il «bisogno» psicologico di riconoscimento del giovane; deve invece aiutarlo a realizzare quello che potremmo chiamare un «addomesticamento» del mondo. La referenza obiettiva delle forme che assume la vita comune nella Chiesa alla realtà ambiente può essere garantita soltanto dalla proporzionale maturità degli educatori.

Che tale referenza ad un orizzonte più che «parrocchiale» stenti per altro a realizzarsi si comprende; operano in tal senso diversi fattori. Anzitutto le difficoltà obiettive, che propone oggi la raccomandazione dell'interesse religioso al giovane, incoraggiano per se stesse strategie pastorali assai condiscendenti nei confronti del giovane, o alternativamente strategie di seduzione nei suoi confronti. Opera nel medesimo senso anche l'altra circostanza, che le persone investite del compito di «animare» la pastorale giovanile siano cioè spesso non proprio «adulte». Accade così che, anche nel caso che di fatto si produca in questa fascia di età un'esperienza di socializzazione ecclesiastica proporzionalmente intensa, essa lasci poi traccia assai scarsa sulla fede della persona divenuta adulta. O magari lasci addirittura una sorta di muto risentimento, quasi che quella esperienza appaia a posteriori come un inganno.

L'effetto di scoraggiamento indotto in molti casi dalla memoria di esperienze di aggregazione ecclesiastica vissute in età giovanile dissuade dal cercare nelle età successive le forme pratiche che sole consentirebbero alla fede del singolo di uscire dalla sua «oziosità» attraverso la partecipazione ecclesiastica. L'effetto trova poi rinforzo nelle forme ugualmente «giovanilistiche» che troppo spesso assume la

vita «comunitaria» proposta agli stessi adulti. In tal senso, le forme della pastorale effettiva non propiziano il venire alla fede esattamente di coloro che sono «adulti»; che lo sono – s'intende – non soltanto quanto all'età anagrafica, ma quanto alle forme complessive della loro esperienza esistenziale.

Le comunità cristiane sono oggi abitate con significativa frequenza da persone obiettivamente immature. Esattamente tale circostanza concorre a rendere più arduo il venire alla fede dell'adulto. Questa affermazione – ce ne rendiamo ben conto – è assai «pericolosa». Essa ha di che suscitare istintivo fastidio nei protagonisti della vita delle parrocchie e dei movimenti, e magari anche risentimento. E tuttavia la sua verità ci pare non possa essere messa in dubbio. È verità che per altro dev'essere bene intesa. Non deve essere in alcun modo fatta valere come un rilievo critico; che nelle comunità cristiane trovino accoglienza privilegiata esattamente le persone che, per i più diversi motivi, hanno difficoltà a realizzare quella relativa autonomia che dovrebbe essere propria dall'età «adulta», corrisponde ad un destino assegnato alla Chiesa fin dall'inizio dal suo fondatore. In nessuno modo dev'essere in tal senso scoraggiata la presenza di tali persone. E tuttavia occorre insieme in tutti i modi guardarsi dal rischio che le forme complessive della vita ecclesiastica siano quelle suggerite da tale presenza.

Le risorse che la Chiesa ha per evitare che si realizzi un tale rischio sono, per un primo ed essenziale aspetto, esattamente quelle offerte da quella obiettiva «provocazione» che alle forme del ministero della Chiesa viene dal rapporto con i «lontani», con coloro cioè che solo occasionalmente vengono a confronto con essa.

2. LE FORME DEL RAPPORTO PASTORALE CON ADULTI «LONTANI»

Le considerazioni sopra proposte a proposito della fede «oziosa» o sospesa suggeriscono dunque che proprio temi e problemi proposti dal rapporto con i lontani debbano istruire a proposito del tema generale del «venire alla fede» dell'adulto. Il difetto facile dei «progetti» pastorali espressi – con frequenza addirittura eccessiva – a tale riguardo da teologi e pastori è quello di dedicare una considerazione troppo affrettata al momento preliminare della ricognizione fenomenologica, e quindi alla sua interpretazione cristiana (?). In tal senso non

(5) I problemi obiettivamente implicati dalla formulazione di un «progetto pastorale», e quindi il rischio che un non adeguato chiarimento di tali problemi induca alla formulazione di progetti condannati a rapida obsolescenza, erano alla base del convegno della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale del febbraio 1995: *Pro-*

stupisce che quei «progetti» lascino obiettivamente sguarnito il ministro nell'opera di discernimento che in ogni caso a lui s'impone.

In ordine all'identificazione della figura dell'adulto che viene alla fede propone evidenze utili, dalle quali anzi non è assolutamente possibile prescindere, proprio la considerazione delle forme nelle quali viene di fatto realizzata la mediazione del giudizio «prudenziale», che in ogni caso è necessaria per assumere una decisione pratica di fronte all'adulto che si accosta sporadicamente alla Chiesa. Cercheremo di concretare questa affermazione con un abbozzo di fenomenologia del rapporto pastorale. Prima di far questo ci pare tuttavia opportuno sottolineare in maniera esplicita un principio di carattere metodologico, sotteso all'affermazione che abbiamo appena fatto.

2.1. *La pratica pastorale quale luogo di intelligenza*

Per riferimento al nostro tema – tracciare una tipologia della figura dell'adulto che viene alla fede – così come per ogni altro tema simile, dunque per ogni altra tipologia dell'esperienza credente nel nostro tempo, la relazione pastorale effettivamente realizzata offre un punto di osservazione prezioso, che non può in alcun modo essere sostituito da altri «osservatori» in ipotesi considerati di carattere più «scientifico» e spassionato. Pensiamo tipicamente ad osservatori quali quelli organizzati dalla ricerca delle cosiddette scienze umane; dunque, dalla sociologia della religione e rispettivamente dalla psicologia della religione. La pretesa «scientificità» di tali osservatori sarebbe quella garantita appunto dal loro carattere «avalutativo», e in tal senso «obiettivo». In realtà, quando si tratti della «cosa umana» non è possibile alcun vero sapere di carattere disinteressato. È possibile certo una statistica dei comportamenti; ma essa non realizza in alcun modo la figura del sapere, di una conoscenza cioè che riesca effettivamente a mettere a tema quel *senso* dei comportamenti, che solo rende ragione del loro carattere precisamente umano.

È certo possibile – occorre riconoscere – anche un sapere che, pur mettendo a tema il *senso* dei comportamenti, non miri immediatamente al loro senso *ultimo*, che è sempre di carattere religioso. Ogni sapere di questo genere sarà per altro sempre interlocutorio e proporzionalmente astratto. Il senso ultimo dei comportamenti dell'uo-

getto pastorale e cura della fede, Milano, Glossa, 1996, si veda in particolare l'introduzione alle pp. 7-12; già in precedenza il tema era stato affrontato per riferimento più preciso alla parrocchia: G. ANGELINI, *L'immagine concreta della parrocchia: rischi e opportunità di un progetto pastorale*, in *Chiesa e parrocchia*, Leumann - Torino, LDC, 1989, 101-128.

mo, poi, esige di necessità d'essere identificato e apprezzato per riferimento al vangelo di Gesù. In tal senso, il sapere a proposito dell'uomo, anche quando si occupi dell'uomo effettivo e non di ideali, non si può accontentare di registrare statistiche, ma deve assumere di necessità la figura di sapere teologico. In tal senso deve essere precisata l'affermazione, divenuta abbastanza frequente nei tempi recenti, secondo la quale la teologia pratica, per guadagnare quella conoscenza dei fatti che le è indispensabile, dovrebbe rivolgersi alle scienze umane; certo da tali scienze non si possono derivare risultati, ma soltanto elementi utili per istruire interrogativi a proposito dell'effettivo.

La valutazione circa ciò che è opportuno nei singoli casi esige dunque una valutazione prudenziale; essa non può essere in alcun modo sostituita dalla statuizione canonica, o da alcun direttorio pastorale. L'appello alla discrezione prudenziale del giudizio pratico non può certo essere inteso come un rimando alla «genialità», o peggio all'arbitrio, del pastore. L'elaborazione teologica dovrebbe essere in grado di offrire al pastore i criteri mediante i quali valutare in maniera competente quello che caso per caso conviene. La tipologia dei modelli meno convincenti, che di fatto si realizzano nella relazione pastorale effettiva, aiuta a riconoscere la qualità dei tempi e degli interrogativi che la riflessione teologica deve approfondire.

Sotto tale profilo ci sembra possibile segnalare due figure maggiori tipiche di azione pastorale meno convincente. Esse paiono a prima vista di segno opposto; una considerazione più attenta consente di riconoscere come si tratti in realtà di difetti che hanno una radice comune, e cioè l'abdicazione obiettiva al compito di realizzare quel discernimento «prudenziale» della domanda rivolta alla Chiesa, di cui qui si afferma invece la necessità.

2.2. La pastorale condiscendente

Il primo difetto facile che si realizza nel rapporto pastorale con coloro che vengono a contatto occasionale con la Chiesa è quello di una condiscendenza indiscriminata. Lo stile del pastore a cui ci riferiamo è, più precisamente, quello che consiste nel suggerire un significato in qualche modo cristiano ad una domanda la quale è espressa in formule che sono comunque assai indeterminate, e spesso anche abbastanza lontane dal codice simbolico proprio della tradizione cristiana. Il suggerimento di cui si dice per altro è proposto sempre in termini assai cauti, quasi attendendo il riscontro di una positiva risposta per essere raccomandato con più sicurezza. Concorre ad alimentare tale difetto l'obiettiva indeterminatezza che caratterizza il codice simbolico al quale si fa qui riferimento, sia sotto il profilo delle parole che sotto il profilo del rito. Alla radice del difetto sta però soprattutto la distanza

obiettiva tra quel codice e le forme diffuse della coscienza del soggetto adulto.

Il difetto si realizza più facilmente quando il venire alla Chiesa della persona adulta si esprime non nella forma radicale della domanda di battesimo, ma nella forma di una ripresa del rapporto ecclesistico propiziata dalle occasioni concrete della vicenda personale. La domanda di battesimo è ancora piuttosto rara, almeno nel contesto italiano; non consente in tal senso di proporre una tipologia proporzionalmente definita. Le occasioni tipiche nelle quali una fede «oziosa» e incerta ritorna al rapporto ecclesiastico, e propone quindi la possibilità obiettiva di un ritorno alla fede, sono la domanda di matrimonio, di battesimo per un figlio, o anche – più raramente – il ritorno alla confessione dei peccati, suggerito da un'esperienza esistenziale forte, la quale proponga alla coscienza la rinnovata attualità della considerazione religiosa.

L'ultima tipologia è quella meno determinata. Conviene dettagliarla un poco. La vediamo realizzata in due forme tipiche: il rimorso per un peccato proporzionalmente grave, come potrebbe essere un grosso litigio che coinvolga i rapporti familiari, un aborto, o altro; oppure anche il disorientamento a fronte di una sofferenza particolarmente grave, come potrebbe essere un lutto familiare, oppure una malattia personale, o ancora la malattia di una persona cara. Esperienze come queste dispongono le condizioni propizie a che la persona adulta tocchi quasi con mano il difetto di senso che affligge la sua vita priva di riferimento abituale a Dio. La qualità della domanda appare assai diversa nei due casi segnalati; in prima approssimazione, si direbbe che soltanto nel primo caso la domanda assume fin dall'inizio i tratti di una domanda di confessione dei peccati; nel secondo caso invece essa è in prima battuta ricerca di una parola che aiuti a trovare le risorse per far fronte alla prova. Quando si tenti un approfondimento della domanda per altro, potrà emergere certo anche nel secondo caso la presenza nascosta di una domanda di perdono, o comunque la necessità che sia espressa una domanda così. La domanda non è subito espressa in tale forma; la persona si avvicina al sacerdote – e magari al confessionale, perché proprio quello è il luogo nel quale il sacerdote appare più immediatamente accessibile – per avere una possibilità di comunicazione su ciò che più difficilmente può essere iscritto entro il registro delle forme ordinarie della sua interlocuzione. In questo caso appare particolarmente chiaro come compito del pastore non possa essere soltanto quello di «registrare» una domanda, per poi rispondere come meglio può ad essa; sia invece quello di dare forma ad una domanda, che in prima battuta appare assai implicita.

Quello che appare del tutto evidente in questi casi accade, sia pure in forma meno evidente, anche negli altri casi. La condiscenden-

za indiscriminata è difetto prima di tutto esattamente per questo motivo: essa tradisce l'attesa obiettiva dell'adulto. Obiettiva definiamo quell'attesa che è reale, pur non essendo immediatamente consapevole; quell'attesa che corrisponde al senso dei comportamenti, pur non avendo ancora preso forma determinata nella consapevolezza dell'adulto.

Nei casi qui accennati si produce molte volte un effettivo ritorno alla fede, per quanto proporzionalmente implicito. Altre volte si produce qualche cosa di meno determinato, un ritorno – per così dire – soltanto alle porte della Chiesa, e alle persone di Chiesa; al luogo cioè nel quale dovrebbero potersi realizzare, nelle attese della persona, le condizioni che sole consentirebbero ad essa di verificare se la fede sia davvero per essa una possibilità effettiva. Un'attesa di questo genere, non espressa con parole chiare e distinte, dev'essere prima di tutto intuita, e quindi interpretata; soltanto a tale condizione diventa possibile alla persona adulta trasformare l'attesa indistinta in domanda proporzionalmente precisa, e quindi anche proporzionalmente responsabile e libera.

Le prime parole che un adulto pronuncia in tutte queste occasioni sono per lo più assai imprecise. Di più, esse minacciano di tradire in molti modi le intenzioni obiettive della persona, e quindi anche da indurre facilmente in errore il pastore. Sono infatti, prima di tutto, parole per così dire soltanto «recitate». Con tale aggettivo non intendiamo alludere ad un ipotetico disegno consapevole di ingannare; intendiamo invece riferirci ad un significato dell'aggettivo simile a quello che il verbo «recitare» assume quando si parla della «recita» di preghiere.

Che le parole assumano il profilo di parole «recitate» anche quando si tratti precisamente di religione, e anzi soprattutto in tal caso, non dovrebbe troppo sorprendere. La diffusa cultura riflessa del nostro tempio esprime certo un rifiuto perentorio di ogni «recita» in materia religiosa. In tal senso, la massima parte delle persone «lontane», e in molti casi anche le persone «vicine» alla Chiesa e alle sue pratiche, dichiara con molta franchezza, e quasi con orgoglio, di non «recitare» più preghiere. L'abbandono delle preghiere «recitate» costituisce una delle prime e più diffuse forme che assume l'abbandono della religione quale praticata nell'età dell'infanzia. E tuttavia anche per affermare un abbandono come questo la persona ricorre facilmente a formule preconfezionate: «non dico le preghiere, ma *penso*», oppure «*ci parlo*», oppure ancora «mi piace stare in silenzio», e altre simili.

Il ricorso alle formule *passe-par-tout* è prevedibile; è quasi imposto da un obiettivo difetto di lingua del cristiano adulto. Le parole della religione sono note a ciascuno non attraverso il loro uso effettivo e responsabile nelle forme del dialogo quotidiano, ma come tracce di un passato prezioso e addirittura indimenticabile, e tuttavia pur sempre passato. Quelle tracce riguardano un tempo che non è più quello

effettivamente vissuto dal soggetto. Proprio l'oscura consapevolezza di questo stacco tra parole religiose e parole mediante le quali la persona abitualmente articola il senso di ciò che vive induce addirittura ad accentuare il carattere sì semplice «citazione» che l'occasionale ricorso ad esse obiettivamente assume; usando quel gergo la persona intende cioè rimandare a luoghi comuni indubitabili, a proposito dei quali non siano dunque richieste ad essa ulteriori specificazioni.

A questa «recita» delle parole religiose, o eventualmente anche di parole espressamente cristiane – è per altro più raro che le parole pronunciate dalla persona adulta non consueta al rapporto ecclesiastico siano anche soltanto nominalmente cristiane –, il pastore dovrebbe rispondere mediante il tentativo di comprendere. Un tentativo del genere in molti casi appare invece a lui non praticabile. L'impressione è addirittura quella che si tratti non soltanto di molti casi, ma della quasi generalità dei casi. Anzi tutto perché i tempi disponibili per la comunicazione pastorale – da parte dell'adulto e anche da parte del sacerdote – spesso non sembrano consentirlo. Poi anche, e soprattutto, perché la distanza tra la coscienza dell'adulto e il codice simbolico corrente del cristianesimo appare tanto grande, da far apparire agli occhi del sacerdote l'impresa appunto come non realisticamente praticabile.

A tale riguardo occorre introdurre una distinzione ulteriore: quella tra la figura convenzionale del sacerdote e la figura invece del sacerdote «moderno» e dialogico. Il sacerdote convenzionale, quello cioè che ancora oggi appare abbastanza tranquillamente assestato su modelli di comportamento dei quali non dubita, troverà in fretta formule sommarie per giustificare presso la sua coscienza quella che obiettivamente appare come una sua rinuncia a comprendere; essa viene soggettivamente rappresentata come la resa ineluttabile ad un'invincibile «ignoranza» cristiana dell'interlocutore. In pratica, il sacerdote cercherà di concludere alla meno peggio il dialogo, chiedendo il minimo indispensabile onde evitare temute reazioni di allontanamento, e affidandosi per il resto alla «grazia» di Dio che opera più e meglio di noi. Quello che più spaventa, esattamente a fronte di questa casistica dell'adulto che venga occasionalmente a confronto con la Chiesa e i suoi ministri, che magari venga addirittura a (cercare) la fede, è proprio questo: la diffusa incapacità dei sacerdoti a rendersi conto dell'obiettiva distanza che li separa dai loro interlocutori. Appunto tale distanza impedisce anche solo di rispondere alla loro domanda di fede, eventualmente consistente e apprezzabile, ma certo espressa in codice incomprensibile per lui.

Diverso è il modello di comportamento adottato dal sacerdote che qualifichiamo «moderno» e dialogico. Neppure lui, per lo più, produce il tentativo di comprendere. Si affretta però a proporre formule che in qualche modo possano interpretare i modi di sentire dell'interlocu-

tore. Il suo modo di fare non stupisce; è lo stesso che viene espressamente teorizzato da molti sociologi contemporanei della religione, come pure da qualche teologo. La religione di una persona adulta, la quale viva in un contesto secolare quale quello delle società occidentali, in un contesto dunque segnato dalla frammentazione di ogni universo simbolico da tutti condiviso, e dall'inevitabile complessità delle sfere di vita momento per momento attraversate, ha di necessità la figura di una *religione invisibile*, e non *di chiesa*. La funzione a cui tale religione deve assolvere può essere intesa soltanto a procedere dalla considerazione dell'obiettivo indigenza nella quale tale persona si trova per ciò che si riferisce alla propria identificazione. Non servono in tal senso i suoi ruoli sociali; si tratta appunto soltanto di ruoli, che assegnano prestazioni, e non invece una qualità d'essere del soggetto. Ad un'identità, d'altra parte, la persona non può rinunciare. La funzione della religione è appunto quella di offrire un supporto a tale identificazione. Essa offre un patrimonio simbolico capace di propiziare la rappresentazione di sé e della propria vicenda esistenziale da parte del soggetto. Le tradizioni obiettive delle grandi religioni religiose assumono allora la fisionomia di repertori simbolici eventualmente utili alla rappresentazione di sé. La «verità» di quei simboli consiste nella loro attitudine ad «esprimere» il soggetto. Anche i sacerdoti «moderni» cercano la risonanza interiore delle loro parole nei loro interlocutori, più che la loro conversione. L'obiettivo della risonanza è relativamente facile, ma obiettivamente anche assai ambiguo.

Perché possa prodursi una tessitura di carattere più intrinseco tra le parole religiose e le parole mediante le quali soltanto la persona può dire di sé, perché tale tessitura dischiuda lo spazio della libertà, e quindi della necessaria scelta – della scelta appunto di venire alla fede –, sarebbe indispensabile per il ministro disporre di un patrimonio di «sapienza» cristiana proporzionalmente articolato. Intendo tale «sapienza» come il frutto del discernimento cristiano di quelle concrete figure che assume l'esperienza umana nel contesto civile contemporaneo. Pensiamo anzitutto alle esperienze familiari, e in genere a quelle esperienze di rapporto «primario», attraverso le quali più prosimamente si plasma l'identità psicologica del soggetto.

2.3. *La pastorale «disciplinata»*

Si deve registrare un secondo modello di rapporto con i «lontani», che appare in prima battuta esposto ad un rischio di segno opposto rispetto a quello di una pastorale indiscriminatamente condiscendente: in realtà, ad una lettura più attenta, appare viziato da difetti assai simili. Ci riferiamo al modello di azione pastorale che rende subito e

indiscriminatamente urgenti criteri fissati pregiudizialmente dai direttori pastorali, e in particolare dai libri liturgici.

Il difetto di questo genere è propiziato da un tratto caratteristico della competenza liturgica, così come essa di fatto è venuta plasmandosi nel quadro del movimento liturgico del nostro secolo, e già nei suoi prodromi alla fine del secolo scorso. Il fascino della liturgia infatti ha assunto fin dall'inizio la fisionomia di un fascino dell'esotico. Intendo dire che la necessità di una riforma liturgica si è imposta assai poco a procedere dalla considerazione della qualità determinata dei problemi posti dalla celebrazione effettiva, assai più a procedere dalla rinnovata «scoperta» di ciò che appariva del tutto dimenticato nella pratica celebrativa corrente. Tale «scoperta» era consentita dallo studio dei testi della tradizione antica, patristica prima ancora che biblica. Tale originaria matrice, nonostante riconoscimenti e aggiustamenti successivi, appare fino ad oggi largamente operante sulle forme effettive della riforma liturgica ⁽⁶⁾.

La diligenza con la quale sacerdoti cultori, più o meno competenti, di filologia liturgica spiegano le rubriche, e quindi anche il loro arcano senso «spirituale», senza essere in alcun modo disturbati dall'ascolto del silenzio dei loro uditori ignari, ci sembra offrire un'immagine eloquente delle nuove forme che può assumere un difetto antico: quello del clericalismo, e quindi anche della obiettiva riduzione del fedele ad una sorta di condizione infantile. Spiegazioni come quelle di cui qui si dice sono date non soltanto durante la celebrazione – nel qual caso l'effetto appare obiettivamente grottesco –, ma anche nei momenti di catechesi, che oggi ormai doverosamente precedono la celebrazione stessa. Proprio spiegazioni di questo genere costituiscono spesso il nocciolo duro della catechesi di preparazione, in particolare quando si tratti del battesimo.

Occorre subito rilevare che questo modo di procedere, stranamente, non produce sempre e di necessità reazioni di rigetto, come pure sarebbe sotto certo profilo logico attendersi. Accade con relativa frequenza ch'esso susciti invece immediati consensi, e addirittura enfatici consensi. La circostanza ci pare si debba interpretare pressappoco in questi termini: in materia di religione gli adulti si comportano spesso in maniera simile a quella così evidente nel caso dei bambini. Specie quando si tratti di argomenti religiosi, i bambini si mostrano capaci di un ascolto sorprendentemente «generoso»; essi accordano al messaggio che viene loro proposto un credito decisamente maggiore

(6) Del tema ci siamo occupati più distesamente in G. ANGELINI, *Il movimento liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi*, in *Riforma liturgica: tra passato e futuro. Atti della XIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Casale Monferrato, 1985, 11-29.

rispetto a quello che ci potrebbe ragionevolmente attendere a procedere dalla considerazione degli argomenti impiegati. Si realizza in tal caso una caratteristica che interessa in generale le forme dell'ascolto infantile: esso è ascolto «creativo», come oggi si usa dire. Il racconto di una favola – per accennare un esempio che tutti possono facilmente verificare attraverso la loro personale esperienza – suscita nel bambino anzitutto un'attenzione che sporge vistosamente rispetto alla partecipazione e all'interesse che mette nel racconto l'adulto; suscita poi anche un'elaborazione immaginaria, che si esprime in quelle sorprendenti domande che il bambino fa, quasi a cercare un'integrazione del racconto; esse manifestano da capo un vistoso incremento del senso della favola come inteso da chi racconta. Così accade, perché attraverso l'ascolto i bambini cercano e trovano le risorse per dare articolazione ad una visione del mondo la quale, prima ancora che dalle forme dell'ascolto, è alimentata dalle forme della loro attesa. È il desiderio da essi vissuto che presiede all'ascolto e alle loro domande. Le forme del sentire sono fin dall'inizio gravide di un *senso* che si cerca; chi vive quei sentimenti, anche se in nessun modo conosce il loro senso, sa che c'è e vive in attesa che esso si mostri.

Dice la leggenda della notte di san Lorenzo che, quando cade una stella, se esprimi subito un desiderio esso infallibilmente si realizza. Il tempo di caduta delle stelle è molto breve; è indispensabile avere sempre pronti dei desideri, perché la loro caduta non sia vana. La leggenda rappresenta bene la correlazione che sempre sussiste tra il desiderio e la possibilità per il singolo di avvantaggiarsi degli avvenimenti imprevedibili e disordinati della vita. Se la persona adulta apprende in genere tanto poco, non solo da ciò che ascolta, ma in generale da ciò che accade nella vita, è proprio per questo motivo: essa ha ormai messo da parte molti dei desideri di un tempo, e in particolare molti dei desideri grandiosi dell'infanzia.

Proprio per riferimento a tali desideri grandiosi, o a tali inconsapevoli attese, alle quali nell'età dell'infanzia appunto la religione dava forma, si realizza oggi nella vita della persona adulta una sistematica censura. Essa dispone le condizioni propizie al permanere di una disposizione quasi infantile per tutto ciò che fa riferimento alle questioni radicali del vivere. Appunto quella censura dà ragione del fatto che oggi in materia di religione si produca con significativa frequenza anche nel caso di persone adulte una sorta di «sublimazione» spontanea del messaggio ascoltato. Perché si realizzi tale «sublimazione» basta proprio poco; magari anche solo un tratto simpatico, un sorriso accogliente, una mimica complessiva che appaia invitante, da parte del sacerdote. Il resto è messo da quel fondo inesplorato di memorie e di attese, che viene dall'infanzia e dispone appunto il fascino del-

l'esotico. La «sublimazione» spesso sorprende anche il ministro; quanto meno, avrebbe obiettivamente di che sorprenderlo.

La somiglianza dell'adulto con il bambino, quando si tratti di religione e di riti, corrisponde ad un aspetto generale della comunicazione religiosa nel nostro tempo. Viviamo oggi in una società secolare; la cultura sottesa alle forme della relazione umana ordinaria censura con rigore ogni referencia religiosa. Per quel che dipende da tale cultura – e da essa dipende assai più di quanto comunemente si pensi – la religione appare pregiudizialmente condannata ad una specie di esoterismo. Il senso di quei simboli religiosi, che in qualche modo sono certo noti a tutti, che non sono però integrati nell'universo simbolico sotteso alle forme ordinarie della vita, nei singoli casi viene sempre da capo istruito a procedere dalle regioni più «profonde» della coscienza individuale. Qualifichiamo come «profonde» tali regioni riferendoci al significato psicoanalitico del termine. Le forme precise nelle quali si realizza la carica semantica dei simboli religiosi sfuggono alla consapevolezza riflessa degli interessati; tanto più sfuggono alla consapevolezza dei pastori. Per di più, la cultura riflessa assegna alla competenza esclusiva e non verificabile della coscienza individuale il compito di determinare le ragioni di nesso tra i simboli religiosi e le forme complessive della coscienza.

La ripresa dei riti, e più in generale dei simboli religiosi, ad opera della coscienza soggettiva assume spesso e per molti aspetti forme obiettivamente arbitrarie, le quali però non sono riconosciute in tale loro aspetto. In corrispondenza a tale circostanza accade con certa facilità che la fede del singolo assuma di fatto la fisionomia di una sorta di «idiosincrasia» personale. La proporzionale diffusione di questa forma della fede alimenta poi nelle persone davvero «adulte» – in senso antropologico generale e non riduttivamente anagrafico – una comprensibile e giustificata diffidenza nei confronti di ogni espressione ecclesiastica della fede.

3. I COMPITI DELLA TEOLOGIA

La diagnosi sintetica qui proposta a proposito della figura dell'adulto che viene alla fede indica insieme quali siano i compiti obiettivi che sono proposti ad una riflessione teologica la quale persegua l'obiettivo di illuminare la riforma pastorale. Indica prima di tutto come una riflessione teologica di tal genere sia assai necessaria. In queste poche righe di ripresa sintetica cerchiamo di precisare la qualità di tale compito.

La figura dell'adulto che viene alla fede non è quella di una persona che, «colpita» dal vangelo di Gesù, formuli espressamente la

domanda: che cosa debbo fare? Proprio questa invece è la forma del venire alla fede suggerita dal racconto del libro degli Atti. Quanti ascoltarono il primo annuncio del vangelo nel giorno di Pentecoste dalla bocca di Pietro, *si sentirono trafiggere il cuore*, chiesero dunque espressamente a Pietro e agli altri apostoli: «*Che cosa dobbiamo fare, fratelli?*» (At 2, 37). Questo racconto, come ancor più quello successivo del battesimo di Cornelio (At 10,1-11,18), descrive già con apprezzabile precisione quale figura assuma la domanda del battesimo così come sarà poi anche trascritta nei riti della Chiesa dei primi secoli⁽⁷⁾. L'adulto che viene alla fede – o quanto meno, obiettivamente candidato a venire alla fede – ha oggi invece tipicamente la figura di chi a proposito del vangelo ha notizia fin dalla sua infanzia. Esattamente questo carattere originario e per così dire «arcaico» della notizia che egli ha del vangelo rende proporzionalmente meno probabile l'ipotesi che egli viva l'esperienza di chi è «trafitto» dal vangelo. Certo sussistono anche oggi casi di conversione propiziata dal rinnovato incontro con la pagina evangelica, oppure con una testimonianza evangelica particolarmente eloquente; si tratta però di casi relativamente rari; si tratta inoltre di casi che portano già iscritte in se stessi le indicazioni essenziali relative alle forme nelle quali potrà realizzarsi la sanzione ecclesiastica e sacramentale della fede incipiente.

Nel vangelo, materialmente noto, l'adulto per lo più stenta a scorgere il profilo di un appello rivolto alla propria libertà; stenta dunque a riconoscere anzitutto una promessa a lui fatta, e quindi anche un invito alla decisione pratica. Singoli contenuti del vangelo sono presenti alla sua consapevolezza in maniera per così dire «anonima»; la loro obiettiva provenienza evangelica rimane come rimossa e ormai dimenticata. Di conseguenza, la questione non si propone per lui nei termini dell'alternativa tra il credere e il non credere al vangelo di Gesù. Si pone invece nei termini più generici della questione religiosa. Più precisamente, si pone in forma che appare tendenzialmente articolata in queste due domande distinte e correlate: credere o non credere in Dio da un lato, riconoscere o non riconoscere alla Chiesa la consistenza di luogo significativo entro il quale realizzare il proprio rapporto con Dio.

(7) A proposito del valore che i racconti di Atti hanno per intendere la primissima strutturazione del catecumenato, e in particolare le due soglie distinte della domanda del battesimo e della professione battesimale della fede separate dalla catechesi, si può vedere brevemente M. DUJARIER, *Breve storia del catecumenato* [1980], Leumann-Torino, LDC, 1984, 16-18, che rimanda al precedente A. LAURENTIN - M. DUJARIER, *Il catecumenato. Fonti neotestamentarie e patristiche, la riforma del Vaticano II* [1969], Roma, Edizioni Dehoniane, 1995, 57-69; e ancor prima a M. DUJARIER, *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Le Cerf, 1962.

Appunto motivato da queste due domande egli si accosta alla Chiesa; lo fa tipicamente in momenti particolarmente significativi della sua vita; più precisamente, in momenti che hanno obiettiva consistenza religiosa, nel senso di rimandare la coscienza alle questioni ultime circa il senso e la speranza della vita. Tale accostamento alla Chiesa costituisce occasione che può di fatto propiziare la sua venuta alla fede cristiana. Non solo può di fatto propiziare tale venuta, ma più radicalmente la venuta alla fede è il significato della domanda obiettivamente iscritta nella sua decisione di accostarsi alla Chiesa. Parliamo di significato «obiettivamente» iscritto, soltanto obiettivamente iscritto, per suggerire come tale significato non corrisponda alle forme riflesse nelle quali esso è articolato presso la sua coscienza.

Che questo accostamento alla Chiesa conduca o meno alla fede effettiva dipende certo in ultima istanza dalla libera decisione del soggetto. Non basta il desiderio sincero, e magari anche audace e generoso, di venire a capo della questione religiosa, perché possa essere presunta una virtuale fede cristiana. Sempre assai eloquente a tale riguardo appare la pagina evangelica del giovane ricco: il suo desiderio sincero di sapere che cosa debba fare per avere la vita eterna, la sua decisione audace di accostarsi a Gesù per rivolgere a lui apertamente tale domanda, non bastano a garantire la qualità positiva della sua successiva risposta. Alla fede effettiva nel vangelo è possibile venire soltanto misurandosi con le condizioni pratiche che una tale scelta propone. Dunque, l'effettiva venuta alla fede dipende in ultima istanza dalla decisione libera.

E tuttavia la realizzazione di tale eventualità è prima ancora legata al fatto che si determinino precise condizioni ecclesiastiche. Sotto tale profilo occorre che nella Chiesa, e soprattutto ad opera della teologia, sia elaborata quella «sapienza» cristiana, della quale sopra si diceva; si produca cioè un sapere che, a procedere dalla fede nel vangelo di Gesù, si cimenti con le forme tipiche che assume l'esperienza esistenziale nelle condizioni civili contemporanee, e ne porti alla luce le rimosse valenze religiose. Soltanto sullo sfondo di una tale sapienza sarà possibile proporre lo stesso appello alla fede in forme proporzionalmente determinate e univoche.

GIUSEPPE ANGELINI
*Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale
Piazza Paolo VI, 6
20121 Milano*