

PRATICHE ECCLESIALI DI ASCOLTO E QUESTIONE DEL METODO IN TEOLOGIA PRATICA

SOMMARIO: I. PREMESSA – II. LA COSTRUZIONE DEL CONTESTO – III. IL PARADIGMA EMPIRICO –
IV. IL PARADIGMA CRITICO – V. IL PARADIGMA ERMENEUTICO – VI. ... PER CONCLUDERE

I. PREMESSA

Il senso del presente lavoro è di aprire un cantiere che consenta di creare un vocabolario e un linguaggio condiviso, tra studiosi della pratica ecclesiale¹. In questo senso, il tema scelto assume un valore «meta»: mentre lo studiamo come oggetto, l'ascolto diviene anche il referente di tutto questo lavoro, nel senso che l'effetto del discorso è proprio quello di produrre un ascolto reale tra di noi, superando le barriere create da diversità di linguaggio e di strumentazione epistemologica.

Il tema dell'ascolto come terreno comune di confronto è stato scelto perché al centro di notevoli interessi nella vita della Chiesa attuale: l'Agorà dei giovani² rimane il motivo diretto e prossimo della scelta, ma più in generale tutto il clima in cui si trova il cristianesimo in Italia spinge verso questa scelta (il progetto culturale, gli orientamenti dei Vescovi per questo decennio e il loro tema di comunicare il Vangelo...). Il tema dell'ascolto è anche un cruccio notevole per la teologia pastorale: intorno ad esso ruotano infatti tutti i tentativi di rinnovamento della disciplina, messi in atto negli ultimi 70 anni.

¹ La presente nota riprende un intervento tenuto in occasione di una delle tappe del *Forum* dei professori italiani di teologia pastorale organizzato dal Centro di Orientamento Pastorale e svoltosi a Padova lo scorso mese di febbraio.

² Si tratta dell'incontro dei giovani italiani con il Papa, organizzato per il prossimo mese di settembre a Loreto, e che ha come tema di fondo l'ascolto.

Pertanto, lo scopo di questa relazione è di collocarci dentro questo grande dibattito epistemologico in atto, per assumere da esso strumenti, questioni e tensioni utili a costruire il presente della teologia pastorale in Italia, sapendo che di questa disciplina, delle sue potenzialità, il cristianesimo italiano ha bisogno.

II. LA COSTRUZIONE DEL CONTESTO

In modo del tutto indipendente, ma con un chiaro funzionamento parallelo, gli anni '40 del XX secolo vedono il contesto francese e quello anglosassone confrontarsi con il medesimo problema: come ascoltare veramente la Chiesa, come cogliere il suo volto reale, leggere le sue pratiche, costruirne una identità non ideale ma capace di intercettare i tratti e i contorni della sua figura concreta e storica.

In ambito francese la domanda emerge all'interno dell'esperienza della *Mission de France* (Michonneau vuole sviluppare una riflessione che parta dal vissuto; Boulard lo corregge sulla scientificità, affidandosi alla sociologia quantitativa; il tutto avrà come esito quello che è stato definito come il *déplacement de la théologie*)³.

In ambito anglosassone, la ricerca di un ascolto reale della prassi ecclesiale prende avvio dal mondo olandese, che durante gli anni della seconda guerra mondiale viene in contatto con la riflessione statunitense del *Pastoral Care Movement* e con il suo fondamento epistemologico (S. Hiltner e il metodo circolare di riflessione sulla prassi)⁴. D'ora in poi la prassi non può essere studiata se non a partire dalla prassi, con regole che vengono costruite dentro questo stesso campo di azione.

Il dibattito coinvolge in fretta il contesto della riflessione teologica tedesca, che nel frattempo si trovava a confrontarsi con gli influssi del pensiero marxista e con i suoi sviluppi a livello di teoria critica portati avanti dalla scuola di Francoforte (la teologia pastorale in-

³ INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Le déplacement de la théologie. Recherches actuelles III*, Beauchesne, Paris 1977.

⁴ Il pensiero di S. HILTNER, *Preface to Pastoral Theology*, (1958) è ripreso da R. ZERFASS, «Praktische Theologie als Handlungswissenschaft», in ID. - F. KLOSTERMANN (edd.), *Praktische Theologie heute*, Kaiser, München 1974, 164-177. Una ripresentazione sintetica è fatta in S. HILTNER, «The Meaning and Importance of Pastoral Theology», in J. WOODWARD - S. PATTISON (edd.), *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, Blackwell Publishers, Oxford 2000, 27-48.

tesa come teoria critica in senso stretto, secondo il paradigma della secolarizzazione).

Il tema dell'ascolto, del confronto con la pratica, diventa così il tema attorno al quale elaborare lo statuto teorico della teologia pastorale. In che modo questa disciplina è capace di leggere, interpretare, rielaborare la prassi cristiana, le istituzioni che lo producono, diventa la sfida di ogni pensiero teologico pratico. Gli sforzi e i tentativi possono essere raccolti grazie ad una griglia, organizzati e strutturati attorno a tre grandi nuclei paradigmatici: un modello di ascolto empirico, critico, ermeneutico⁵.

III. IL PARADIGMA EMPIRICO

Con la convinzione che la pratica ecclesiale debba essere non soltanto oggetto materiale ma anche formale della riflessione teologico pastorale, si strutturano una serie di metodi di teologia pastorale. Vale la pena metterne in luce tre, per la complementarietà delle prospettive sviluppate: quello filosofico di J. van der Ven, quello pastorale del Quebec, quello linguistico di A. Piette.

Il metodo di J. van der Ven è analizzato anche da A. Toniolo⁶. Il punto centrale della sua riflessione è il collegamento tra la dimensione intellettuale della riflessione e la sfera pratica dell'azione attraverso quello che viene definito come ciclo empirico di interpretazione della prassi. Esiste un primo momento che tocca il polo della comprensione, momento che oscilla tra punte di intuizione sintetica e dispiegamento analitico delle idee emerse (presentazione e sviluppo del problema teologico; momento dell'induzione teologica [immersione dentro la cultura] e successiva deduzione teologica [riorganizzazione di quanto sperimentato dentro una teoria, una ipotesi da verificare attraverso la ricerca]). Segue poi un momento più analitico, di ricerca empirica, secondo i metodi quantitativi o qualitativi messi a punto dalle scienze sociali, per approdare ad un ultimo momento

⁵ Le tracce di questa griglia sono reperibili in: J. AUDINET, «Théologie pratique et pratique théologique», in *Le déplacement de la théologie*, 91-107; J.A. VAN DER VEN - H.G. ZIEBERTZ (edd.), *Paradigmenentwicklung in der praktischen theologie*, Netherlands Kok Publ. House, Kampen 1993; S. KNOBLOCH, *Was ist praktische Theologie?*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1995.

⁶ A. TONIOLO, «L'anima riflessiva e formativa della teologia pastorale», in G. TRENTIN - L. BORDIGNON (edd.), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, Messaggero, Padova 2003, 369-388.

ancora sintetico, di comprensione e rilettura conclusiva di tutto il percorso: è il momento in cui la teologia torna a giocare il suo ruolo determinante di spiegazione del fenomeno analizzato⁷.

Meno complesso dal punto di vista epistemologico, ma molto più attento alle dinamiche della pastorale e al contesto di trasmissione della memoria cristiana appare il metodo della *Praxéologie Pastorale* (detto anche metodo della *recherche/action*). Suddiviso in quattro tappe, questo metodo si propone come un metodo di ricerca/azione, di ascolto e di intervento. Si parte con il primo momento di individuazione di una pratica che fa problema; ci si addentra in un secondo momento in cui con diversi strumenti elaborati con il confronto con le scienze sociali si cerca di comprendere meglio la pratica in oggetto. Un terzo momento vede impegnato il gruppo di ricerca in un confronto serrato tra la pratica rilevata, le sue dinamiche e le sue tensioni con il bagaglio della memoria cristiana (Tradizione, Parola di Dio, teologia), per ricavarne elementi di lettura e di interpretazione. Un quarto ed ultimo momento vede tutti impegnati nella ricerca di possibili soluzioni. Il percorso richiede di essere fatto assieme, da ricercatori e persone impegnate direttamente nella pastorale, perché emerga quel *sensus fidei* che è frutto di tutti gli elementi del tessuto ecclesiale⁸.

La pragmatica linguistica fa da sfondo e punto di partenza per la riflessione di A. Piette che, contro quella che lui definisce la dogmatica delle scienze sociali (un mito in negativo), intende sviluppare una strumentazione per l'osservazione del fenomeno religioso così come si dà nel quotidiano. Punti di riferimento per la sua analisi sono: il carattere ordinario dell'esperienza religiosa, che si struttura sempre a partire da forme elementari di sacralizzazione; la componente ineliminabile del contesto di ambiguità (la fede si dà come strutturazione linguistica e attribuzione di nuovi significati, in un processo in continuo divenire che vede la forma del credere/non credere come regola), una forte insistenza sul carattere «minore» delle credenze, quelle che veramente modificano il quotidiano strutturando nuovi spazi linguistici dentro i quali gli individui possono attingere strumenti per comprendere l'azione di Dio e la sua irruzione nel

⁷ J. VAN DER VEN, *Practical Theology. An Empirical Approach*, Kok Publ. House, Kampen 1993; ID. - F. SCHWEITZER, *Practical Theology. International Perspectives*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999.

⁸ J.G. NADEAU (ed.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, Montreal, Fides 1987, 2 voll.; ID., «Une méthodologie empirico-herméneutique», in *Précis de Théologie Pratique*, Novalis Lumen Vitae, Montreal - Bruxelles 2007².

quotidiano (il superamento del principio dell'ateismo metodologico delle scienze sociali)⁹.

Da tutti questi metodi di sviluppo della teologia pastorale possiamo derivare questi punti fermi per la nostra ricerca sul tema dell'ascolto: la necessità di incontrare la prassi reale, superando lo schermo che la nostra rappresentazione costruisce nel riferirsi alla prassi; un confronto che va inevitabilmente aperto con le scienze sociali; la capacità di sviluppare letture dinamiche e non ideologizzate dei processi sociali; la ricerca del religioso e del cristianesimo attraverso i legami sociali che questa esperienza è in grado di ristrutturare; il bisogno di una continua verifica dell'impianto teorico del nostro processo di analisi.

Emergono anche alcuni elementi di debolezza: la poca capacità di questi metodi di strutturare letture complessive dei processi globali di significato che il cristianesimo è in grado di attivare, come fenomeno culturale; le letture avviate si rivelano così come micro-interpretazioni, molto utili nel contatto diretto ma poco capaci di ermeneutiche olistiche e generali; un ascolto che si rivela frammentato e poco capace di grandi interpretazioni critiche.

IV. IL PARADIGMA CRITICO

Decisamente impegnato a superare il limite della frammentazione tipico dei tentativi precedenti appare il paradigma critico. Sua intenzione, infatti, è la realizzazione di un ascolto e di una lettura della pratica cristiana che superi il livello dispersivo della superficie per impegnarsi invece nella comprensione delle grandi strutture che presidiano e guidano l'azione collettiva. Questa comprensione è sviluppata sia in negativo che in positivo, seguendo il percorso di lettura dell'azione sociale sviluppato dalla Scuola di Francoforte. Personaggio testimone è N. Mette, la cui produzione copre tutto l'arco di sviluppo di questo paradigma¹⁰.

⁹ A. PIETTE, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris 1999; ID., *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris 2003.

¹⁰ Un arco che si apre con la pubblicazione della sua tesi di dottorato (N. METTE, *Theorie der Praxis*, Patos, Düsseldorf 1978) e che si chiude con il suo ultimo scritto, un manuale che può essere benissimo assunto come il manifesto e la sintesi del suo pensiero (N. METTE, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Wissenschaftliche Buchges, Darmstadt 2005).

Per questo autore, l'ascolto della pratica cristiana coincide con la capacità di sviluppare una lettura non condizionata da strutture di potere (anche legittimo e istituito) delle forme e dei contenuti che la proposta della memoria cristiana assume dentro il contesto sociale. Una simile lettura richiede una necessaria e insuperabile *pars destruens*, impegnata nella denuncia e nello svelamento di tutte le deformazioni di ciò che cristiano non è. In questo momento il metodo di lettura si avvicina molto a quello che in ambito tedesco è stato definito come il paradigma della secolarizzazione, e in ambito francese è stato sviluppato da forme di pensiero quali quelle di M. de Certeau: occorre aiutare il cristianesimo a sviluppare quella *rupture instauratrice*, quella frattura creatrice che gli permette di tornare ad ascoltare la sua memoria profonda ed originale (il suo passato remoto) grazie allo smantellamento di tutto ciò che è passato prossimo in termini di istituzione, ritualità, simboliche, rappresentazioni, forme di esercizio del potere¹¹.

A questa *pars destruens* segue la *pars construens*, che fa proprio il principio paradigmatico dell'agire comunicativo come principio di ricerca e di ascolto dentro la pratica cristiana e più in generale dentro il tessuto sociale complessivo delle tracce che rivelano la nascita e l'affermazione di forme sociali nuove per dire la fede cristiana oggi. La teoria (teologia) dell'agire comunicativo diviene così lo strumento epistemologico per lo sviluppo dell'ascolto e della progettazione della pratica cristiana. I due elementi fondamentali sono: operare sul contesto vitale (la *Lebenswelt*) che custodisce gli elementi di significato dell'esperienza e ne permette l'interpretazione (elemento linguistico), decidendone il senso; orientare il funzionamento paradigmatico (simbolico) dell'azione verso un valore antropologico fondamentale (elemento intenzionale: da un agire strumentale e strategico ad uno comunicativo).

Nella seconda parte della sua produzione, Mette associa lo sviluppo di questa sua teoria al metodo «vedere – giudicare – agire»¹². Maturato nei contesti dell'esperienza della *Mission de France* (dentro l'esperienza del movimento operaio JOC), questo metodo ha conosciuto un futuro immediatamente glorioso: assunto da parte del magistero conciliare (GS), riproposto in continuazione dal successivo magistero papale, si è pure presto diffuso nei vari episcopati nazionali (America Latina, Francia, Italia).

¹¹ Cf M. DE CERTEAU, «La rupture instauratrice», in ID., *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987, 183-226.

¹² N. METTE, «Sehen – Urteilen – Handeln», *Diakonia* 20 (1989) 23-29.

Si tratta quindi di un metodo famoso; eppure è anche un metodo criticato con forza: lo si accusa di essere troppo critico, nato come metodo per la trasformazione della prassi, metodo rivoluzionario (dal sapore marxista) che sviluppa una lettura solo in vista di un cambiamento, attraverso lo strumento della contrapposizione e della lotta. Gli si rinfaccia di sovradeterminare la dimensione sociale nell'ascolto e nella comprensione della pratica, correndo così il rischio di un pansociologismo (cf le accuse alla teologia della liberazione), che oscura una possibile lettura più complessiva della pastorale¹³. Si obietta che si tratta di un metodo che ispira una assunzione della pratica ecclesiale secondo il modello tipico della ripetizione, dell'apprendistato, più che della riflessione simbolica e teologica (Audinet)¹⁴...

Eppure, nonostante le critiche, questo metodo rimane alla ribalta. Per gli elementi indubbiamente positivi che contiene, e che permettono di costruire il contesto dentro il quale sviluppare, poi, un ascolto più attento e meno primitivo delle pratiche cristiane. Elementi così definibili: il necessario riferimento al linguaggio, alla cultura intesa come quel sistema simbolico espresso attraverso una lingua, che custodisce l'identità di un gruppo sociale; il riferimento alla pratica, alla costruzione sociale, alle istituzioni come conseguenza delle azioni messe in atto di volta in volta dai vari soggetti; la capacità di immaginare un rapporto non complicato tra teoria (linguaggio) e prassi (azione); il riferimento al discernimento, alla necessità di avere strumenti per compiere un'azione ermeneutica, una interpretazione di quanto osservato, in riferimento a quelli che per i cristiani valori identitari (superando così l'ostacolo di una osservazione avalutativa).

V. IL PARADIGMA ERMENEUTICO

Il paradigma critico, se da un lato superava la frammentarietà del paradigma empirico, consentendo in questo modo un primo approccio ad una lettura delle pratiche che conducessero fino alla scoperta delle identità che celano e che le istituiscono, dall'altro lato per raggiungere questo traguardo pagava il prezzo di una imposizione

¹³ Cf ad esempio G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, 299-300.

¹⁴ J. AUDINET, «Dispositif du transmettre et confession de foi», in INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Essais de Théologie Pratique. L'institution et le transmettre*, Beauchesne, Paris 1988, 167-205: 170-172.

dall'esterno di queste possibili figure sintetiche di identità. Sviluppava cioè una lettura e un ascolto non liberi della situazione; e questo ascolto non libero condizionava anche il momento della riflessione teologica. Rassegnarsi all'alternativa frammentazione/ideologia nello sviluppo dell'ascolto da parte della teologia pastorale non era però possibile. Ecco quindi il progressivo affermarsi di un terzo modello, quello ermeneutico.

Debitore di molto alla riflessione epistemologica sviluppata da Ricoeur, che già alla fine degli anni '60 del XX secolo aveva aperto questa breccia ermeneutica nel confronto con quello che ritiene uno dei metodi più audaci e capaci di comprensione, quello strutturale, affermando la necessità di passare da una ricerca delle economie dei segni ad una, invece, che mira a scoprire le intenzioni di significare, il modello ermeneutico legge le azioni (gli attori che le generano, i fini che perseguono, il campo sociale che strutturano, il contesto simbolico che le decodifica e che contribuiscono a modificare) come un sistema di significato, che può essere studiato secondo le regole di analisi di un testo.

In questa linea si muove la proposta di J. Audinet¹⁵, che immagina l'esercizio di lettura che ogni riflessione teologico-pastorale non può non svolgere come un esercizio di comprensione ermeneutica delle continue interazioni che si creano tra Tradizione (memoria cristiana) e cultura dentro la quale questa Tradizione abita e che con le sue simboliche contribuisce ad approfondire (secondo la logica di GS 44). Il metodo immaginato da Audinet può essere descritto in questo modo¹⁶. Si tratta di cominciare a descrivere la realtà sociale, il suo funzionamento, per tentare un primo approccio interpretativo, che aiuta a leggere e a comprendere le costanti in azione, le eventuali leggi, i ruoli, simboli, i valori messi in gioco (momento ermeneutico, sociologia funzionale). Un secondo momento porterà invece alle prime domande, farà emergere i primi grandi perché, che condurranno a ragionare del ruolo, del senso e del significato di tali azioni alla luce del religioso (sociologia e antropologia della religione), così come è vissuto dentro le diverse culture, come le trasforma e come a sua volta ne viene influenzato. Si giunge così al momento finale dell'analisi, in cui si cerca di comprendere le strutture fonda-

¹⁵ J. AUDINET, «Émergence de l'Église», *Recherches de Science Religieuse* 79 (1991) 337-351.

¹⁶ Cf J. AUDINET, «Pratique, Anthropologie, Théologie», in J. DORÉ - C. THEOBALD (edd.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Cerf - Assas, Paris 1993, 739-752.

mentali dell'identità umana singola e collettiva, come questa identità struttura le istituzioni e quindi forma ed influenza le culture. È a questo livello che diviene possibile dal punto di vista di una teologia cristiana fondamentale interrogarsi sulla maniera in cui la Tradizione cristiana, a partire dalle sue scritture (la novità apparsa nel movimento di Gesù e più in generale il cristianesimo che ne è uscito), hanno costruito questa identità. Si tratta di rendere conto dell'operazione che istituisce il cristianesimo, che si inserisce come parte fondamentale e quindi critica nella struttura dell'identità collettiva. L'ascolto sviluppato permetterà così di vedere il cristianesimo come il risultato di un affioramento, di una «emersione» dall'interno delle trame che permettono la costruzione e la trasmissione delle identità.

Decisamente interessante appare in questa linea la prospettiva inaugurata da alcuni lavori di dottorato, quelli di Grieu e di Rubens¹⁷. Sviluppando una lettura in parallelo e in sovrapposizione della riflessione di P. Ricoeur e della ricerca esegetica di P. Beauchamp, questi due autori mettono in atto un metodo teologico che fa della pratica dell'ascolto il punto centrale della loro costruzione teorica: non c'è possibilità di annuncio se non si realizza questo momento reale dell'ascolto, come momento in cui entrano in relazione di fatto e in modo globale delle identità. Il concetto di identità (sia singole che collettive) è il punto chiave della loro riflessione: per leggere l'azione e comprenderla come elemento esterno non posso prescindere dal racconto di coloro che in qualche modo in questa azione si sono sentiti coinvolti, a varie ragioni. In questo modo io posso ascoltare allo stesso tempo, come identità capaci di testimoniare e raccontare azioni, racconti di persone, descrizioni di eventi, testi biblici che trasmettono la grande azione di Dio dentro le tante azioni che istituiscono la storia del popolo di Dio. A questo punto entra in gioco il momento ermeneutico: posso cercare di comprendere queste azioni, di entrare dentro la loro logica, attraverso l'utilizzo del concetto di intrigo (Ricoeur) letto in modo ancora più profondo, almeno dal punto di vista cristiano, dal concetto di figurazione (Beauchamp). Si sviluppa così la possibilità di articolare un ascolto della Rivelazione e del presente che permette di cogliere l'unicità dell'orizzonte dentro il quale a mia volta io sono chiamato non solo a vedere, ma con il mio stesso atto di pensiero a giocare a mia volta la mia identità.

¹⁷ E. GRIEU, *Transmettre la Parole. Des jeunes au carrefour du vivre ensemble et de la foi*, L'Atelier, Paris 1998; ID., *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés*, Cerf, Paris 2003; P. RUBENS, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Cerf, Paris 2004.

VI. ... PER CONCLUDERE

Se volessimo dire in poche parole in che modo è possibile realizzare un ascolto reale da parte della teologia pastorale di tutti quei luoghi che sono la fonte del suo pensiero (Rivelazione, presente, storia, cultura...), cosa potremmo dire? Una lettura sincronica dei modelli presentati (con preferenza per l'ultimo) ci consente ora la costruzione di quella che potremmo definire come una sorta di grammatica dell'ascolto (grammatica dell'abitare, sarebbe meglio dire, perché più che di ascolto si tratta di condivisione)¹⁸.

Questa grammatica può essere strutturata attorno a questi passi:

1) per ascoltare occorre imparare a conoscere le culture che si abita, studiarle (sia che si tratti di culture presenti e viventi, sia che si tratti di culture del passato, come quelle raccontate e trasmesse dalle Scritture), per identificare al loro interno le esperienze antropologiche fondamentali, attraverso le quali le singole persone e i gruppi sociali simbolizzano il senso dell'esistenza e istituiscono le rappresentazioni in grado di dire la loro identità (il senso della vita: l'esperienza della nascita, della morte, della sofferenza...; il senso del tempo: la fatica maturante del lavoro, la gioia della festa, le celebrazioni della memoria...; il senso della relazione: la trepidazione dei momenti di passaggio, delle tappe della crescita, l'esperienza dell'amore e degli affetti, la forza istituyente del costume e della legge; il significato identitario della memoria collettiva, dei riti e dei valori che la esprimono...);

2) in secondo luogo, per ascoltare veramente non basta porsi nell'atteggiamento di osservatori esterni, quasi tecnici neutri che prendono nota con distacco delle azioni osservate. Occorre piuttosto imparare ad abitare queste esperienze, queste azioni, attivando trame di relazioni profonde e significative, capaci di entrare in risonanza con quanto osservato. Non c'è ascolto reale senza coinvolgimento diretto e attivo della propria identità, senza la volontà di lasciar che il proprio io diventi uno dei poli delle relazioni che mi permettono di attivare una osservazione reale e profonda. È a questo livello che

¹⁸ In questo lavoro di costruzione di una grammatica risulterà molto utile confrontarsi (questa riflessione lo ha fatto, e si riconosce molto debitrice!) con il pensiero di C. THEOBALD, «C'est aujourd'hui "le moment favorable". Pour un diagnostic théologique du temps présent», in ID. - P. BACQ, *Une nouvelle chance pour l'évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles 2004, 49-72; C. THEOBALD, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006; J. Greisch, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'hermeneutique biblique*, Bayard, Paris 2006.

si intuisce come il livello del linguaggio, il modello testuale, sia un tramite imprescindibile. Non c'è ascolto reale senza la capacità di mettere in gioco il processo di strutturazione delle identità che abita ogni soggetto (identità *idem/ipse* e tutti i meccanismi di ricostruzioni degli intrighi che dicono il senso);

3) in questo gioco di relazioni, nel processo comunicativo attivato, la memoria cristiana potrà essere impiegata come il terreno linguistico in grado di dischiudere il senso profondo delle esperienze vissute e condivise, strumento paradigmatico capace di attivare dinamiche trasfiguratrici dell'esperienza e dei significati che ne definiscono l'identità. La memoria cristiana potrà diventare il luogo dell'ascolto che permette di trovare nuove dimensioni (nuovi termini, nuove logiche e nuove figure) per leggere il presente, le sue azioni (le sue istituzioni e la sua cultura), aprendo così nuovi spazi di ascolto, e attivando così anche nuovi percorsi di sviluppo delle identità dei soggetti coinvolti. L'ascolto diventerà così, in un modo del tutto naturale, discernimento.

Una simile grammatica può assumere diversi nomi capaci di spiegarla. Può essere indicata come la pratica della contaminazione¹⁹: il cristianesimo accetta di lasciarsi contaminare dalle forme culturali che intende abitare, dalle dinamiche di ascolto attivate, nella convinzione che il processo avviato permette ai principi istituenti che porta in sé di attivarsi e di generare nuovi modi per vivere e comunicare l'identità cristiana. Un simile processo è detto di contaminazione perché non lascia immutato nessuno degli elementi che si sono messi in gioco: non resta immutata la cultura ascoltata, che al termine del processo risulta arricchita e trasfigurata dall'incontro con la memoria cristiana; non resta immutato nemmeno il cristianesimo, che si scopre arricchito di una nuova forma attraverso la quale comunicare la sua identità profonda, la sua natura originaria dentro la storia degli uomini.

Una simile grammatica può essere spiegata anche attraverso la figura del meticcio²⁰. Il meticcio può essere ritenuto come lo sviluppo e la declinazione antropologicamente più matura e compiuta di quel principio di contaminazione a cui ci siamo appena rifatti. Il meticcio spiega infatti come la costruzione dell'identità sia il frutto

¹⁹ Prendo questo termine dalla riflessione di J.M. Tillard, contenuta in *Foi poulaire Foi savante*, Cerf, Paris 1976.

²⁰ V. ELIZONDO, «Le métissage comme lieu théologique», *Spiritus* 24 (1983) 349-375; J. AUDINET, *Il tempo del meticcio*, Queriniana, Brescia 2001.

di continui scambi, incontri, scontri sociali attraverso i quali si attivano processi di fusione, inclusione, trasformazione di linguaggi, simboli, riti, codici, regole. E tutto ciò grazie a strumenti molto semplici e concreti: il corpo, la lingua, lo spazio sociale, la dimensione religiosa. Riletta attraverso la figura del meticcio, la problematica che abbiamo osservato diventa effettivamente più chiara.

La nascita e lo sviluppo del cristianesimo, riletti attraverso le tappe scandite da questa figura, divengono più comprensibili, così come più comprensibile diventa la grammatica fondamentale che anima le logiche della evangelizzazione che il cristianesimo ha saputo attivare in modi e tempi così diversi lungo la sua storia. Il cristianesimo ha dalla sua origine sviluppato strumenti (linguistici, rituali, sociali e anche fisici) per confrontarsi con la diversità, accettare e guidare l'inevitabile mescolanza, utilizzare il corpo come strumento di relazione e di annuncio della memoria cristiana. Il cristianesimo fin dalle sue origini ha sviluppato una tecnica simile alla figura del meticcio per trasmettere la sua identità, e al tempo stesso per riuscire ad entrare e a modificare le culture e le società in cui si è trovato ad abitare: un «principio meticcio» di declinazione del cristianesimo può essere alla base di un progetto che consenta a quella stessa memoria di abitare questa epoca di transizione e di costruire così nuove figure in grado di dire l'identità cristiana, la sua memoria, anche nella società italiana che va costruendosi.

LUCA BRESSAN

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

Venegono Inferiore 21040 (VA)

Padova, 9 febbraio 2007

SUMMARY

This note, sprung from the life of nowadays Church, wants to offer a panoramic view of the methods of listening and reading situations which practical theology has developed in its most recent reflections.