

Collana

ANIMAZIONE DEI GRUPPI GIOVANILI

A cura del Centro Salesiano Pastorale Giovanile

Via Marsala, 42 - 00185 ROMA

Questa collana, frutto dell'incontro tra l'esperienza degli educatori e operatori di pastorale giovanile e il gruppo redazionale di *Note di pastorale giovanile*, vuol essere un *invito all'animazione* dei gruppi giovanili ecclesiali. Invito a scegliere la strada dell'animazione nella pastorale giovanile. Invito a qualificarsi «a scuola» di animazione.

Anzitutto per far uscire il termine dal generico. Abbiamo riflettuto a lungo e siamo arrivati a ridefinire questa parola affascinante. Per noi animazione è uno stile educativo: un modo di pensare gli obiettivi educativi e un metodo di intervento. Parliamo di *animazione culturale* come originale proposta educativa.

Al centro del cammino di animazione si colloca la *relazione fra l'animatore e il gruppo giovanile* presi come un unico soggetto. La comunicazione interna al gruppo e con l'animatore ci sembra capace di sostenere e orientare l'elaborazione di un personale «progetto di vita».

Un compito decisivo è quello *dell'animatore*. Egli è l'animazione in azione. Ne abbiamo esplorato la figura, alla luce del suo servizio ai giovani, *come uomo e come cristiano*. Egli è un testimone dell'esperienza umana e di fede, e gioca la sua testimonianza svolgendo con competenza il suo servizio.

Fare concretamente l'animatore non è facile. Da dove partire, cosa prevedere, come organizzarsi? Abbiamo pensato a una sorta di *manuale pratico di animazione*, in cui si parla del ciclo vitale del gruppo, delle riunioni e delle altre attività, della programmazione. Di grande utilità sono le *tecniche di animazione*. Non le consideriamo una bacchetta magica, ma uno strumento utile e rischioso da usare con saggezza.

Lo stile dell'animazione può essere utilizzato in diversi ambiti e contesti. Noi abbiamo fatto una scelta: parliamo di gruppi giovanili ecclesiali. Di conseguenza abbiamo lavorato per un approfondimento dell'animazione in due direzioni. La prima: *l'educazione alla fede nello stile dell'animazione*. L'animazione può aiutare a individuare una strada originale di pastorale giovanile. La seconda: *l'educazione al volontariato e alla partecipazione sociale*.

Questo «indice» di contenuti è alla base della collana *Animazione dei gruppi giovanili*. Le parole chiave sono state ripensate in altrettanti volumi.

R. TONELLI
L.A. GALLO - M. POLLO

NARRARE PER AIUTARE A VIVERE

Narrazione e pastorale giovanile

**EDITRICE ELLE DI CI
10096 LEUMANN (TORINO)**

Come una mappa

Chi si mette a percorrere una grande città che non conosce, pieno della voglia di vedere tutte le cose meravigliose che vi sono raccolte, fa in genere un'operazione che gli amici frettolosi gli contestano come inutile perditempo: prima di partire siede con calma a studiare la mappa della città e gli itinerari più intelligenti. Poi, con un bagaglio di informazioni dal sapore ancora un po' teorico, scatta deciso per la sua avventura.

Lo stesso metodo di lavoro proponiamo ai lettori interessati ai contenuti di questo libro.

Prima di acquistarlo hanno certamente sfogliato l'indice o si sono lasciati ammaliare da un titolo che prometteva grandi prospettive, facendo eco a problemi e ad esperienze che attraversano l'impegno quotidiano di educare i giovani alla fede. Si sono buttati alla lettura, nella trepida speranza di trovare soluzioni facili e inedite. Con un pizzico di coraggio qualcuno è arrivato al fondo delle pagine. Forse qualche riflessione può colpire. Molte cose sono già note e sperimentate. La ricerca di soluzioni pronte all'uso, come al solito, resta inappagata. E ora?

Colui che riesce a ritagliare nell'affanno dei giorni una fetta di tempo per pensare, si riorganizza le informazioni acquisite. Ci medita. E prende le sue decisioni.

Molti operatori di pastorale, però, sono trascinati da un ritmo frenetico di impegni. Una lettura troppo rapida e frammentata difficilmente aiuta a costruirsi «mentalità».

Abbiamo deciso di dare una mano a questi amici, sempre pieni di mille cose da fare. In questa specie di introduzione non gli forniamo un filmato dei monumenti più belli che non avranno mai il tempo di visitare. Gli diamo invece una mappa con le indicazioni dei percorsi da privilegiare.

1. UNA PROPOSTA DISCUTIBILE A PARTIRE DA ESIGENZE IRRINUNCIABILI

Dobbiamo prima di tutto intenderci sul senso globale del libro. Si compone di tre parti. Ognuna ha già una sua introduzione che mette a fuoco il tema e ne ricorda l'articolazione. Non le stiamo a ripetere. Qui diamo solo un sommario ragionato.

La prima parte è costituita da una riflessione teologica sui contenuti dell'evangelizzazione. Chi vuol dire Dio nella fedeltà, è chiamato a confrontarsi con l'esperienza di Gesù e dei suoi primi discepoli, superando qualche modo di fare ancora presente nella comunità ecclesiale, che sembra poco rispettoso del mistero santo di Dio. L'evangelizzazione viene interpretata come un processo di comunicazione attorno alla produzione della vita, composto di fatti e parole.

La seconda rappresenta una ricerca sui problemi che oggi attraversano ogni processo di comunicazione impegnato a produrre senso e speranza. Parte quindi dal riconoscimento della natura della evangelizzazione e si chiede cosa significhi oggi tutto ciò.

La terza parte contiene finalmente la proposta complessiva del libro: la narrazione come modalità di una evangelizzazione nuova per i giovani di oggi.

Nelle prime due parti proponiamo alcuni punti di riferimento abbastanza irrinunciabili per comprendere in modo corretto il fatto studiato. Provengono da discipline diverse e, di conseguenza, risulta differente il livello di autorevolezza che loro compete. La prima parte opera in un orizzonte di teologia pastorale. La seconda si muove nell'ambito delle scienze della comunicazione.

La terza parte, invece, contiene una proposta «discutibile»: da analizzare, verificare, sperimentare con il senso del limite con cui la formuliamo. A noi è sembrata corretta e affascinante. L'abbiamo sperimentata in concrete esperienze di pastorale giovanile. E ci è parsa capace di far risuonare la parola di Gesù ancora come «buona notizia». Non ci sentiamo però di proporla con la stessa forza interpellante con cui abbiamo costruito le prime tre parti.

Lo spirito del libro potrebbe essere dunque questo: ci sono problemi, seri e gravi, a cui trovare soluzioni; esse vanno cercate tenendo conto di determinate esigenze; i modi sono differenti; quello narrativo è uno dei tanti, dotato di buone possibilità per riuscire efficace e incidente.

2. L'ORIZZONTE DELLA PROPOSTA

Chi si pone davanti a una proposta con l'intenzione seria di verificarla, ha bisogno di riconoscerne, in anticipo, il senso globale e la logica. Qualche volta è facile. Spesso però, quando il discorso è articolato e si utilizzano riferimenti non sempre omogenei, come capita nel nostro caso, l'impresa richiede un po' più di attenzione.

Per dare una mano al lettore, nella mappa che vogliamo consegnargli abbiamo inserito anche una specie di spiegazione ragionata delle prospettive e dei termini che ritorneranno più frequentemente. Procediamo a rapide battute, perché su molte affermazioni ritorneremo in seguito, con la calma necessaria.

2.1. Se questa è evangelizzazione...

Questo è un libro sulla evangelizzazione e sulle condizioni, di contenuto e di metodo, per il suo rinnovamento. Pensato e progettato sull'orizzonte dell'attuale situazione culturale, investe la passione apostolica di tutti coloro che riconoscono «nell'impegno di annunziare il Vangelo agli uomini del nostro tempo, animati dalla speranza, ma, parimenti, spesso travagliati dalla paura e dall'angoscia, [...] un servizio reso non solo alla comunità cristiana, ma anche a tutta l'umanità» (EN 1).

Lo dichiara l'Esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii nuntiandi*, un punto di riferimento normativo per comprendere il significato dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo.

Il documento esprime piena fiducia nel compito e nella possibilità dell'evangelizzazione, ma invita fortemente a ricomprenderne il senso e la funzione. «Evangelizzare, per la Chiesa, è portare la Buona Novella in tutti gli strati dell'umanità e, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa: Ecco io faccio nuove tutte le cose. Ma non c'è nuova umanità, se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del Battesimo e della vita secondo il Vangelo. Lo scopo dell'evangelizzazione è appunto questo cambiamento interiore e, se occorre tradurlo in una parola, più giusto sarebbe dire che la Chiesa evangelizza allorquando, in virtù della sola potenza divina del Messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri» (EN 18).

Il primo elemento di rinnovamento investe proprio il modo di comprendere lo stesso avvenimento.

Il documento definisce l'evangelizzazione come un processo complesso, articolato in differenti interventi (EN 17-23). Con una schematizzazione utile, li riassume in tre: la testimonianza, l'annuncio, l'esperienza vitale e comunitaria. Di ciascuno offre una sua descrizione per evitare cattive letture.

Testimonianza è un modo di essere presenti nella realtà e la qualità dell'impegno per trasformarla. Questa presenza, condivisa con tutti gli uomini di buona volontà, è orientata a creare uno stile di vita e spazi concreti dove sia possibile per tutti vivere la propria quotidiana esistenza in modo umano. È giudicata e verificata sulla qualità di questo impegno e sull'esito che esso è capace di assicurare.

La sua capacità interpellante non è data dalla distanza che i cristiani cercano di assumere nei confronti degli altri uomini o nelle differenze culturali in cui si trincerano. È assicurata invece dalla serietà con cui perseguono una reale trasformazione della realtà e dallo stile con cui si impegnano e per cui si pongono come alternativi rispetto a molti modelli dominanti.

La testimonianza fa nascere domande attorno al senso dell'esistenza, personale e collettiva. A queste domande, l'evangelizzazione risponde attraverso l'annuncio, la seconda dimensione dell'evangelizzazione. Nell'annuncio il credente dà le ragioni dei gesti di testimonianza che ha posto. Li colloca in un orizzonte di definitività, li interpreta, e, soprattutto, li collega esplicitamente con il mistero del Dio di Gesù Cristo, nella comunità ecclesiale.

L'annuncio, nella prospettiva suggerita da *Evangelii nuntiandi*, non è perciò la diffusione di parole, ma la giustificazione attraverso la parola proclamata («dare le ragioni», dice esplicitamente) di un impegno promozionale.

La terza dimensione dell'evangelizzazione è costituita dal clima sperimentato nella comunità dei credenti. Anche questo momento è importante. Spesso risulta decisivo per assicurare, nell'oggi e per conaturalità, della verità di quanto è proposto per il futuro. Lo dice molto bene il documento che stiamo citando: «Adesione al Regno, cioè al "mondo nuovo", al nuovo stato di cose, alla nuova maniera di essere, di vivere, di vivere assieme, che il Vangelo inaugura» (EN 23). I cristiani proclamano, con coraggio, una parola che costruisce una qualità nuova di vita nella vita quotidiana condivisa con tutti.

È importante non dimenticare che *l'Evangelii nuntiandi* propone questi tre momenti come dimensioni dell'unico processo di evangelizzazione. Sembra ricordare che solo nella articolazione complessiva il processo è vero.

2.2. Narrazione tra teologia e catechesi narrativa

Il libro propone la narrazione come modello rinnovato di evangelizzazione. Così va letto e compreso. Altri obiettivi esulano dalle nostre intenzioni.

Sappiamo che si può parlare di «narrazione» in molti modi. Qui ne abbiamo scelto uno, molto preciso, sottolineato con insistenza nella letteratura specializzata.

La narrazione è un metodo comunicativo particolare: cerca di raggiungere la globalità a partire da qualche frammento significativo, immagina un modello linguistico in cui anche l'interlocutore si senta coinvolto nelle cose proposte e impegnato a sostenere la forza evocativa delle informazioni. Si distingue dagli altri modelli comunicativi per la forma in cui viene espressa la comunicazione (prevale un modello linguistico di tipo evocativo e performativo), per il diverso rapporto con cui viene risolta la sequenza temporale (l'evento narrato, anche se è un fatto del passato, risulta sempre contemporaneo all'atto narrativo) e, soprattutto, per la ricercata espansione del suo significato nella prassi quotidiana (la narrazione non è mai un semplice ricordo, ma è impegno a far emergere significati nuovi nel presente attraverso l'azione).

Pensiamo a questo stile come modo di fare l'evangelizzazione per offrire la buona notizia dell'Evangelo di Gesù a chi cerca ragioni per vivere e per sperare o a chi è tanto distratto e dissipato da bruciare nel vuoto questa sete profonda.

Una terminologia diffusa esprime questa preoccupazione con la formula «prima evangelizzazione».

Credenti e comunità ecclesiali entrano quotidianamente in dialogo con persone battezzate che non hanno effettuato la conversione a Dio, non hanno sentito la predicazione del messaggio cristiano, non hanno preso la decisione personale di essere cristiani. Per queste persone si richiede una proposta, significativa e interpellante, dell'esperienza cristiana. In molti casi, per giovani e adulti, la situazione tipica della «prima evangelizzazione» continua, anche se viene dopo molti

contatti religiosi. La superficialità e l'indifferenza, pervasiva come una spessa coltre di nebbia, riducono l'incontro con il Signore e il suo Vangelo a uno dei tanti incontri che segnano la nostra giornata frettolosa. È innegabile inoltre che l'interiorizzazione del Vangelo richiede una lunga fatica educativa. Molto però è condizionato dalla qualità dell'incontro con la parola di chi lo annuncia.

Qui si colloca la nostra proposta della narrazione. Essa rappresenta il modello utilizzabile nelle omelie, che sono un annuncio indifferenziato dell'Evangelo del Signore, nelle grandi convocazioni giovanili, negli incontri e nelle celebrazioni.

La letteratura specializzata parla di narrazione anche in altri ambiti. Si parla di «teologia narrativa» e qualcuno si interroga sulla opportunità di una «catechesi narrativa». Non vogliamo entrare in simili questioni, molto discusse. Nel sesto capitolo analizziamo il pensiero di un gruppo di teologi impegnati sulla frontiera di una teologia narrativa. In qualche pagina della quarta parte ci sono evidenti richiami anche verso la catechesi. I riferimenti hanno solo ragioni funzionali, per motivare e organizzare la proposta della narrazione nella evangelizzazione.

Qualcuno potrebbe insistere. La narrazione non c'entra affatto con la catechesi giovanile? Tra le righe è facile intuire la nostra risposta.

Con molti giovani di oggi la distinzione tra catechesi (approfondimento della fede) ed evangelizzazione (primo incontro con le esigenze della fede) tiene fino a un certo punto. L'incontro sporge verso l'approfondimento e l'approfondimento esige una continua riconquista di interessi. Per questo i modelli narrativi possono rappresentare esperienze interessanti anche nell'atto esplicito della catechesi. Le esigenze di sistematicità, di maturazione progressiva, di verità del contenuto della fede sono tutt'altro che sconosciute ai modelli narrativi. Le perseguono però da un'ottica diversa: meno denotativa e più di progressivo autocoinvolgimento esistenziale.

E se fosse il modo migliore di fare la stessa catechesi?

2.3. Segno - simbolo - significato

Nelle pagine del nostro libro ritornano con insistenza espressioni che provengono dalle scienze della comunicazione. Le più frequenti sono «segno», «simbolo» e «significato».

Questi concetti sono segnati da un uso tecnico molto diversificato. È necessario precisare il modo con cui intendiamo utilizzarli. Anticipiamo quindi qualche descrizione che il lettore può trovare, con più abbondanza di richiami, in qualche altra pagina del libro.

Il segno è quella particolare entità linguistica che, al pari di un foglio di carta, è formata da due facce. Una è il significante, l'altra è il significato.

Il significante è la forma materiale (grafia, suono, immagine...) attraverso cui il segno colpisce gli organi sensoriali umani e si manifesta nell'orizzonte dello spazio e del tempo.

Il significato, invece, è ciò per cui, in qualche modo, il segno sta: ciò a cui il significante intende rimandare.

Ci sono importanti precisazioni da fare, per evitare letture riduttive del rapporto tra significante e significato e, soprattutto, per rendersi conto dei tanti problemi a cui dovremo trovare risposte, anche nell'ambito dell'evangelizzazione, specialmente in una stagione segnata da quelle profonde trasformazioni culturali di cui parleremo nel secondo capitolo.

Il significato di un segno non è solo quello dato dalle definizioni codificate in un linguaggio (come sono, ad esempio, quelle proposte dal vocabolario per i segni della lingua), ma anche dal vissuto emotivo o spirituale che il significante evoca in una persona. Nel significato si condensa, in qualche modo, la storia umana, personale e collettiva, di determinati individui e gruppi sociali.

Il significato è quindi una realtà complessa fatta di razionalità ed emotività, di individualità e socialità, di soggettività ed oggettività, di materialità e di spiritualità.

I linguisti, quando parlano del segno, spesso indicano il significante come ciò che è «presente» e il significato come ciò che resta «assente». Il motivo è presto detto: nella comunicazione interviene materialmente solo il significante, mentre il significato viene soltanto evocato dalla persona, quando percepisce o sta per produrre il significante. Il significato non è presente nell'evento materiale della trasmissione dei significanti, ma vive nelle persone che comunicano. In questa logica possiamo persino affermare che in una comunicazione il significato attribuito a un segno non è quello pensato da colui che pone il segno ma quello interpretato da colui a cui il segno è rivolto.

Proprio per questa ragione il significato dei segni **mantiene sem-**

pre una dimensione soggettiva irriducibile, accanto a quella sociale condivisa dagli utilizzatori di un particolare linguaggio.

Le parole sono i segni per eccellenza. Ma non sono l'unico tipo di segno. La febbre, ad esempio, è un segno al pari del muschio su un tronco d'albero. Il primo designa una particolare reazione dell'organismo a una minaccia alla sua salute, mentre il secondo designa il nord geografico.

Questi segni, pur appartenendo a un livello inferiore a quello della parola, sono, comunque, portatori di un significato personale e di un significato socialmente riconosciuto.

Un'altra informazione va aggiunta. Su essa ritorneremo frequentemente nel corso della nostra ricerca.

I linguaggi umani conoscono anche la presenza (oggi sempre più nascosta e opaca) di un particolare tipo di segno a cui, solitamente, viene dato il nome di simbolo. Infatti il simbolo può essere definito come quel particolare tipo di segno che possiede, oltre al significato normale, apparente e manifesto, un secondo significato che quasi sempre è nascosto e, quindi, non percepibile, almeno immediatamente, a livello cosciente.

La parola «acqua», ad esempio, oltre che un semplice segno è uno dei simboli più antichi e significativi. Essa è segno quando il suo uso si limita a evocare i significati connessi all'elemento fisico. È simbolo, invece, quando oltre a questo significato normale evoca, ad esempio, l'energia spirituale e psichica che rigenera la vita umana. L'acqua del battesimo ha, tra gli altri, anche questo significato.

Il simbolo, in qualche modo, rimanda al di là della storia, in quegli abissi in cui si declina il significato, più misterioso e profondo, della vita umana. Esso è come un indicatore che spinge lo sguardo dell'uomo oltre lo spazio e il tempo della sua storia e lo pone di fronte al mistero che avvolge la sua vita nel mondo.

2.4. Rito - celebrazione

Alcuni segni e simboli per svelare in modo pieno il loro significato hanno bisogno di un contesto particolare: il rito. Il rito, infatti, non è una sorta di monotona e mummificata ripetizione di segni come una certa ideologia secolarizzata vuole far intendere. Al contrario, esso è un evento comunicativo in grado di far risuonare i significati più profondi e nascosti di cui molti segni della vita umana sono portatori.

Simbolo e rito formano una coppia indissolubile: il rito è la più importante forma del discorso simbolico, che gioca la propria efficacia comunicativa in quell'area del significato che è oltre la porta del silenzio.

C'è però una condizione pregiudiziale, da non dimenticare mai: il rito deve essere una celebrazione della vita e dell'amore che la feconda, così come esso è stato rivelato nello spazio e nel tempo dall'evento salvifico di Gesù.

Il rito, se celebra realmente la vita, è il luogo in cui l'inquietudine generata dalle domande sul senso della vita si placa, perché in esso la persona vede con più chiarezza la direzione del cammino che deve compiere per trovare il vero significato della propria vita.

Il rito è così una specie di grande viaggio nello spazio e nel tempo alla ricerca delle radici e dell'esito della vita umana. Di questo viaggio, inizio e destinazione sono la congiunzione della storia personale di ogni uomo con la storia di Gesù di Nazaret, diventato ormai contemporaneo di ogni uomo nelle celebrazioni della salvezza vissute nella comunità ecclesiale.

Da questa prospettiva, affascinante e impegnativa nello stesso tempo, ripensiamo quella specialissima celebrazione rituale che è la narrazione: comunicazione della storia di Gesù dentro la nostra storia, per ritrovare vita e speranza.

In questa narrazione, la «parola» della nostra storia è decisiva. Il rito, infatti, non può essere celebrato se non è preceduto e seguito dalla fatica (a volte anche coronata dalla sconfitta) di realizzare nella vita quotidiana quella pienezza di amore e di senso che è la sequela di Gesù il Salvatore. Fuori dalla vita, diventa un evento falso e vuoto che richiama alla mente l'idolatria del culto pagano o dell'illusione di manipolazione magica della vita, non di certo la celebrazione dell'avvento della verità del senso nell'orizzonte del mondo.

2.5. Senso - vita - salvezza

Per comprendere un po' meglio il collegamento tra rito, senso e salvezza dobbiamo ripensare, da una prospettiva diversa, altri termini che ritorneranno con insistenza nelle pagine del libro: «senso», «senso della vita», «crisi di senso» (presente soprattutto nel nostro mondo occidentale).

In genere diciamo che la vita ha senso quando la si ritiene degna

di essere vissuta. Più specificamente, quando essa è abitata da uno scopo, da un ideale che le si dà o le si riconosce. Una vita senza senso è una vita senza ragioni per vivere e per sperare.

Si tratta, come si vede, di qualcosa che riguarda strettamente ogni singola persona nella sua intima soggettività. Infatti, in ultima istanza è il singolo soggetto a decidere (più o meno consapevolmente) se la vita vale la spesa di essere vissuta o meno, e lo fa in forza delle ragioni che lo soddisfano.

Ciò non vuol dire che il senso si collochi soltanto dalla parte della soggettività. La vita ha in se stessa le ragioni che la rendono degna di essere vissuta. Sta di fatto, tuttavia, che solo quando il singolo soggetto le coglie e le fa sue, arrivano a dare senso alla sua vita.

Di solito le generazioni si trasmettono le une alle altre il senso della vita che si sono andate costruendo mediante quelle esperienze che hanno dato loro la possibilità e il gusto della vita. Quando invece, come sta succedendo attualmente, si produce un profondo cambio di sensibilità culturale, sia gli adulti che i giovani entrano in crisi di senso: le ragioni che la rendevano degna di essere vissuta non sono più pacificamente evidenti. Allora si sfocia o in un'eclisse di ragioni che conduce al nichilismo o in una sfrenata soggettivizzazione del senso, per la quale ognuno si inventa le ragioni per vivere senza nessun confronto con la realtà.

Prima del senso della vita e a fondamento ultimo di esso, c'è la vita stessa.

Parliamo di vita in ogni pagina del libro. Certo, vita è una parola molto vaga. La usano tutti... e secondo comprensioni diverse e, qualche volta, persino contraddittorie.

Vita è però espressione di grande compagnia. Ci fa piacere essere e pensare in compagnia con coloro che amano la vita e, come ha fatto Gesù di Nazaret, la vogliono piena e abbondante per tutti.

Non vogliamo di sicuro andare d'accordo a tutti i costi. Per questo il termine va precisato. Pensiamo alla vita come a tutto ciò che permette all'uomo di «star bene»: in tutte le dimensioni della sua esistenza (biologica, psichica, intellettuale, spirituale...) e in relazione a tutti gli uomini, incominciando da quelli che stanno meno bene degli altri, magari per colpa di qualcuno.

Parlare della vita significa perciò parlare anche del suo contrario, la morte. L'esistenza umana si svolge, infatti, nell'ambito della costante contrapposizione di questi due poli. Per morte intendiamo,

quindi, tutto ciò che si contrappone alla vita, in tutte le sue espressioni e risvolti. La mancanza di senso della vita è indubbiamente uno di essi: vivere senza senso è una delle forme di vivere morti dentro.

In questo contesto parliamo della salvezza. Alla luce di quanto abbiamo imparato dalla lunga storia di Dio con gli uomini, e soprattutto dalla vicenda di Gesù Cristo, intendiamo la salvezza come trionfo della vita sulla morte. La Pasqua di Cristo resta come realizzazione emblematica di questo trionfo.

3. I DESTINATARI

Abbiamo scritto questo libro per gli operatori di pastorale giovanile.

Questo significa due cose, ugualmente importanti.

La prima è di immediata constatazione.

Non abbiamo voluto produrre un testo dotto, per addetti ai lavori, anche se l'abbondante bibliografia riportata in appendice dice con quale cura ci siamo documentati e con quale ampiezza abbiamo voluto studiare i problemi. Lo stile, i richiami, l'impegno di evitare ogni eccessivo apparato critico lo fanno un testo di pastorale, che speriamo leggibile anche da chi è premuto dal ritmo assillante dell'azione.

La seconda considerazione richiederebbe una riflessione più approfondita. La riduciamo a qualche rapida battuta, perché la immaginiamo nota e condivisa almeno dai lettori più affezionati.

Un testo di pastorale giovanile, come pretende di essere questo, riguarda in prima istanza i giovani e chi sta con loro con un progetto di educazione alla fede. Pensa dentro i problemi che salgono dal loro inquieto mondo e cerca prospettive in sintonia con la cultura che lo attraversa.

Una convinzione accompagna però questa, come molte altre nostre fatiche. La pastorale giovanile non rappresenta un ambito chiuso ed esclusivo dell'azione pastorale della comunità ecclesiale. Al contrario, essa è la pastorale concreta «in situazione giovanile»: l'unica pastorale che si incarna dentro le attese e le speranze dei giovani d'oggi, per aprirli alla vita e al suo senso, a partire da coloro a cui vita e senso sono stati più violentemente tolti.

I giovani poi non sono un pianeta isolato e originale nel vasto mon-

do culturale e sociale. Molto spesso, nella loro esistenza vibrano, in termini speciali, le tensioni che investono tutte le persone.

Per questo siamo convinti che una comunità ecclesiale capace di dialogare con i giovani per il regno di Dio, ha le carte in regola per essere «segno di speranza» per tutti gli uomini.

Un progetto di pastorale giovanile è quindi una proiezione ecclesiale più globale. Anche il nostro libro lo vorrebbe essere.

4. GLI AUTORI

Il libro ha tre autori che hanno messo nella ricerca comune competenze e sensibilità molto differenti.

Abbiamo pensato assieme al suo progetto globale e l'abbiamo progressivamente maturato in un confronto continuo di riflessione ed esperienza.

Per la stesura ci siamo divisi i compiti. Ma alla fine il lavoro è tornato in comune, nella condivisione di massima delle proposte e nel confronto critico sulle prospettive.

Il lettore che ha già letto qualche nostra altra pagina, riconosce facilmente stile e preoccupazioni dell'uno o dell'altro. Abbiamo voluto rispettare la mano di ciascuno e non solo la sua competenza professionale.

Alla fine però il risultato è firmato da noi tre in modo solidale, anche se un gesto di cortesia ha voluto modificare il rigido ordinamento alfabetico dei nomi.

Ci è sembrato anche questo un modo di essere Chiesa: lavorare su una causa comune, con passione intensa e condivisa, a partire da mondi, culturali e esistenziali, assai diversi.

5. UNA STORIA, NON SEMPRE RACCONTATA IN MODO NARRATIVO

Alla radice della nostra riflessione c'è una lunga storia di ricerche, di intuizioni, di sperimentazioni.

Abbiamo incominciato a pensare a un modello rinnovato di comunicazione molti anni fa, sollecitati da alcune preoccupazioni.

Ci siamo messi a cercare un linguaggio teologico capace di annunciare il Dio di Gesù con forza, passione e coraggio; e abbiamo sperimentato la necessità di sprofondarci in un mistero che ogni tentativo di decifrare ci faceva scoprire sempre più impenetrabile. L'impegno di costruire vita con fatti concreti, nella compagnia di Gesù di Nazaret e dei suoi discepoli, poteva squarciare un po' questo mistero santo. Ma erano troppo poveri quelli che riuscivamo a produrre, e restavano troppo incerti quando non erano interpretati adeguatamente dalle parole. Sentivamo il bisogno di «dire le parole della fede», per farle risuonare ancora come «bella notizia» che apre alla vita e alla speranza. Abbiamo ritrovato un modello comunicativo che ci è sembrato particolarmente vicino all'esperienza dei Vangeli: le storie che coinvolgono, in un'unica avventura, gli eventi narrati, la passione del testimone, le attese dei destinatari.

Un'altra preoccupazione ci ha trascinato ancora di più sul terreno educativo. Volevamo sperimentare un'alternativa, consistente e promozionale, tra l'arroganza della parola di troppi educatori e il silenzio rassegnato di molti altri. E così, un po' alla volta, ha preso spessore l'ipotesi di «nominare i valori», raccontando storie.

In questa nostra ricerca ci siamo trovati spesso confortati da una vasta letteratura. La stavamo scoprendo e analizzando, con l'interesse di chi incontra amici, impegnati sulle stesse frontiere, che hanno già percorso un tratto più lungo di strada e suggeriscono così sentieri ormai sperimentati.

I primi timidi esperimenti, nell'ambito teologico-pastorale e in quello educativo, davano risultati convincenti. Il bisogno di dire cose impegnative «narrando» incominciava a dare i suoi frutti. Le prime intuizioni cercavano ormai approfondimenti e motivazioni più serie e consistenti. E così lo sguardo si è allargato verso le discipline coinvolte nel problema: qualche ricerca, un paio di numeri monografici di «Note di pastorale giovanile», cenni e richiami in testi di animazione e di pastorale giovanile.

Poi, finalmente, la decisione di procedere alla stesura di un libro sulla narrazione, per mettere a frutto quello che avevamo assieme intuito e maturato e per rilanciarlo alla passione di altri operatori di pastorale giovanile.

Rileggendolo, a fatica quasi conclusa, ci siamo accorti di un grosso limite. Volevamo raccontare una storia, per invitare a fare evangelizzazione raccontando storie. E invece, come molti teorici della nar-

razione, siamo rimasti prigionieri, più di una volta, di modelli argomentativi...

La nostra storia, infatti, percorre spesso i sentieri complicati delle distinzioni, delle motivazioni, del confronto che cerca i problemi e ne immagina razionalmente le soluzioni più adeguate.

Colpiti da questa facile constatazione, c'era persino venuto il desiderio di ricominciare da capo, per tentare di affidare di più la proposta alla forza evocativa del racconto.

Poi abbiamo deciso di consegnare al lettore il libro nell'attuale stesura.

Sono possibili diversi modelli comunicativi; ed è difficile immaginarne uno in modo assoluto, quasi fosse l'unico a cui affidare il diritto di cittadinanza nella relazione educativa e pastorale. La narrazione rappresenta, nella nostra proposta, una via privilegiata per dire la fede e sostenere la speranza, perché sembra assicurare meglio esigenze linguistiche che anche gli altri modelli sono chiamati a rispettare. La narrazione ricerca però interlocutori concreti in situazioni di vita. Essa è un evento. Le storie infatti non si leggono da un prontuario, ma si raccontano in una esperienza vissuta.

A chi vuole percorrere i sentieri affascinanti di questa esperienza si richiede l'autorevolezza di dire cose impegnative narrando, e la competenza per dirle bene, in fedeltà a un mistero santo che ci salva nell'accoglienza della sua verità.

Il nostro libro racconta una storia secondo modalità argomentative per fondare questa necessaria autorevolezza e competenza, restituendo ogni persona alla sua responsabilità.

La storia che sta alla radice ci dà la gioia di proporre, con la fragile potenza della razionalità ricercata, una esperienza che ha segnato la nostra passione educativa e pastorale.

Una segreta speranza anima tutta la nostra ricerca: molti altri potranno raccontare storie che fanno nascere vita e speranza, sostenuti da questa fatica.

25 dicembre 1991

Nel ricordo della storia più bella
che Dio ha voluto raccontarci.

GLI AUTORI

PRIMA PARTE

EVANGELIZZARE È DIRE IL MISTERO DI DIO

I cristiani testimoniano la loro speranza raccontando la storia di Gesù di Nazaret e della fede che ha suscitato.

Raccontano quello che essi hanno vissuto, scoperto e compreso. Non spiegano ad altri cose che essi solo conoscono. E neppure cercano di fare dei proseliti smerciando di sottobanco prodotti raffinati. Lo fanno perché hanno sperimentato la potenza meravigliosa del suo Vangelo per promuovere la vita e consolidare la speranza.

Oggi però molte difficoltà si addensano su questo compito e, tanto spesso, l'esito non corrisponde alla passione di chi racconta.

Qualcuno diventa rassegnato e si trincerava dietro uno strano silenzio. Altri invece gridano più forte, con la pretesa di coprire i disturbi con il suono della propria voce. Da molte parti sale l'invito a far «nuovo» l'impegno di evangelizzare; ma non è sempre chiaro il contenuto di questa novità ricercata. Come evangelizzare per restare nella verità dell'evento proclamato e per assicurare e consolidare quella comunicazione intersoggettiva che permette davvero di scambiarsi esperienze e messaggi, nell'avventura della produzione della vita e nel consolidamento del suo senso?

La prima parte del libro entra direttamente nel merito del problema.

Il capitolo primo verifica l'esistente. L'evangelizzazione è un processo che ha occupato da sempre il cuore e la passione dei cristiani. Solo analizzando, con amore lucido, il vissuto di questi nostri fratelli nella fede possiamo immaginare qualcosa per noi.

Nel secondo capitolo siamo ricondotti verso l'esperienza delle origini, per imparare alla scuola di Gesù e dei suoi primi discepoli, a «dire Dio» per la vita e la speranza di tutti.

Il terzo capitolo affronta esplicitamente lo studio del processo di evangelizzazione, proponendo una sua rilettura dal punto di prospettiva della comunicazione, per comprendere meglio le ragioni di molte difficoltà attuali e per intravedere possibili linee di soluzione.

La lettura attenta di queste pagine ci porta a una considerazione che taglia netto con un certo modo di fare purtroppo ancora diffuso.

La parola su Dio non è nella verità solo perché mettiamo a punto tutti gli elementi del discorso, come se dovessimo spiegare il funzionamento di un calcolatore.

La verità su Dio è invece un'esperienza di vita: restituisce vita a coloro che gemono sotto la morte. La parola che l'annuncia, è interpretazione di questa esperienza.

In questo modo, nell'unica parola adoriamo il mistero santo di Dio, rivelandolo come ha fatto Gesù.

1

Quando le parole saccenti non bastano più

Annunciare il Vangelo è, in ultima istanza, dire al mondo il Dio di Gesù Cristo che occupa il cuore del messaggio cristiano, e dal quale scaturisce l'intera realtà da esso proclamata. Ora, il modo in cui si annuncia questo Dio non è indifferente, comporta invece impegnative esigenze.

1. TROPPE PAROLE SACCENTI PER DIRE DIO

Chi conosce la storia sa che, per ciò che riguarda il discorso su Dio, nel nostro Occidente cristiano è prevalsa la tendenza positiva (di Dio possiamo sapere e dire ciò che è), a differenza dell'Oriente, dove prevale invece la tendenza negativa (di Dio sappiamo e possiamo dire piuttosto ciò che non è). La prima viene chiamata tendenza «catafatica», la seconda «apofatica».

1.1. Il desiderio di appagare la «sete di verità»

Le radici della tendenza occidentale all'affermazione nel parlare di Dio vanno cercate molto lontano nel tempo.

Il cristianesimo sorse inizialmente in un contesto culturale giudaico, ma ben presto fu sollecitato ad aprirsi al mondo greco-romano per portare avanti il progetto di evangelizzazione universale di cui si sentiva responsabile. Allora i credenti cercarono di calarsi nella sensibilità culturale di quel contesto. Li spingeva a questo il principio dell'incarnazione.

La sensibilità predominante in quel mondo culturale era segnata da un'accentuata preoccupazione per la conoscenza della verità. Una verità intesa come il riuscire a «togliere il velo» (*a-létheia*) che copre la realtà mediante l'attività dell'intelligenza.

La cultura greco-romana si muoveva quindi principalmente all'insegna della curiosità. Pensava l'uomo come un essere assetato di sapere che trova fundamentalmente la propria felicità e realizzazione nel contemplare, mediante la sua intelligenza, la verità oggettiva delle cose.

Nel tentativo di incarnarsi in tale contesto, i cristiani sposarono l'intenzionalità di fondo del mondo in cui entrarono. Pensarono di conseguenza la felicità definitiva dell'uomo come una «visione beatifica», una situazione in cui l'uomo arriva a possedere pienamente e definitivamente, nella misura in cui ciò è possibile a una creatura limitata, Colui che è la Verità in persona, Dio.

Tutte le aspirazioni umane devono tendere verso questo traguardo, vera meta dell'esistenza umana.

Bastano alcune poche frasi emblematiche, prese quasi a caso da quel contesto, per esemplificare ciò che si può ritrovare in innumerevoli altre affermazioni ad esse simili.

San Gregorio Magno, per esempio, commentando il vangelo del Buon Pastore, diceva: «I pascoli degli eletti sono la visione del volto di Dio, con la contemplazione del quale la mente si sazia eternamente».¹

Qualche secolo più tardi la contemplazione del volto di Dio di cui parlava Gregorio si era trasformata nella contemplazione dell'essenza di Dio.

Lo si vede in una Bolla di Benedetto XII, in cui si definiva solennemente la sorte dei buoni dopo la loro morte. Vi si legge: «Le anime dei giusti [...] vedono in cielo la divina essenza con una visione intuitiva e anche a faccia a faccia [...], e da tale visione traggono la beatitudine eterna».²

C'è da aggiungere che, secondo questo modo di concepire le cose, la meta finale della visione beatifica si può e si deve anticipare già in questa vita, senza aspettare il cielo. Questo anticipo lo si ha nella fede.

Accettando, infatti, la Parola rivelata da Dio stesso, chi crede riesce già in questa vita a vedere «in qualche modo» Dio e i suoi misteri più intimi.

¹ Omelia 14,5: PL 76, 1130.

² *Benedictus Deus*, DS 1000.

1.2. Una sete mai spenta

La fede squarcia «in qualche misura» i veli che nascondono le realtà divine, e gode così anticipatamente la visione di ciò che di per sé supera ogni possibilità umana di conoscenza.

Ma sono appunto quel «in qualche modo» e quel «in qualche misura» che impediscono all'uomo di restar soddisfatto. La sua brama di possedere la Verità non è mai soddisfatta quando il suo possesso continua a essere parziale.

Afferma al riguardo un teologo contemporaneo: «La fede è un primo possesso, ma ancora imperfetto e ancora oscuro, dell'oggetto che essa aspira a conoscere. Per questa ragione esiste, all'interno della fede, un appetito di visione, un desiderio di vedere, di capire».³

Ciò spiega lo sforzo dei credenti per vedere, per tentar di capire sempre più profondamente i misteri rivelati dalla Parola di Dio. Da tale sforzo nacque tra l'altro quell'attività della fede che si chiama «teologia».

Precisa lo stesso teologo prima citato: «La teologia non è migliore che la fede, ma essa costituisce uno sforzo per rispondere a questo desiderio di visione che verrà saziato soltanto nell'aldilà».

La teologia, nata appunto all'insegna del desiderio di vedere con sempre maggior chiarezza i misteri rivelati ed elaborata sotto la sua spinta, ebbe un notevole influsso sulla predicazione e sulla catechesi della Chiesa. Essa si sviluppò nella storia e produsse frutti mirabili a servizio della fede.

Da essa provengono anche in gran parte le formule di tipo dogmatico o di altro tipo, coniate in circostanze spesso difficili e polemiche, sui contenuti della fede.

A questo sforzo concreto della fede nella storia si deve attribuire quindi, in gran parte, la responsabilità in positivo e in negativo del discorso cristiano attuale su Dio.

Infatti, oltre a utilizzare le formule tramandateci dalla Bibbia, spesso nelle celebrazioni liturgiche, nelle prediche, nella catechesi, noi diciamo di Dio ciò che il tentativo teologico di approfondire i misteri rivelati ci ha fornito e continua a fornirci.

La teologia lavorò assiduamente già nei primi secoli del cristiane-

³ R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1985³, 34.

simo per plasmare il modo di parlare dei credenti in Cristo su Dio, benché in forma non ancora molto sistematica.

Essa non si accontentò di ripetere quanto dicevano i testi scritturistici, ma ne creò di nuovi. Si pensi, per esempio, ai simboli o credi elaborati in quei tempi per le celebrazioni liturgiche. Ne possediamo diversi.

La coerenza con il principio dell'incarnazione esigeva questo suo sforzo di calarsi nel mondo in cui veniva di volta in volta a trovarsi.

Col passare degli anni, tuttavia, la ricerca teologica andò incontro a un rischio, sempre incombente nel discorso umano su Dio. È questo il rischio: credere, per dirla con una frase molto espressiva, che si può «tenere ingabbiato Dio» nelle formule.

Lo sforzo di coniare e quasi cesellare le categorie più appropriate che assicurassero l'ortodossia della fede, finì molte volte per fare da tranello alla fede stessa.

1.3. La grande tentazione di «possedere Dio»

A poco a poco all'interno della teologia ma anche, conseguentemente, della catechesi e della comunicazione della fede in generale, si andò creando la convinzione che il mistero di Dio fosse come a portata di mano. Che lo si potesse dire con completezza ed esattezza.

Il risultato fu che la modestia nei confronti del Mistero ultimo della realtà non costituì la caratteristica più rilevante del parlare di Dio nella nostra Chiesa. Anzi, nei trattati di teologia, nei catechismi, nelle predicazioni e nei testi liturgici si potevano cogliere spesso segni di una certa tracotanza al riguardo.

Si lasciava l'impressione che mediante le formule elaborate e levigate con cura e attenzione attraverso i secoli si potesse disporre della realtà stessa di Dio, rendendola lucida e trasparente agli occhi da coloro che le pronunciavano e le ascoltavano. Basta pensare, per esempio, alla sicurezza con cui si faceva ricorso alla «volontà di Dio» per ottenere certi effetti nel comportamento delle persone.

Più di una volta dietro a questa formula si nascondeva l'arrogante pretesa di avere in mano, con certezza inoppugnabile, l'evidenza del volere misterioso di Dio sulle persone, sulle decisioni da prendere da parte loro, sugli avvenimenti piccoli o grossi della storia...

A dire il vero si può difficilmente sfuggire ad un'impressione di

manipolazione ideologica davanti a un tale modo di appellarsi a quella realtà misteriosa e in definitiva ineffabile che è il volere di Dio.

Ciò succedeva non solo per quel che riguarda l'agire salvifico di Dio nella storia, in qualche modo più facilmente percettibile alla fede, ma anche per l'intimità stessa di Dio.

I discorsi fatti in certi manuali di teologia, in alcuni catechismi o nelle prediche sull'essere trinitario di Dio, ne sono una palese dimostrazione: sembrava che con l'affermazione dell'unità di sostanza e della trinità di persone, delle divine «processioni» e delle «relazioni» esistenti tra di esse, quell'Intimità ultima e suprema fosse come afferrata e posta a disposizione dell'uomo.

2. LE CONTESTAZIONI AL DISCORSO RELIGIOSO

Qualche decennio fa L. Wittgenstein lanciò un proclama che ebbe notevoli ripercussioni in alcuni ambiti. Diceva laconicamente: «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere.»

Non era il suo un semplice invito alla discrezione nel parlare né un buon consiglio ascetico, e neppure una norma di saggezza da osservare nei rapporti interumani.

Era invece la conclusione di un lungo itinerario di riflessione sul problema del linguaggio, che ebbe ancora in lui ulteriori e sorprendenti sviluppi teorici ed esistenziali.

Wittgenstein, infatti, completò più tardi la sua frase affermando che ciò di cui non si può parlare (intendeva dire: parlare scientificamente), costituisce tuttavia il mondo delle cose più decisive e importanti per la vita dell'uomo.

Una delle ripercussioni più vistose del suo proclama si ebbe in quell'ambito di ricerca e di pensiero che è conosciuto come «Circolo di Vienna».

Dal proclama di Wittgenstein esso dedusse una forma radicale di ateismo (l'ateismo semantico) che sosteneva l'insensatezza della «ipotesi-Dio».

Per capire la radicalità di questo ateismo conviene ricordare a quali impugnazioni andò incontro precedentemente «l'ipotesi Dio».

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul-Trench-Trubner and Co., Londra 1947, 150.

2.1. Obiezioni tradizionali

Già nei tempi antichi era stata fatta più di una volta l'obiezione contro l'esistenza di Dio a partire dall'esperienza del male, e specialmente della sofferenza ingiusta: se Dio esiste, come può esistere un'ingiustizia così lampante?

All'insegna di quest'obiezione nacque, più vicino a noi nel tempo, la teodicea, anche nell'ambito strettamente filosofico oltre che in quello spontaneo, quale difesa di Dio.

Si doveva mettere in chiaro che Dio non era una «ipotesi illogica», e difenderlo dalle accuse lanciate contro la sua bontà e la sua potenza. In definitiva, contro la sua stessa esistenza.

Che poi Dio fosse una «ipotesi inutile» lo sosteneva già in passato (e lo sostiene ancora attualmente) più di uno scienziato: la spiegazione di quanto succede nel mondo si può trovare nei fattori che sono al suo interno e che la scienza è ormai in via di scoprire sempre più pienamente; non c'è quindi bisogno di un «misterioso fattore X», esterno al mondo e trascendente ad esso, per rendersi ragione di quanto avviene nel mondo stesso. Dio è semplicemente «in più».

2.2. L'ateismo di radice umanistica

Più radicale ancora si era presentata la posizione di coloro che ritenevano Dio non solo come una ipotesi inutile, ma addirittura come «ipotesi nociva». Si iscrivono in questa corrente tre forme di ateismo, generate da quelli che sono stati chiamati «i maestri del sospetto»: Marx, Freud e Nietzsche.

La critica della religione e quindi anche di Dio che essi svilupparono ha in comune questa convinzione di fondo: perché l'uomo possa essere uomo è necessario che Dio venga eliminato. La ragione è semplice: finché continuerà ad esserci Dio, l'uomo non potrà essere veramente tale.

La loro critica si svolge, quindi, all'insegna dell'alternativa «o Dio o l'uomo». E siccome tutti e tre optano per l'uomo, ne deriva che Dio va conseguentemente escluso.

Per Marx, la rivalità tra Dio e l'uomo si gioca nell'ambito del sociale.

La religione è infatti per lui una sovrastruttura a matrice economica, irrimediabilmente nociva. Serve da una parte a giustificare la

posizione privilegiata dei ricchi e sfruttatori nei confronti dei poveri e sfruttati; dall'altra, a dare consolazione (alienante) a questi ultimi.

Solo eliminando la religione, e con essa Dio, è possibile realizzare un'autentica rivoluzione sociale che restituisca l'uomo alienato a se stesso.

Freud, invece, ripone tale rivalità tra Dio e l'uomo nell'ambito psicologico. Mediante un'attenta analisi della psiche umana, egli arriva alla convinzione che la religione è nient'altro che una nevrosi collettiva; necessaria in una certa tappa dell'esistenza, deve venir rimossa affinché l'uomo possa maturare. Dio, il Dio Padre onnipotente, lo mantiene infatti in stato di perenne infantilismo.

Il terzo maestro del sospetto, Nietzsche, è il più radicale dei tre. Egli ritiene che Dio debba morire per poter fare spazio all'avvento dell'«oltre-uomo», dell'uomo vero, attualmente schiacciato dai valori imposti dalla religione e dalla conseguente morale occidentale. Solo morendo Dio, può risuscitare l'uomo.

Questi tre ateismi si presentano quindi come forme di umanesimi, come appassionati tentativi di difesa della possibilità, per l'uomo, di essere veramente tale.

Per essi il problema di Dio costituisce ancora un autentico problema.

2.3. L'ateismo semantico

È proprio invece dell'ateismo semantico, di cui abbiamo iniziato a parlare sopra, affermare che Dio è un falso problema, un non-senso.

La sua presa di posizione è espressa molto bene in queste parole: «Chiedersi se Dio esiste ha solo l'apparenza grammaticale di un problema genuino (quale il chiedersi "se esiste il protone"), ma la realtà è che la logica e la semantica mostrano come in effetti siamo davanti ad un inganno linguistico. Il problema di Dio non è un problema, ma una Sinnlosigkeit [non-sensol].⁵

È una conseguenza logica della filosofia del succitato Circolo di Vienna: il neopositivismo logico.

Nella prospettiva di tale filosofia, infatti, ciò che permette di di-

D. ANTISERI, *Semantica del linguaggio religioso*, in «Civiltà delle macchine» 17 (1979) 3-4, 101.

stinguere tra proposizioni sensate e proposizioni insensate è il principio di verifica.

Sono sensate le proposizioni passibili di verifica empirica o fattuale, cioè quelle che appartengono all'ordine delle scienze empiriche.

La metafisica, l'etica e anche la religione sono un insieme di proposizioni solo in apparenza sensate, ma in realtà insensate: esse non possono venir verificate scientificamente. Servono, tutt'al più, a esprimere determinati stati d'animo, come la poesia o la musica.

Per ciò che riguarda specificamente Dio, il neopositivismo afferma che la nozione di una persona i cui attributi essenziali sono non empiricamente verificabili, non è neppure una nozione intelligibile.

La pura e semplice esistenza del sostantivo basta ad alimentare l'illusione che vi corrisponda una entità reale o almeno possibile. Solo quando si va a cercare quali siano gli attributi di questa presunta persona si scopre che «Dio» non è un nome autentico, ma un nome vuoto.

Ci troviamo così davanti al più radicale degli ateismi teoretici, quello che non ammette neppure la possibilità di porsi il problema di Dio. Ogni discorso su Dio è quindi bloccato ancora prima della sua nascita.

3. CONTESTAZIONI AL DISCORSO DELLA FEDE CRISTIANA

Le diverse istanze ricordate hanno sollevato grossi sospetti nei confronti del discorso religioso in genere e, al suo interno, del discorso della fede cristiana su Dio.

L'obiezione alla quale cercava di dare risposta in tempi lontani la teodicea, è rafforzata oggi ancora ulteriormente dalla sempre più acuta coscienza delle ingiustizie addirittura planetarie che mettono in situazione di sofferenza milioni di innocenti.

Ciò ha gettato l'ombra del dubbio su un'affermazione centrale del discorso cristiano: che Dio sia amore, che voglia veramente il bene delle sue creature e specialmente degli uomini.

Come si può continuare a ripetere tali affermazioni in presenza delle ingiustizie e delle assurdità che avvengono nel mondo, anche a persone totalmente innocenti quali sono i bambini? Come si può parlare di Dio in presenza della sofferenza dell'innocente?

Per parte sua l'ateismo di matrice scientifica ha messo in crisi l'af-

fermazione, basilare anche nella fede cristiana, di un Dio creatore e signore dell'universo.

O almeno un certo modo di intendere questi attributi divini. Quel modo cioè che fa di Dio il grande burattinaio che tiene in mano le fila di tutti i fenomeni della natura e della società, e che ne dispone direttamente a suo piacimento.

Effetto ineluttabile del progresso scientifico è oggi la crescente coscienza dell'autonomia delle realtà di questo mondo (*Gaudium et spes* 36). Essa comporta necessariamente, anche in chi vuol continuare a credere nel Dio di Gesù Cristo, una crisi nei riguardi del modo di pensare e di parlare di Lui: anche se si ammette che Dio è il creatore e signore del mondo, non si può più pensare questi suoi attributi nel modo sopra ricordato.

L'istanza di Freud, a sua volta, ha messo in crisi un'altra affermazione centrale della fede cristiana, più specifica ancora della precedente: la paternità di Dio.

Confessare Dio come Padre comporta un grave rischio di alienazione psicologica: l'infantilismo. Avere Dio come Padre può portare l'uomo a deresponsabilizzarsi davanti agli impegni della vita, e quindi a non crescere come uomo.

In un uomo come quello di oggi, sempre più geloso della sua libertà e della sua autonomia, della sua soggettività, del suo sentirsi adulto e responsabile, non c'è più spazio per un Dio paternalista e infantilizzante che si sostituisce alla responsabilità dell'uomo.

Chi vuole continuare a credere nel Dio di Gesù Cristo e a dirlo anche agli altri non potrà non prendere atto di questo sospetto.

L'ateismo marxista è nato, come abbiamo visto, dal sospetto (purtroppo storicamente non del tutto infondato) che il Dio confessato dalla fede cristiana fosse un alleato dell'alienazione sociale dell'uomo. È il Dio della pseudoconsolazione dei poveri e sfruttati, che benedice le situazioni di ingiustizia e impedisce ogni tentativo di cambiamento sociale.

La sete di uguaglianza e di giustizia che si fa strada nel mondo contemporaneo si ripercuote necessariamente su questo modo di pensare e di dire Dio.

Dopo queste provocazioni non si può quindi continuare a confessare il Dio di Gesù Cristo semplicemente come facevamo prima.

Agli occhi di Nietzsche, infine, il Dio della fede cristiana, e specialmente quello della teologia elaborata in Occidente a partire da

essa, si rivela come la suprema menzogna, come la «maschera del nulla», un nulla che porta fatalmente con sé anche il nulla di tutti i cosiddetti valori tradizionali.

Questo Dio è, secondo lui, l'assurdo nemico della vita dell'uomo. E ciò perché su di Lui si sono fondati tanti pseudovalori che hanno impedito per secoli lo sprigionarsi della volontà di potenza dell'uomo. Se un Dio deve risorgere, quel Dio deve essere l'Onnipotente, capace di fondare l'«oltre-uomo».

Al di là dell'oscurità del pensiero nitzscheiano, ciò che sembra vi si possa cogliere è che un Dio che salva il mondo attraverso la debolezza, l'umiliazione e l'impotenza, come secondo la fede cristiana è avvenuto in Gesù Cristo, è inammissibile: significherebbe alienare l'uomo dalla conquista della vita.

Si intravede quanto frontalmente queste istanze intacchino il discorso su Dio fatto in ambito cristiano.

Ma l'attacco più radicale, perfino elementare, al discorso su Dio proviene dall'ateismo semantico. Esso ha obbligato la fede cristiana a ridimensionare il suo modo di parlare di Dio, in tutte le sue forme, costringendola soprattutto a posizioni di maggiore modestia.

4. PER UN DISCORSO SU DIO... PIÙ MODESTO

I diversi sospetti sollevati dagli ateismi sopra accennati inflissero un colpo frontale a ogni forma di tracotanza nel discorso su Dio. Specialmente l'ultimo, che ha messo in discussione radicalmente perfino la possibilità di parlarne sensatamente.

È vero, quest'ultima forma di ateismo, come d'altronde tutto il neopositivismo logico, era parlato da un «peccato originale», quello di ridurre arbitrariamente il linguaggio sensato a un solo tipo di discorso, quello scientificamente verificabile. In questo senso esso è inammissibile.

Già il suo stesso ispiratore, Wittgenstein, lo aveva superato mediante la teoria dei «giochi linguistici».

Egli si era accorto, infatti, che non esiste un solo tipo di linguaggio sensato, quello empiricamente verificabile, ma che la realtà linguistica umana è molto più ricca. Che esistono nella realtà diversi modi di parlare, ognuno regolato dalle sue proprie norme. E che in definitiva tutto ciò di cui non si può parlare (scientificamente) è in realtà ciò che è più importante nella vita dell'uomo.

Ma, intanto, l'ateismo semantico mise in crisi la pretesa di un discorso di Dio troppo sicuro di sé, che finiva per ridurre Dio a un oggetto del quale si può disporre a piacimento.

Senza pretenderlo, e anche magari contro il suo volere, esso aiutò la fede cristiana a recuperare quella dose di «apofatismo» che non le può mancare mai quando parla di Dio, dato l'«oggetto» di cui si occupa.

A dire il vero, se si esamina la storia si vede che una tale prudenza non è stata mai assente nei grandi credenti.

Essi si sforzarono di trovare il modo più adeguato di parlare di Dio e del suo mistero, affrontando anche lunghi travagli per arrivare alla creazione delle categorie di pensiero e di linguaggio che potessero dire il meno inadeguatamente possibile le realtà che desideravano vedere nella patria definitiva. Ma allo stesso tempo mantennero viva la coscienza della distanza che esiste tra tali categorie e le realtà espresse.

È il caso, per esempio, di quel grande ricercatore della verità che fu agli inizi del cristianesimo il filosofo-martire san Giustino. Parlando dell'invocazione del nome di Dio nel battesimo egli dichiarava: «Se qualcuno crede di poter dare un nome al Dio ineffabile, è perduto pazzo». ⁶

Più avanti nei secoli, quell'altro appassionato ricercatore della verità che fu sant'Agostino, parlando del mistero trinitario affermava: «Noi diciamo che in Dio ci sono tre persone tanto per non stare in silenzio».⁷

Ma anche san Tommaso, l'iniziatore della teologia vera e propria, tacciato spesso di essere troppo «razionale», sosteneva: «Di Dio possiamo dire quello che non è, piuttosto che quello che è». ⁸

E ancora: «Il grado supremo della conoscenza umana di Dio è di sapere di non sapere che cosa sia Dio, in quanto appunto ci si rende conto che "ciò che Dio è" supera tutto ciò che comprendiamo di lui». ⁹

L'ateismo semantico ha sfidato quindi salutarmente il discorso di Dio della fede cristiana. L'ha obbligato a recuperare la sua intra-

⁶ *apologia* c. 61, PG 6, 419-422.

⁷ *De Trinitate* 5,9: PL 42, 918.

Summa Theologiae I, q. 3, prol.; *Contra Gentiles* I, c.30.

⁹ *De Potentia*, q. 7, a.5.

lasciabile e in qualche misura tradizionale dimensione apofatica o negativa. A riconoscere che Dio è luce oscura, è realtà che ci sovrasta, che Dio è «il totalmente Altro». Che è, come dicevano molti medievali, «semper major» di quanto noi possiamo pensare e dire.

Questo ateismo ha spinto però la sua affermazione fino all'esaasperazione. I motivi, come dicevamo, sono di ordine filosofico e per di più inaccettabili e anche inaccettati.

Diverse scuole di filosofia del linguaggio (Oxford, ecc.) si sono mosse infatti per confutare tali motivi e le conclusioni da essi tratte, aprendo serrate discussioni che hanno contribuito a gettare luce sulla problematica.

5. EPPURE PARLIAMO DI DIO

Se dovessimo stare alle conclusioni del Circolo di Vienna, saremmo costretti a un apofatismo radicale: di Dio e del suo Mistero non potremmo dire niente, nemmeno che esiste.

Da parte nostra non ci sarebbe posto che per il silenzio più assoluto nei confronti di questa Realtà ultima.

La fede cristiana è convinta invece di poter anche «dire Dio». E lo crede perché sa che Dio stesso ha voluto dire Se stesso agli uomini. Che Dio ha voluto dischiudere il suo Mistero più intimo e comunicarsi all'umanità. E che l'ha fatto (non poteva essere altrimenti) utilizzando un linguaggio umano. Ha calato la sua rivelazione nelle parole degli uomini per poter parlare con essi in ordine alla loro salvezza.

Il Concilio Vaticano II ha ribadito gioiosamente tale convinzione della fede di sempre.

Dice infatti: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà [...]. La verità più profonda su Dio [...] risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione» (*Dei Verbum* 2).

Due cose sono contenute in questa dichiarazione: la prima è la convinzione che la parola umana può in qualche modo veicolare la

rivelazione divina; la seconda, la certezza che tale rivelazione arriva alla sua pienezza in una Parola-persona, Gesù Cristo.

Nel capitolo seguente rifletteremo su questa seconda asserzione. Affrontiamo ora la prima.

Che Dio possa dire Se stesso con parole umane significa che esse sono radicalmente capaci di dire, in qualche modo, il Mistero divino. Se non avessero tale capacità, sarebbe inutile ogni tentativo di utilizzarle.

Servendoci di un'espressione cara ai teologi medievali, diremmo che esse hanno una «potenza obbedienziale» a dire una Realtà che le deborda, ossia che sono predisposte a subire una dilatazione di senso che le apre all'Infinito.

Altrimenti non sarebbe possibile per esse diventare gravide del Mistero divino.

Un linguaggio empiricamente verificabile non può dire Dio, l'Inverificabile. Avevano ragione in ciò i Neopositivisti.

Quanto abbiamo detto mette in evidenza il carattere necessariamente metaforico di ogni discorso religioso.

Portando appunto avanti i tentativi di superamento dell'ateismo semantico, iniziati già dalla Scuola di Oxford, P. Ricoeur ha collaborato a prendere coscienza di questa condizione fondamentale del discorso su Dio: di Lui si può parlare solo mediante metafore.

La metafora, infatti, esercita una specie di azione maieutica molto peculiare nei confronti del discorso umano. Ci riferiamo naturalmente, come fa lo stesso P. Ricoeur, alla metafora come processo semantico, ossia come processo di creazione di senso, e non come mero ornamento stilistico.

Così intesa, la metafora lavora all'interno del discorso per smontarne il senso ovvio e scontato delle sue frasi e per farne nascere un altro insospettato, nuovo.

Come indica la sua stessa etimologia (*metci-feréin* = tras-gredire), essa abbandona il senso usuale delle parole utilizzate in un discorso per andare verso un senso nuovo. Ha sempre un piede sulla staffa della realtà empirica, verificabile, e un altro su quella della realtà inverificabile. È, come dice molto espressivamente Ricoeur, «un errore calcolato».

A dire il vero, già nei confronti di realtà non empiricamente verificabili del mondo «dell'al di qua», l'unico modo di parlare adeguatamente è quello metaforico.

¹⁰ Cf M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.

Così è nell'ambito dell'intimità personale e interpersonale: il linguaggio dell'amore vero tra un uomo e una donna è, per esempio, sempre poetico.

Ciò vale doppiamente nei confronti della Realtà «dell'aldilà» per eccellenza, dell'Inverificabile per definizione, che è Dio. Di Lui non si può parlare che poeticamente, metaforicamente.

E ogni altro modo di parlarne, nel contesto religioso, costituisce ciò che tanto tempo fa Aristotele aveva qualificato come una «caduta di qualità». Una forma di violenza semantica.

Questo aspetto della convinzione della fede cristiana fa come da cerniera tra le due tendenze sopra ricordate, il linguaggio affermativo e quello negativo.

Il primo mette in evidenza la continuità tra il discorso corrente e quello su Dio, con il conseguente rischio di banalizzarlo. Sottolinea la capacità innata delle parole umane di dire il Mistero, ma col pericolo di dimenticare la novità di senso che esse comportano quando vengono adoperate all'interno del discorso religioso. Può arrivare a trattare l'Inverificabile come disponibile, a credere di poter impadronirsi di Lui e di manipolarlo. Una specie di magia, in fondo.

Il discorso negativo, invece, sottolinea la discontinuità tra linguaggio religioso e linguaggio empirico. Esso è affascinato dall'apertura infinita dell'Inafferrabile.

Rischia però di svuotare il discorso religioso di senso e di privarlo di ogni consistenza vera di senso.

Tutto sommato, tuttavia, la bilancia dovrebbe pendere verso l'apofatismo, contrariamente a quanto è avvenuto spesso in Occidente. E ciò, appunto, per l'asimmetria che c'è tra Mistero e mondo: Dio è sempre Dio e perciò è sempre infinitamente più grande del mondo.

Le nostre parole, quindi, anche le più intelligenti, non bastano e non basteranno mai per dirlo adeguatamente.

2

Dire Dio alla scuola di Gesù e dei suoi discepoli

Riprendiamo qui il secondo aspetto contenuto nella convinzione della fede cristiana sulla rivelazione a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente. Si tratta dell'affermazione secondo cui il discorso umano mediante il quale Dio ha voluto dire se stesso e il suo Mistero agli uomini, ha trovato la sua piena realizzazione in una Parola-persona: Gesù di Nazaret, il Cristo e Signore.

1. GESU' CRISTO, PAROLA-PERSONA DI DIO

L'affermazione che Dio ha detto se stesso definitivamente in Gesù di Nazaret ne richiama implicitamente un'altra, ripresa anche dal Vaticano II: che tale discorso è un discorso storico e cioè che venne fatto progressivamente nel tempo, «mediante gesti e parole» umane (*Dei Verbum* 2). Come ricorda uno scritto del Nuovo Testamento, Dio non disse tutto ad un tratto ciò che voleva comunicare di sé agli uomini, ma lo disse a poco a poco e frammentariamente (*Eb 1, 1*).

Si potrebbe anche dire che Dio andò come raccontando progressivamente se stesso agli uomini, fino a dirsi poi completamente in e mediante una Parola-persona.

Dice al riguardo il Concilio: «Gesù Cristo E...] con il fatto stesso della sua presenza e con la sua manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione» (*Dei Verbum* 4).

1.1. Dalle metafore un po' balbettanti alla grande metafora

La venuta di Gesù fu preceduta e preparata dalla lunga storia del popolo d'Israele. Tale storia fu come una grande metafora (nel senso spiegato nel capitolo precedente) di Dio, imperfetta e immatura ancora, ma sostanzialmente adeguata. O, se si vuole, come la manie-

ra in cui Dio disse se stesso attraverso il discorso ancora balbettante di un popolo.

All'interno di questa grande metafora ebbero posto innumerevoli altre metafore parziali che tentarono di dire l'Ineffabile.

Ci furono anzitutto metafore-avvenimenti: la prima fu l'esodo dall'Egitto, poi la conquista della terra, la regalità di Davide, il ritorno dall'esilio... Ci furono inoltre metafore-parole: «alleanza», «banchetto», «sposalizio», «riposo», e tante altre che riempiono le pagine dell'Antico Testamento. Ci furono, infine, metafore-cose: Gerusalemme, la Legge, la Tenda dell'incontro...; e metafore-persone: Abramo, Mosè, Davide, i Profeti, i Maccabei, e innumerevoli altri personaggi biblici.

La fede cristiana è convinta che tutto questo lungo lavoro di secoli ha trovato il suo culmine in un discorso ormai pienamente adulto, quello di Gesù di Nazaret. Egli è in persona il «Logos» o «Parola» di Dio (*Gv 1,1*), come amavano chiamarlo i cristiani dei primi tempi, ossia «il» discorso per eccellenza dell'Invisibile.

Ed è tale, anzitutto, per ciò che riguarda Dio stesso.

Così lo enuncia il Vangelo di Giovanni: «Dio non l'ha visto mai nessuno; l'Unigenito, che è nel seno del Padre, Egli ce l'ha raccontato» (*Gv 1,18*); e anche, facendo parlare Gesù stesso: «Chi vede me ha visto il Padre» (*Gv 14,9*). Sono affermazioni che esprimono lucidamente la convinzione dei suoi discepoli circa la sua funzione rivelatrice.

Si potrebbero aggiungere, sempre a conferma di quanto diciamo, tante altre frasi simili a quelle già citate, come per esempio quella di *Mt 11,25*, di palese sapore giovanneo: «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare».

Il discorso che Gesù è e che Gesù fa su Dio è quindi un discorso che ci dà la sicurezza di poter cogliere la realtà del Mistero Ultimo e di poter comunicarla agli altri.

In questo senso la tendenza occidentale a parlare di Dio al positivo è saldamente fondata, al di là delle esagerazioni con cui si è storicamente espressa.

Abbiamo pertanto la possibilità di parlare veramente di Dio, e di parlarne con le nostre parole umane. I nostri discorsi non sono suoni vuoti quando li facciamo ricollegandoci al discorso di Gesù su Dio. Sono parole che Dio stesso dice di sé mediante la sua Parola-persona.

1.2. Le «vie» limitate per arrivare a Dio

Ora, se ciò che è stato detto sulla mediazione rivelatrice di Gesù è vero, allora è anche vero che i tratti fondamentali del volto di Dio noi cristiani non li cogliamo a partire dall'esperienza della natura, come fanno coloro che praticano le religioni cosiddette naturali o cosmiche.

Essi possono scoprire certamente alcuni tratti di tale volto. Dio, infatti, creando il mondo ha lasciato tracce di sé nelle sue creature. Ma non riescono ad andare fino in fondo in questa ricerca. La natura da sola non li conduce alla vera intimità del Mistero divino. Anzi, spesso essa li devia, facendo loro prendere per divino ciò che divino non è. Così, per esempio, quando ciò che dicono di Dio, tanto con le parole quanto con le azioni e specialmente con le azioni culturali, porta a pensare al divino come non benevolo e perfino come avverso agli uomini. Un dio-minaccia alla felicità e alla giusta sicurezza dell'uomo non è, come vedremo, il Dio di Gesù.

Non è- nemmeno a partire dalla mera speculazione razionale o filosofica che noi, da cristiani, parliamo di Dio e ne tratteggiamo il volto. In tale modo procedevano gli antichi Greci e più recentemente i filosofi illuministi.

La ragione umana può arrivare indubbiamente a cogliere aspetti veri del divino, come già riconosceva san Paolo (*Rm 1,19-20*). Ma anch'essa rimane impari nei riguardi dell'intimità divina.

Anzi, non di rado mediante la ragione si è arrivati a enunciare tratti del volto di Dio che sono difficilmente conciliabili con l'immagine che di Lui propose Gesù.

Così fece per esempio lo stoicismo nell'antichità (e dopo di esso una consistente tradizione teologica cristiana) mettendo al di sopra di ogni altro tratto, nell'immagine di Dio, quello dell'impassibilità (*a-patía*).

Un dio impassibile davanti alle sofferenze e alla morte dell'uomo non è certamente il Dio che visse e proclamò Gesù.

Le vie menzionate possono, quindi, fornire elementi validi sul volto di Dio. Possono offrire la possibilità di dire alcune cose vere su di esso. Ma chi confessa Gesù Cristo come il rivelatore di Dio per eccellenza dice anche equivalentemente che lui e solo lui è, in ultima istanza, colui che svela il vero volto di quella Realtà ultima e misteriosa che chiamiamo Dio.

La tentazione di percorrere altre vie per tratteggiare quel volto non è stata sempre superata nella Chiesa.

Ne è un caso emblematico quello di Ario, nei primordi del secolo IV. Abbagliato dalla luminosità dei pensatori del tempo, soprattutto da quelli di tendenza neoplatonica, egli attribuì ad essi il diritto all'ultima parola sul volto di Dio.

Tutta la polemica che si scatenò in occasione delle sue affermazioni e che sfociò poi nella celebrazione del primo concilio ecumenico della Chiesa a Nicea (325), aveva come sfondo questa presa di posizione.

E quanto fece quel Concilio, invischiandosi in raffinate discussioni terminologiche con l'aiuto della filosofia ellenistica, fu in definitiva un tentativo di riaffermare la convinzione tradizionale della fede: Gesù di Nazaret, il Cristo, è la Parola definitiva di Dio.'

I Padri del Concilio di Nicea non fecero che dire «aristotelicamente» ciò che i primi discepoli avevano detto «al modo dei pescatori», come affermò simpaticamente Euippo, un vescovo che vi aveva preso parte.

1.3. Il «Dio di Gesù Cristo»

In questo contesto acquista tutto il suo senso l'espressione, forse alquanto strana alle orecchie di qualcuno: «il Dio di Gesù Cristo», espressione usata già da san Paolo nelle sue lettere (cf *Ef* 1,14). In quel «di» è espressa l'originalità di quanto su Dio afferma la fede cristiana.

Ciò significa che, se vogliamo dire chi è Dio, risulta indispensabile rifarsi all'immagine che viveva e proclamava Gesù stesso e, dopo lui, i suoi primi seguaci.

Bisogna pur tuttavia osservare per completezza che se l'uomo Gesù è in persona il discorso di Dio su Dio, lo è sempre ancora in modo metaforico. Anch'egli, per il fatto di essere uomo, sottostà a questa condizione invalicabile del discorso umano.

Da questo punto di vista si può affermare che Egli è «la» metafora di Dio in persona: in Lui abita personalmente il Mistero, ma un Mistero che resta sempre più grande di Lui e lo sovrasta.

¹ Cf CH. DUQUOC, *Un dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Queriniana, Brescia 1978, 30-44.

Egli è senz'altro il massimo che si possa dire umanamente di Dio, ma neanche egli può rinchiudere il Mistero che lo deborda: «Il Padre è più grande di me», dice nel Vangelo di Giovanni (14,28).

Anche il nostro dire Dio, da cristiani, comporterà dunque sempre quella dose di apofatismo che esige l'«oggetto» del nostro discorso.

2. GESÙ E IL «CHE» DI DIO

Oltre a darci la sicurezza circa la possibilità di parlare con senso di Dio, consci di cogliere e di esprimere in qualche misura la sua Realtà, il discorso di Gesù ci fa anche da modello per ciò che possiamo e dobbiamo dirne. I suoi discepoli lo impararono nella quotidiana convivenza con lui. Ce ne hanno lasciato la testimonianza nei loro scritti.

Vogliamo pertanto rivisitare i testi del Nuovo Testamento, e specialmente dei Vangeli, per cercare di cogliere quale sia stata l'immagine di Dio che viveva e proclamava Gesù di Nazaret. Premettiamo tuttavia che ciò non è privo di difficoltà. A prima vista e a una lettura spontanea dei Vangeli tali difficoltà non sembrerebbero esistere. I testi che ci forniscono dati su questa tematica sono infatti molto numerosi e, almeno in apparenza, molto chiari.

Basta una loro lettura anche veloce per accorgersi che sono molti i discorsi in cui egli parla direttamente o indirettamente di Dio. Per esempio, il discorso della montagna di *Mt* 5-7 o quello dell'ultima cena di *Gv* 12-17.

Ci sono poi anche numerose narrazioni di fatti in cui il suo concetto di Dio è indubbiamente in gioco. Per esempio, quello di *Mc* 3,1-6 sulla guarigione dell'uomo della mano paralizzata. In esso, davanti alla durezza sterile dei suoi avversari, egli mette implicitamente a soqquadro una concezione legalista di Dio.

Le difficoltà sorgono tuttavia non appena si tiene conto del carattere peculiare di questi scritti neotestamentari, per il modo in cui sono nati e in cui sono stati redatti.

Come è ormai ampiamente conosciuto, essi sono sorti dall'esperienza iniziale di un gruppo di uomini e donne che vissero accanto a Gesù di Nazaret. Tale esperienza diede origine poi a diverse tradizioni orali, le quali solo dopo la grande esperienza della Pasqua e alla sua luce sono state messe per iscritto, a sostegno e nutrimento della fede delle diverse comunità alle quali si rivolgevano gli scrittori.

Sono quindi scritti nati dalla fede in Gesù come Salvatore e Signore e a servizio di questa fede. Tutto in questi testi è ormai come «filtrato» attraverso la fede pasquale.

Ciò pone una questione di fondo molto seria: fino a che punto ciò che viene presentato in essi come discorso o azione di Gesù di Nazaret è realmente suo, e non una proiezione all'indietro delle comunità postpasquali?

Si sa che gli studiosi della Bibbia sono in genere molto esigenti nel decidere su tale questione e ne discutono con serietà.

Pur tenendo conto di tali difficoltà e di tali discussioni, possiamo fare nostra una convinzione ampiamente condivisa dagli studiosi: leggendo con attenzione e magari tra le righe gli scritti neotestamentari e specialmente i Vangeli, è possibile cogliere i tratti fondamentali dell'immagine di Dio che Gesù di Nazaret viveva e annunciava. Ciò sembra sufficiente ai nostri scopi.

2.1. Il retroterra

Un primo dato in questa direzione ci viene fornito dal fatto che Gesù era un giudeo.

In quanto tale era cresciuto *sull'humus* della lunga storia di fede del suo popolo. Una fede fondata su una peculiare immagine di Dio, diversa da quella di altri popoli.

Radicalmente, quindi, Gesù era un devoto del «Dio dei padri», come lasciano intravedere alcuni testi del Nuovo Testamento (per es. *Lc* 20,37 e par.).

Non inventò perciò un nuovo Dio, ma si inserì nella scia della fede del suo popolo.

Una conferma di ciò si ha nel fatto che anche la prima comunità cristiana sorta attorno a lui continuò dopo la Pasqua a credere in questo «Dio dei padri» (cf per es. *At* 3,13).

Ciò implica che, per poter cogliere quale sia stata l'immagine di Dio vissuta e proclamata da lui, è indispensabile accertare previamente quale sia stata l'immagine di Dio che illuminava la fede del popolo d'Israele.

Ora, spesso si è portati a pensare in questo contesto che gli Ebrei abbiano avuto sin dall'inizio, già ai tempi dei loro padri (*Gn* 12-50), un'idea chiara di Dio, adorando «Iahvè» quale Dio unico, creatore e salvatore non solo dello stesso popolo ma perfino di tutto il mondo.

La realtà invece, da quel che possiamo cogliere nella Bibbia stessa, è un'altra.

Bisogna ricordare che, sebbene tale immagine non sia il risultato di una deduzione razionale del popolo d'Israele ma provenga invece dall'alto e sia frutto di una rivelazione, essa è germogliata e si è sviluppata nell'esperienza concreta di questo popolo (*Dei Verbum* 14).

Si tratta tuttavia non di una semplice esperienza di fenomeni della natura, bensì di un'esperienza storica.

Fu infatti in un avvenimento storico, in concreto nell'esodo dall'Egitto, che Israele incontrò inizialmente il «suo» Dio. E fu ancora in successivi avvenimenti storici quali la difficile conquista della terra di Canaan, la formazione della monarchia, l'esilio, il ritorno, che continuò ad approfondire tale sua scoperta.

All'interno di tali avvenimenti alcuni uomini, e con il loro aiuto poi anche l'intero popolo, vissero un fenomeno singolare di «apertura di senso» (*disclosure*²). Ciò permise loro di cogliervi la presenza e l'azione del loro Dio e di realizzare in tale modo una autentica esperienza di fede.

La Bibbia è la testimonianza scritta di questa esperienza.

2.1.1. L'esodo come rivelazione di Dio

Ci possiamo chiedere a questo punto come fare concretamente per cogliere l'immagine del Dio nel quale credette il popolo d'Israele, quale strada seguire.

In realtà, di Lui parlano tutte le pagine dell'Antico Testamento. E sarebbe certamente molto arricchente seguire la storia della sua immagine nella vita del popolo, scoprendo la continuità e la novità presenti in ogni sua tappa, gli influssi subiti dai popoli circostanti, le assimilazioni e i rifiuti fatti da Israele...

Tuttavia un lavoro del genere risulta molto difficile. Tra l'altro, per le incertezze che nutrono gli stessi studiosi della Bibbia al riguardo. Non è infatti facile arrivare a conclusioni sicure su tanti aspetti implicati in detta storia.

C'è, crediamo, una via più semplice che pur nella sua concisione può raggiungere adeguatamente l'obiettivo ricercato: quella di focaliz-

² E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 19762, 719-720.

zare l'immagine del Dio d'Israele nel momento germinale della sua rivelazione al popolo. Infatti, quell'immagine degli inizi rimarrà sostanzialmente immutata lungo la storia e arriverà sino allo stesso Gesù. Sarà quella che egli accoglierà e proclamerà, pur con le accentuazioni e le novità di cui parleremo più avanti. Seguiremo, quindi, questa via.

Per chi legge con sufficiente attenzione l'Antico Testamento, appare chiaro che l'avvenimento dell'esodo dall'Egitto occupa un posto centrale nella coscienza del popolo credente.

Ciò ha un'importanza decisiva per quel che riguarda l'immagine di Dio. Come si è già detto fu lì, nell'avvenimento-madre dell'esodo, che il popolo d'Israele incontrò o, meglio ancora, fu incontrato o raggiunto inizialmente dal suo Dio. E dove imparò anche il suo vero Nome (*Es* 3,13-15). È quindi anche lì che si riscontra l'immagine germinale di questo Dio.

Per tutto il lungo percorso della sua storia Israele continuerà a scoprire sempre più riccamente ciò che era già contenuto implicitamente in essa, stimolato e sollecitato dalle nuove circostanze storiche in cui si trovò a vivere.

Per cogliere i lineamenti essenziali di quest'immagine occorre analizzare l'avvenimento dell'esodo così come lo presenta l'Antico Testamento. Lo facciamo in maniera molto succinta, senza entrare nei dettagli e consapevoli del fatto che, come rilevano gli esegeti, la narrazione biblica è già frutto di ulteriori esperienze e di ulteriori riflessioni della fede d'Israele.

Nella Bibbia l'esodo è visto come un avvenimento di salvezza. Anzi, come l'avvenimento di salvezza per eccellenza. In esso si possono rilevare alcune componenti fondamentali.

La prima è la situazione di perdizione in cui il gruppo dei discendenti di Abramo, che poi costituiranno il popolo di Israele, è venuto a trovarsi. Si tratta di una condizione umanamente negativa e addirittura disperata per un insieme convergente di motivi. Concretamente per il fatto di vivere in una terra non propria (*Gn* 50,22-24), in condizione di oppressione e sfruttamento da parte degli Egiziani (*Es* 1,8-14; 5,15-19), e nella prospettiva sicura di venir completamente soppressi per l'eliminazione violenta dei neonati maschi (*Es* 1,15-22).

La seconda componente consiste in un intervento straordinario del Dio-Iahvè: questo Dio, sensibile alla misera condizione in cui si trova il gruppo schiavo e oppresso, prende l'iniziativa di strapparlo

da essa avendo deciso, per pura volontà di amore e di compassione, di cambiare radicalmente la sua sorte (*Es* 3,1-10).

La terza componente è la situazione totalmente nuova che ne nasce: come conseguenza dell'intervento straordinario del Dio-Iahvè l'intero gruppo si ritrova in una nuova condizione umanamente molto più positiva, opposta a quella dalla quale era uscito. In concreto: viene liberato dall'oppressione e dallo sfruttamento degli Egiziani (*Es* 14,30), acquista come propria la terra di Canaan (*Es*, *Gs*, ecc.), e ha la possibilità di diventare un popolo padrone delle proprie decisioni, con un futuro per sé e per i posteri.

Tale avvenimento iniziale di salvezza viene inoltre ad acquistare stabilità mediante l'alleanza. Un'alleanza stipulata, sul modello di quelle del tempo, tra il Dio-Iahvè e il suo popolo (*Es* 19-24). Essa esprime la disposizione permanente di questo Dio verso il popolo e in esso verso tutta l'umanità; è inoltre il fondamento dei suoi ulteriori interventi salvifici, che riprodurranno, con sfumature proprie, lo schema-esodo del primo intervento; ed è anche il fondamento della speranza dello stesso popolo in un intervento futuro decisivo, in cui l'esodo avrà la sua realizzazione piena e definitiva.

2.1.2. *L'immagine di Dio che Gesù aveva ereditato dal suo popolo*

Da questa breve analisi dell'avvenimento centrale della storia d'Israele emerge già con sufficiente chiarezza l'immagine sostanziale del Dio dell'Antico Testamento, che sarà anche quella che vivrà e proclamerà Gesù di Nazaret.

La troviamo espressa in maniera molto condensata nella presentazione che nella narrazione del libro *dell'Esodo* Iahvè fa di se stesso prima di enunciare il codice dell'alleanza: «Io sono Iahvè, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù» (*Es* 20,1).

Oppure in quest'altra del libro del *Levitico*: «Io sono Iahvè, vostro Dio, che vi ho tratto fuori dal paese degli Egiziani affinché non foste loro schiavi; ho spezzato le catene del vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta» (26,13).

Quest'immagine di Dio è implicita anche nello stesso nome «Iahvè» (*Es* 3,14). Mediante questo nome il popolo d'Israele esprimeva non tanto la natura di Dio in sé, quanto piuttosto ciò che aveva capito che Dio voleva essere per lui: il suo aiuto sollecito e costante, co-

lui che voleva il suo bene sempre e nonostante tutto, che gli stava accanto per proteggerlo e difenderlo.

Si potrebbe sintetizzare il tutto in queste poche parole: Iahvè è un Dio che si rivela come impegnato tenacemente, con tutta la sua potenza, nello strappare Israele dalla situazione di perdizione in cui si trova, per aiutarlo a passare a una nuova situazione di maggior pienezza, in vista del raggiungimento di una pienezza definitiva.

È opportuno tener presente che chi legge l'Antico Testamento scopre facilmente, insieme a quest'immagine di Dio, tracce di altre immagini frammischiate ad essa: quelle delle diverse divinità dei popoli vicini, soprattutto dei popoli cananei.

Il popolo d'Israele ne farà a poco a poco una cernita. Accoglierà e applicherà al suo Dio ciò che in esse troverà di positivo ed eliminerà ciò che riterrà incompatibile con la sua immagine. Ma la purificazione definitiva del volto di Dio verrà fatta da Gesù Cristo, come avremo occasione di vedere nei punti seguenti.

2.2. Originalità propria di Gesù

Abbiamo così raccolto il primo dato di fondo offertoci dagli scritti del Nuovo Testamento: il Dio di Gesù di Nazaret è in sostanziale continuità con il Dio del suo popolo. Ci sono tuttavia altri dati da raccogliere.

Essi ci fanno sapere che, all'interno di questa continuità radicale con l'Antico Testamento, Gesù è portatore anche di una novità. Il Dio che egli vive e del quale parla ha qualcosa di peculiare. Qualcosa che viene colto dai suoi avversari, i quali per questo lo combattono accanitamente fino a farlo morire, e dai suoi discepoli, che per questo lo seguono con gioia ed entusiasmo.

Per scoprirlo occorre tener presenti alcuni elementi chiarificatori.

Il primo è questo: Gesù non parla di Dio direttamente, ma piuttosto all'interno del discorso su ciò che costituisce la sua preoccupazione di fondo, la sua «passione»: la causa del regno di Dio (*Mc* 1,14-15).

Per lui, quindi, Dio è il Dio del regno che sta per arrivare e che lo ha inviato a preparare la sua venuta. Egli si sente l'araldo di questo regno.

Un secondo elemento chiarificatore è che ai suoi tempi l'immagine del Dio del regno andava soggetta a una pluralità di interpretazio-

ni da parte dei diversi gruppi religiosi esistenti nel popolo, precisamente perché questi gruppi concepivano l'atteso regno di Dio in modo diverso tra di loro.

I farisei, gli esseni, gli zeloti e i sadducei sottolineavano alcuni dei tratti del volto di Dio a preferenza di altri, a seconda della loro sensibilità.

Lo stesso Giovanni Battista, che i Vangeli presentano come precursore di Gesù, sembra aver concentrato la sua predicazione profetica attorno al tratto di Dio quale imminente giudice vendicatore.

C'è da tener presente, come terzo elemento, che questi gruppi convertivano spesso la loro concezione del regno di Dio e del Dio del regno in una ragione di emarginazione di coloro che ritenevano infedeli perché non adempivano quelle che essi consideravano le condizioni indispensabili per appartenere al «vero Israele», al «resto santo». E gli emarginati erano in concreto la maggioranza del popolo.

Un quarto e ultimo elemento chiarificatore è il seguente: c'erano alcuni (in concreto i capi politici e religiosi del popolo) che strumentalizzavano in diversi modi Dio a servizio dei loro meschini interessi, spesso convertendolo in un mezzo di dominio e di oppressione e perfino di sfruttamento, specialmente dei più deboli e indifesi.

È soprattutto nel confronto sostenuto da Gesù con queste tendenze del suo tempo che si delinea con chiarezza la sua originalità da questo punto di vista.

Nei Vangeli troviamo, in primo luogo, numerose testimonianze sul suo tenace impegno per liberare gli uomini da un'immagine oppressiva e soffocante di Dio. Lo faceva specialmente proponendo un'interpretazione della Legge, data da Dio attraverso Mosè, come una strada di vita e di felicità per l'uomo e non come una imposizione che lo rende schiavo (cf *Mc* 2,27-28; *Lc* 10,25-28, ecc.). In questo contesto lo si vede battersi costantemente fino ad apparire come un trasgressore della legge stessa.

Le sue ripetute sfide all'osservanza legalista del sabato ne sono una palese testimonianza. Era un'osservanza che oscurava il senso profondamente vivificante del riposo ordinato dalla Legge.

Egli faceva capire in questo modo, a chi era disposto a comprendere la sua parola, quale era la volontà del Dio del regno nell'enunciare la legge del riposo sabbatico. E quindi anche chi era questo Dio.

Altrettanto si può dire delle sue frequenti trasgressioni alla legge sull'impurità cultuale. Una legge che teneva fuori dalla convivenza

umana e dalla partecipazione alle celebrazioni liturgiche una grande parte del popolo.

Il suo contatto anche fisico con persone dichiarate impure, come nel caso del lebbroso di *Mc* 1,40 o della donna che pativa i flussi di sangue di *Mc* 5,25-34, è il suo modo implicito ma molto eloquente di dire qualcosa di Dio.

Gli stessi Vangeli, inoltre, conservano chiare tracce della sua lotta instancabile per far scomparire le barriere emarginatrici create dai diversi gruppi in base alla loro maniera di concepire il rapporto con Dio.

Lo si vede soprattutto nel suo modo di comportarsi con i peccatori (*Mt* 9,13; ecc.). Non solo dichiarava di essere venuto «non per i giusti, bensì per i peccatori» (*Mc* 2,17), ma, come ci ricorda Luca (15,1s), egli stesso organizzava dei pasti ai quali invitava i peccatori. E, contrariamente alle abitudini degli zelanti custodi della purità legale, si metteva a tavola con quella gente, ritenuta come da escludere, da evitare accuratamente.

I Vangeli ci informano ancora di quanto fece Gesù per smascherare e denunciare il ruolo contraddittorio che i gruppi dirigenti facevano svolgere al Dio del regno in mezzo al popolo: un Dio che si era rivelato sin dagli inizi come volontà di vita e di libertà per gli uomini veniva convertito in fattore di morte e schiavitù.

L'episodio dell'intervento di Gesù nel Tempio (*Mc* 11,15-19 e par.), che scatenò la reazione finale dei suoi avversari, è una espressione eminente di questa sua attività. Il Tempio di Dio si era convertito in uno strumento di dominio e di sfruttamento, soprattutto dei più poveri e deboli, e Gesù, pieno di zelo per la casa del suo Padre, reagì duramente contro tale perversione.

Si può allora sintetizzare in poche parole ciò che egli dimostra di pensare di Dio: è un Dio di Vita per gli uomini, a cominciare da quelli che di Vita ne hanno di meno, ossia i piccoli, i poveri, gli esclusi, gli ultimi.

A chi domanda quale sia stato il fondamento di questo originale modo di parlare di Dio, del Dio del regno, bisogna rispondere rifacendosi a un dato singolare, conservato da alcuni scritti neotestamentari: Gesù si rivolgeva a Dio dandogli il nome di «Abbà» (*Mc* 14,36; *Rm* 8,15 e *Gai* 4,6), parola che significa non solo «padre», ma più precisamente «babbo».

Si è oggi comunemente d'accordo, dopo seri studi fatti al riguar-

do (J. Jeremias), nel riconoscere in questo appellativo una delle parole pronunciate sicuramente da Gesù stesso.

In essa è come condensata tutta l'esperienza intima del rapporto con Dio che egli viveva. Questo Dio gli si manifesta «come l'antimale benevolo, sollecito, che non vuole riconoscere la supremazia del male e si rifiuta di dare al male l'ultima parola»; come «il Padre sollecito che dona avvenire ai suoi figli. Come un Padre che dà avvenire a chi, visto da questo mondo, non può più sperare in nessun avvenire».3

Come sia arrivato a pensare Dio in questo modo, quale sia stato il processo psicologico attraverso il quale tale concezione germogliò nella sua coscienza di uomo, quali siano stati i fattori che la generano, quale il momento preciso in cui sia sorta, tutto ciò a noi rimane inaccessibile. I Vangeli, scritti con altre intenzioni e con altra mentalità, non ci forniscono dati al riguardo.

3. GESÙ: «COME» DIRE DIO

La ricerca fatta ci ha permesso di conoscere nelle sue linee fondamentali ciò che Gesù di Nazaret ha detto di Dio. È importante e in realtà più decisivo ancora raccogliere anche i dati riguardanti il modo in cui tale discorso venne fatto.

Infatti, ciò che conferisce un'ulteriore originalità al suo discorso su Dio è il fatto che egli non l'abbia reso oggetto di un annuncio astratto o semplicemente dottrinale, ma viceversa di un annuncio-azione; che, quando ne ha parlato, l'abbia fatto prevalentemente mediante parabole; che ne abbia parlato producendo gioia e speranza; e che, infine, parlandone sia venuto incontro alle attese più profonde degli ascoltatori.

Sono le principali caratteristiche della modalità del suo discorso che passiamo a evidenziare.

3.1. Parlò di Dio coinvolgendolo nelle sue proprie azioni

Luca afferma negli *Atti degli Apostoli* che Gesù «fece ed insegnò» (1,1).

SCHILLEBEECKX E., *Gesù. La storia*, 275.

Il suo agire precedette il suo parlare. Egli, come abbiamo visto sopra, pose i segni concreti del regno di Dio che annunciava: guarì ammalati, liberò oppressi da spiriti impuri, risuscitò morti, perdonò peccati, cercò di abbattere i muri di separazione esistenti tra i diversi gruppi sociali e religiosi, mise in crisi la falsa sicurezza dei cosiddetti giusti, accolse con speciale tenerezza i peccatori e i poveri, restituì a molte persone, e specialmente ai gruppi più emarginati ed esclusi, la capacità di vivere e di crescere.

Pietro sosteneva in uno dei suoi discorsi postpasquali che Gesù era passato «facendo del bene a tutti e guarendo tutti quelli che erano oppressi dal diavolo» (*At* 10,38).

La sua originalità da questo punto di vista consiste precisamente nel fatto che fece «funzionare» il Dio del regno concretamente, nel suo agire vivificante e liberante fra la gente. Egli infatti pronuncia il nome di Dio quando ottiene qualche vittoria sulla morte, nelle sue molteplici sfaccettature di malattia corporale o psichica, di oppressione, di emarginazione o di sfruttamento.

I suoi avversari lo misero a morte in ultima istanza perché parlò di Dio quando cercava di ribaltare una forma di vita contraria al suo volere. Lo accusarono di «bestemmiatore» (*Mt* 26,65) e di «sovvertitore» del popolo (*Lc* 23,5), e la ragione di tali accuse sta certamente nel fatto che egli pretendeva di giustificare il suo operare in ordine a un cambiamento radicale dei rapporti tra gli uomini e tra i diversi gruppi del popolo appellandosi a Dio. Erano rapporti che generavano morte, specialmente tra i più piccoli e poveri, ed egli non poteva sopportare che si calpestasse in questo modo la volontà del Dio della Vita.

3.2. Ne parlò in modo metaforico e narrativo

Gesù non parlò di Dio solo con le sue opere in favore della vita più piena degli uomini, ma ne parlò anche facendo dei discorsi. Questo suo parlare ha dei tratti molto singolari. Il suo è per lo più un parlare metaforico-narrativo.

Sono metaforici, in primo luogo, i titoli che egli attribuisce a Dio. Tra essi spicca quello già menzionato di «Abbà» (*Mt* 14,36). Dire, come fa Gesù, che il Mistero ultimo della realtà è «babbo», è indubbiamente creare la massima tensione che possa esistere tra un discor-

so empiricamente verificabile e un discorso che va al di là di ogni verifica di questo tipo.

È veramente, stando alla formulazione di P. Ricoeur, il più grande «errore calcolato» che si possa fare. Il discorso è costretto, in questo caso, a subire un radicale smantellamento del suo significato scontato (la paternità empirica), per acquistarne un altro inverosimilmente nuovo, impreveduto, sconvolgente: la massima trascendenza diventa la massima immanenza.

Sono anche metaforiche, in secondo luogo, le parabole mediante le quali Gesù parla spesso del Dio del regno.

In esse il discorso non è solo metaforico, ma diventa metaforico-narrativo. Infatti, nelle sue parabole egli elabora le narrazioni mediante un autentico procedimento metaforico: smonta l'andamento ovvio di una «trama», per farla sfociare in un finale imprevedibile e inatteso. Illogico perfino, se si sta alla logica corrente.

Lo si vede, per esempio, nella parabola degli operai chiamati per ultimi a lavorare nella vigna, che ricevono la stessa paga di tutti gli altri e addirittura per primi (*Mt* 20,1-16); o in quella del padre che, abbandonato insolentemente dal figlio, lo accoglie al suo ritorno a braccia aperte e organizza una festa in suo onore (*Lc* 15,11-32); oppure in quell'altra in cui il pubblicano, disprezzato dal fariseo quale peccatore respinto da Dio, se ne torna a casa «esaltato» da Dio mentre chi lo disprezzava se ne torna «umiliato» (*Mt* 18,9-14).

3.3. Ne parlò rispondendo alle attese profonde della gente

Un'altra caratteristica si può rilevare nel discorso di Gesù su Dio: non è mai fatto in distonia ma viceversa in sintonia con le legittime e più intime attese della gente a cui si rivolge. Egli infatti dimostra di conoscere profondamente quali siano le domande che si portano dentro gli uomini e le donne del suo popolo. E viene incontro ad esse.

Dimostra di sapere perfettamente, per esempio, che ogni uomo è abitato da una sete irrefrenabile di vita, di star bene, integralmente bene. Una sete che esprime emblematicamente la richiesta del giovane ricco che gli si avvicina chiedendogli: «Cosa devo fare per avere la vita eterna?» (*Mt* 19,16).

Tutte le sue parole riguardanti Dio sono mirate a dare risposta a questa domanda di fondo. Egli afferma che Dio è il Dio della vita

per tutti, prima di qualunque presa di posizione dell'uomo, gratuitamente.

Dimostra di sapere ancora e più specificamente che i peccatori, i poveri, le donne, gli emarginati in genere della società del suo tempo sono portatori di una urgente richiesta di dignità riconosciuta, di comunione restituita. E nel parlare ad essi di Dio svela loro la sua tenerezza e la sua compassione infinite verso la loro situazione: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20). È come se dicesse loro che il Dio del regno è un Dio «di parte», nel senso che, pur volendo gratuitamente e incondizionatamente la vita e lo star bene di tutti, proprio per questo rivolge la sua attenzione in maniera del tutto particolare verso chi di vita ne ha meno, verso coloro che sono veramente gli ultimi.

3.4. Ne parlò producendo gioia e speranza

Un'ultima caratteristica del modo in cui Gesù parlò di Dio è la seguente: ciò che egli dice su di Lui costituisce un vero «evangelo», una buona e gioiosa novella per gli uomini.

A differenza del suo precursore Giovanni Battista, egli annunciò gioiosamente che Dio è tutto intento alla salvezza, al bene pieno e definitivo di ogni uomo, senza distinzione alcuna, ma specialmente di coloro che sono più poveri ed emarginati. Che, come abbiamo visto, il suo regno coincide con la pienezza di vita e di felicità degli uomini. Che Dio è veramente ciò che aveva lasciato intravedere di sé nell'avvenimento originante dell'esodo, ossia Colui che è incondizionatamente con l'uomo, contro tutto ciò che non gli permette di stare bene, e a favore della sua integrità.

La reazione della gente davanti ai suoi discorsi, e specialmente della gente più semplice, ne è una prova: spesso essi restavano pieni di gioia e di entusiasmo.

4. I DISCEPOLI DI GESÙ IMPARARONO DA LUI COSA DIRE DI DIO

Fin qui abbiamo cercato di cogliere nei Vangeli ciò che Gesù di Nazaret, nella sua vita e nella sua attività per la causa del regno di Dio, ha detto del Dio del regno e come l'ha detto.

Ora ci interessa vedere cosa, dopo di lui e alla sua sequela, hanno detto i suoi primi seguaci e come lo dissero. Sono essi infatti quelli che, guidati e assistiti dallo stesso Spirito di Gesù, hanno trasmesso, specialmente attraverso i loro scritti, ciò che Gesù fece e disse.

Esaminando tali scritti si può constatare che già nei Vangeli ma più esplicitamente negli *Atti degli Apostoli* e negli altri libri del Nuovo Testamento, viene proposta un'immagine di Dio che non è semplicemente quella proclamata da Gesù di Nazaret. E invece quella delle prime comunità che, ormai dopo la Pasqua, credono in lui come Cristo, Signore e Figlio di Dio.

Tale immagine proviene da due fonti convergenti, in continuità sostanziale tra di loro: da una parte, dall'esperienza del contatto dei discepoli con Gesù nel periodo della sua attività storica e più specificamente con quanto egli visse e disse su Dio durante la medesima; dall'altra, dall'esperienza pasquale avuta dopo la sua dipartita.

Attraverso la prima, l'immagine di Dio che proclamano si ricollega a sua volta con la lunga storia di fede d'Israele, a cui abbiamo accennato sopra; e mediante la seconda essa risulta originale, almeno in un certo senso, anche riguardo a quanto avevano vissuto e imparato accanto Gesù prima della sua morte e risurrezione.

Per cogliere il senso e la portata di tale novità dobbiamo approfondire l'esperienza pasquale fatta dai primi discepoli.

4.1. L'esperienza pasquale

La Pasqua occupa indubbiamente negli scritti del Nuovo Testamento il posto che l'esodo dall'Egitto occupava in quelli dell'Antico: ne è il centro indiscusso e allo stesso tempo costituisce come la cellula germinale tanto della fede quanto delle comunità neotestamentarie. Da una lettura anche veloce dei documenti che ne parlano risulta chiaro che i primi cristiani la facevano oggetto di costante riferimento.

Ora, la Pasqua è per loro un avvenimento storico, non una dottrina. Da questo punto di vista essa si colloca in chiara continuità con l'esperienza d'Israele. Ed è proprio in questo avvenimento che la prima comunità di credenti cristiani accoglie la rivelazione piena e definitiva del volto del Dio di Gesù Cristo.

Si tratta di un'esperienza vissuta da essi come un fenomeno di «apertura di senso»: arrivano a percepire in ciò che avvenne in Ge-

sù di Nazaret, e in loro stessi, un'altra dimensione. «Si sono aperti i loro occhi» (Lc 24,31) e vedono ciò che altri non sono in grado di vedere.

Le narrazioni tramandateci sull'avvenimento pasquale sono di solito riletture, fatte al servizio della fede concreta delle diverse comunità dei credenti. Lo sostengono, con fondate ragioni, gli studiosi della Bibbia.

Ma esse si rifanno indubbiamente a qualcosa di realmente avvenuto. Qualcosa che la fede è riuscita a leggere in profondità.

Per riuscire a scoprire l'immagine di Dio implicata in tale avvenimento occorre farne una breve analisi.

L'avvenimento pasquale riguarda anzitutto Gesù di Nazaret in persona. Ossia, è qualcosa avvenuto in lui stesso e a lui stesso.

Ridotto all'essenziale, si tratta di quanto segue: a motivo del suo modo di comportarsi, di agire e di parlare, anche di Dio, egli finì sulla croce; gli uomini del suo popolo (in concreto i suoi capi politici e religiosi) decisero di eliminarlo violentemente dalla società del suo popolo (At 2,23; 3,13b-15, ecc.); Dio però, il «Dio dei padri» e suo Padre, è intervenuto con la sua «straordinaria potenza» (Ef 1,19-20), mediante la forza del suo Spirito (Rm 1,4), per strapparli dai lacci dell'Abisso (At 2,24): l'ha risuscitato dai morti (At 2,24.32), l'ha esaltato alla sua destra (At 2,33), l'ha glorificato (At 3,13), e l'ha costituito Cristo e Signore (At 2,36, ecc.).

Lo sbocco finale di questo intervento di Dio è la nuova situazione in cui Gesù ora si trova: egli è «vivo» (At 1,3); anzi, è «il Vivente per i secoli dei secoli» (Ap 1,17), «spirito vivificante» (1 Cor 15,45), e su di lui la morte non ha più nessun potere (Rm 6,20).

Se tuttavia l'avvenimento pasquale è visto dai discepoli come avvenimento di salvezza, anzi come l'avvenimento di salvezza per eccellenza da parte di Dio, è perché esso non concerne solo Gesù di Nazaret in persona, ma anche loro stessi e, anzi, tutti gli uomini, l'umanità intera.

Ciò viene espresso dalle comunità neotestamentarie in diverse maniere. Anzitutto con la proclamazione gioiosa dell'avveramento della Promessa di benedizione fatta da Dio all'inizio (Gn 12,3 e prima ancora Gn 3,15) e portata in grembo nella speranza da Israele per secoli (At 3,25-26).

Poi con la confessione di Gesù come primizia (1 Cor 15,22-23) e primogenito tra i morti (Col 1,18b); mediante la molteplice e diffu-

sa esperienza dell'effusione dello Spirito di Dio (At 2,1-4, ecc.); e mediante un nuovo modo di vivere cercando, grazie a questo Spirito, di avere «un cuor solo e un'anima sola» e «mettendo tutto in comune» affinché tra di loro «non ci fosse nessun bisognoso» (At 4,32-35).

Ma anche mediante la gioia propria dei tempi finali, frutto e pegno anch'essa della presenza dello Spirito (At passim); e soprattutto mediante l'impegno attivo, provocato e sostenuto dallo Spirito, nella salvezza concreta degli uomini, guarendo gli ammalati, liberando gli oppressi dagli spiriti cattivi... (At 3,1-9; 5,15-16, ecc.).

4.2. L'immagine di Dio testimoniata dal Nuovo Testamento

Da questo denso insieme di cose si può cogliere l'immagine di Dio che propongono gli scritti del Nuovo Testamento.

In poche frasi la si potrebbe descrivere così: il «Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef 1,2) è un Dio tenacemente impegnato nello strappare dalla morte, con la potenza del suo Spirito, Gesù di Nazaret sito Figlio e con lui e in lui l'intera umanità per portarli verso la pienezza definitiva della Vita.

Oppure, come dice più stringatamente ancora Paolo, è Colui «che dà la vita ai morti» (Rm 4,17) o, come scrive Giovanni, «è amore» (1 Gv 4,8.16).

Come si può ora facilmente vedere, fra l'immagine del Dio che visse e proclamò Gesù di Nazaret prima della Pasqua e quella del Dio che vissero e proclamarono i suoi discepoli dopo di essa, c'è una continuità sostanziale, ma anche una certa novità.

La continuità è chiaramente percettibile. In realtà, il Dio della Pasqua è il Dio del regno annunciato da Gesù. I tratti fondamentali del suo volto sono gli stessi. Egli è un Dio di Vita per tutti, a cominciare da quelli che, come Gesù in croce, ne sono più spogliati.

La novità viene data in primo luogo dalla realizzazione, per la prima volta nella storia, della salvezza piena sognata da Dio per l'uomo.

Infatti, nell'Antico Testamento e nell'attività di Gesù prima della Pasqua, Dio si rivelava in azioni salvifiche parziali. Poneva dei segni veramente salvifici, ma non ancora pieni e definitivi. Coloro, per esempio, che Gesù strappò dalla morte tornarono col tempo al sepolcro.

Nella Pasqua invece Dio rivela la salvezza totale e definitiva. Co-

me realtà, e allo stesso tempo come segno di ciò che la sua radicale volontà per l'uomo, come singolo e come collettività, ha da sempre progettato. È in definitiva nel suo risuscitare Gesù di Nazaret dalla morte che Egli svela ciò che vuole dire di se stesso agli uomini.

Ma c'è una seconda novità nel Dio del Nuovo Testamento: le prime comunità parlano sempre di Dio raccontando la storia della salvezza in cui si sentono coinvolti e facendo riferimento, in tale storia, al protagonismo di tre «figure» strettamente collegate tra di loro: Dio, il Padre; Gesù, il Figlio; e lo Spirito.

In questo senso essi tematizzano in qualche modo l'esperienza che aveva fatto Gesù stesso durante la sua vicenda: egli si sentiva intimamente e profondamente figlio del Dio vivente, fino al punto di chiamarlo suo «abbà», e allo stesso tempo «sentiva una forza uscire da sé» (Lc 8,48), una forza vivificante che guariva gli ammalati, cacciava gli spiriti cattivi dagli uomini e risuscitava i morti. Era lo Spirito di Dio che agiva in lui e per mezzo di lui.

Ciò darà origine posteriormente alla formazione del dogma trinitario, mediante il quale la Chiesa dei primi secoli esprimerà la sua fede nel Dio rivelatosi in Gesù.

5. I DISCEPOLI DI GESÙ PARLARONO DI DIO COME LUI

Seguendo i diversi scritti neotestamentari, ma specialmente gli *Atti degli Apostoli* dove è narrata l'attività evangelizzatrice dei primi discepoli dopo la Pasqua, si coglie una sorprendente coincidenza nel modo con cui essi parlano di Dio e il modo in cui ne parlava Gesù stesso.

5.1. Parlarono di Dio ponendo segni di risurrezione nel suo nome

Dopo una breve introduzione, gli *Atti* si aprono con la narrazione della Pentecoste (At 2,1-4): i discepoli congregati a Gerusalemme sono riempiti dello stesso Spirito che aveva mosso Gesù nella sua attività per la causa del regno di Dio. Dopo questa venuta dello Spirito anch'essi si lanciano decisamente all'azione, come lui.

Il capitolo terzo inizia con un racconto emblematico: la guarigione di uno storpio dalla nascita ad opera di Pietro e Giovanni. Quell'uomo, da tanti anni menomato nelle sue capacità vitali dal punto

di vista fisico, ma anche certamente psichico, sociale e religioso, viene preso per mano da Pietro che gli ordina nel nome di Gesù, il Messia di Nazaret, di alzarsi (v. 6). Egli sente la vita rientrare nelle sue membra morte e si mette di un balzo in piedi: è risorto. La morte è stata vinta, almeno parzialmente, in lui. Pietro e Giovanni hanno ripetuto così la prodezza di Gesù, scatenando l'energia vivificante dello Spirito nei confronti dello storpio. Hanno fatto avvenire nel suo corpo, nella sua psiche, nella sua esistenza tutta, il regno del Dio della Vita.

È, come si diceva, un racconto emblematico. Esso rappresenta in qualche modo tutto l'impegno dei discepoli di Gesù, ripieni ormai del suo Spirito: continuare nella storia ciò che Gesù ha cominciato, far trionfare la Vita sulla Morte, realizzare nella concretezza dell'esistenza degli uomini la grande ed unica volontà del Padre, la pienezza di Vita dei suoi figli.

Anche per i discepoli vale quindi quanto asserisce Luca di Gesù (At 1,1): essi cominciarono a fare e a insegnare. Il loro parlare del Dio di Gesù fu anzitutto un fare «funzionare» questo Dio in maniera vivificante, come potenza risuscitante, in mezzo alla gente.

Come attestano ancora gli *Atti*, questo loro modo di agire coinvolgendo Dio e Gesù in ciò che facevano creò loro grosse difficoltà. Più di una volta ci rimisero la sicurezza e perfino la stessa vita: Pietro e Giovanni furono portati davanti al tribunale (At 4,5-7); tutto il gruppo degli apostoli venne messo in carcere (At 17-18) e poi condotto davanti al sinedrio (At 5,26-27) e battuto con verghe (At 5,40); Stefano venne arrestato e poi lapidato a morte (At 7,58); Giacomo venne fatto morire di spada (At 12,2) e Pietro venne arrestato (At 12,3). Anche in questo essi seguirono da vicino Gesù.

5.2. Ne parlarono narrando una storia

L'abbiamo anticipato nel punto precedente: questi primi discepoli parlarono di Dio non in maniera concettuale, ma raccontando la sua storia con gli uomini. Fu all'interno di questa grande storia, che abbraccia l'intera vicenda d'Israele inquadrata spesso anche nella più vasta vicenda dell'umanità e della stessa creazione e che culmina nella vicenda di Gesù di Nazaret morto e risorto, che essi pronunciarono il nome di Dio.

Ancora ci serve da testimonianza il libro degli *Atti degli Apostoli*. Solo dopo aver agito in favore dello storpio del Tempio Pietro pren-

de la parola e parla. Parla per dare ragione di ciò che è avvenuto. E a questo scopo racconta la vicenda di Gesù, nella quale il grande primo Protagonista è «il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri Padri» (*At* 3,13), il cui intervento sconvolgente consiste nel glorificare «il suo Servo Gesù», nel risuscitarlo dai morti. È il Dio della grande Promessa che ha cominciato a realizzare in questo modo quanto ha preannunciato dall'inizio, e che vuole continuare a realizzarlo pienamente in favore di tutti.

Negli *At* ci vengono riferiti ancora diversi altri discorsi dei discepoli a uomini e donne sia del popolo ebreo sia di altri popoli di cultura e tradizione religiosa diversa. In tutti senza eccezione il riferimento a Dio viene fatto non direttamente, ma all'interno di una storia di salvezza. Perfino il discorso a carattere più «intellettuale», quello di Paolo nell'areopago di Atene davanti a un uditorio ellenistico (*At* 17,22-31), pur senza riallacciarsi espressamente alla vicenda veterotestamentaria, ha un andamento narrativo e culmina con la risurrezione di Gesù.

5.3. Ne parlarono andando incontro alle attese degli ascoltatori

Uno dei casi in cui si vede più chiaramente la sintonia del discorso dei discepoli con le attese profonde dei suoi destinatari è quello narrato in *At* 16,25-34. Paolo e il suo compagno Sila sono stati messi in carcere; a mezzanotte un terremoto scuote l'edificio, tutte le porte si aprono e le catene si spezzano; i detenuti sono nella possibilità di fuggire e il carceriere, vista la cosa, tenta di uccidersi per evitare le conseguenze della loro fuga. Paolo lo rassicura e lui, presa coscienza dell'accaduto, si getta ai suoi piedi chiedendo: «Cosa devo fare per salvarmi?».

È una domanda molto densa. Esprime l'attesa più profonda non solo di quell'uomo concreto ma, in realtà, di ogni uomo: la domanda sulla salvezza, ossia sul superamento di tutto ciò che non permette di essere veramente pieni, viventi, realizzati.

Paolo e Sila rispondono a questa domanda, e rispondono proclamando l'annuncio del Signore risorto. Essi sanno che quell'uomo, come ogni uomo, è portatore di un profondo bisogno di salvezza e innestano su quel bisogno l'annuncio della fede.

5.4. Ne parlarono suscitando gioia e speranza

Il libro degli *Atti* lo ripete quasi a ogni pagina: non c'è annuncio fatto dai discepoli che non provochi una reazione di gioia e di grande speranza negli ascoltatori che lo accolgono con cuore aperto. Lo stesso episodio appena ricordato conclude precisamente così: il carceriere, dopo aver accolto la Parola ed essere stato battezzato, condusse Paolo e Sila a casa sua, preparò loro la mensa, «e si rallegrò con tutta la sua famiglia per aver creduto in Dio» (16,33-34).

Comunicare agli uomini la grande storia di cui sono protagonisti Dio, il Padre, il suo figlio Gesù e la potenza vivificante che è lo Spirito, significa, da parte dei discepoli, produrre negli ascoltatori una sconfinata speranza: ciò che è avvenuto in Gesù nella Pasqua può succedere per tutti e per ognuno; il trionfo della Vita sulla Morte è la grande Promessa che riempie di senso e di gioia la vita. È comunicare veramente una «buona novella», come quella che comunicava Gesù quando parlava del regno del suo Padre riempiendo di gioia il cuore degli uomini, soprattutto di coloro che erano i più disperati.

3

Evangelizzazione
come comunicazione

Le comunità ecclesiali sentono la gioia e la responsabilità di dire forte, con i fatti e con le parole, che Dio è l'unico Signore e che solo nel Figlio suo Gesù Cristo possiamo possedere la vita in pienezza.

Questa esigenza e il processo in cui si realizza vengono generalmente compresi nell'espressione «evangelizzazione».

Riconosciamo che l'evangelizzazione è costituita da fatti e parole che i credenti pongono per dire la loro fede nel Signore Gesù e per suscitare nuove esperienze di fede.

I fatti sono la produzione della vita e la trasformazione della realtà nella logica del Regno di Dio che Gesù ha inaugurato. Le parole sono l'interpretazione credente di questi gesti in un annuncio chiaro e inequivocabile de «il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazaret, Figlio di Dio» (EN 22).

Accoglie nella fede la proposta contenuta nella evangelizzazione colui che fonda nell'evento di Gesù, testimoniato nella attuale comunità ecclesiale, le ragioni per vivere e per sperare, e vive la sua vita quotidiana come espressione, gioiosa e sofferta, di questa qualità nuova sperimentata.

In un tempo di profondi cambi culturali come è il nostro, molti dati, una volta pacifici, sono entrati in crisi. Contemporaneamente sembrano aprirsi prospettive nuove e inedite. Tutto questo sfida chi si impegna nell'evangelizzazione e lo costringe a interrogarsi sul senso e sulla qualità di questo compito.

1. LA PROSPETTIVA DELLA COMUNICAZIONE

Di fronte a problemi complessi, per muoversi in modo accorto, è necessario scegliere una prospettiva da cui guardare il tutto.

Scegliere una prospettiva significa orientare il proprio sguardo e la propria decisione in una direzione tra le tante possibili. Una realtà

«complessa» (come è l'evangelizzazione in questo nostro tempo) si presenta a chi cerca di interpretarla come un dato composto da molti elementi diversificati. Si può descrivere questa realtà o si possono progettare interventi per modificarla solo se si procede per approssimazioni successive. Ciascuna di esse è costruita a partire da scelte prelieve, che funzionano come principi selettivi e orientativi nella complessità.

Ogni lettura è così di fatto parziale rispetto alla globalità: considera solo determinati aspetti, ha i suoi metodi di lavoro e utilizza strumenti specifici. Restituisce però la possibilità di muoversi con una certa agilità, indicando problemi e suggerendo soluzioni.

Proponiamo qui una prospettiva precisa e concreta: consideriamo l'evangelizzazione come un atto di comunicazione. Lo schema interpretativo utilizzato è uno dei tanti. Certamente è possibile rileggere l'insieme da altri punti di vista. Rappresenta però una collocazione abbastanza consolidata e, a nostro avviso, molto ben giustificata anche teologicamente.

Anche *Evangelii nuntiandi* sembra suggerire uno schema interpretativo unitario di carattere comunicativo: «La questione è indubbiamente delicata. La evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la vita reale» (EN 63).

La Rivelazione è comunicazione: Dio parla di sé all'uomo, utilizzando il linguaggio umano e le logiche in cui si realizza, come strumento per far accedere al mistero. Lo dice in modo solenne la *Dei Verbum*: «Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlar dell'uomo, come già il Verbo dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (DV 13).

L'evangelizzazione ripete la stessa struttura linguistica. Essa è comunicazione tra soggetto e soggetto: l'evangelizzatore propone qualcosa del mistero grande di Dio per la vita dell'uomo attraverso sistemi linguistici che riconosce sempre «umani» e che seleziona in base alla loro significatività.

Anche la risposta che l'uomo dà all'appello contenuto nella evangelizzazione ripete lo stesso schema comunicativo. La persona dice la sua decisione attraverso esperienze e parole del proprio vissuto quo-

tidiano. Esse si portano dentro l'accoglienza di Dio come ragione decisiva della propria esistenza, o il suo rifiuto, nel gioco di una libertà che si piega o resiste.

Appello e risposta possiedono perciò una struttura visibile che veicola un evento più profondo e radicale. Perché comunicazione «a» un uomo e «di» un uomo, sono nell'ordine simbolico: una struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo.

2. UNA RICERCA SULLA EVANGELIZZAZIONE DALLA PROSPETTIVA DELLA COMUNICAZIONE

Da questa prospettiva di comunicazione tra soggetto e soggetto per realizzare uno scambio di messaggi di natura simbolica, possiamo analizzare la struttura complessiva dell'evangelizzazione, alla ricerca di eventuali principi di rinnovamento.

2.1. Rapporto tra segno e realtà

Nella Rivelazione e nell'evangelizzazione, proprio come avviene nelle nostre conversazioni e nel ritmo quotidiano della nostra esistenza, siamo in presenza di un avvenimento a carattere simbolico. La comunità ecclesiale che lancia l'appello della evangelizzazione e il credente che offre la risposta della sua decisione di vita, non propongono direttamente la parola assoluta e ineffabile di Dio. Quello che si vede, si può controllare e manipolare è solo una povera «cifra» umana di un grande evento di salvezza e d'amore. Attraverso questo segno la comunità ecclesiale rende presente nella parola umana l'ineffabile parola di Dio e il credente esprime la sua decisione radicale nella fede, speranza e carità.

Questo è il dato importante per misurare i limiti e i compiti di ogni processo di evangelizzazione: le parole pronunciate e i gesti compiuti non sono tutta la realtà evangelizzata, ma soltanto suoi simboli. Essi manifestano, attraverso il gioco del simbolo, qualcosa che è diverso da quello che si ode e si constata fisicamente. Solo l'interpretazione personale nella fede del credente può raggiungere l'evento evocato.

Il dato va compreso in tutta la sua risonanza.

Quando poniamo dei segni (diciamo una parola per ricordare certe realtà o poniamo dei gesti per manifestare atteggiamenti interiori: il bacio, per esempio, rispetto all'amore che due persone si portano), scateniamo un'operazione complessa. In essa si intrecciano tre elementi: il significante, il significato e il referente.

La parola o il gesto prodotto (in gergo sono chiamati il «significante») sono facilmente constatabili da tutti coloro che li osservano: la parola pronunciata viene udita o il gesto viene visto. Nel rapporto tra due persone nulla finisce qui: il gesto va interpretato e riportato al suo significato convenzionale. Parole e gesti fanno venire in mente qualcosa verso cui sono indirizzati, che evocano e rivelano, anche se non sono mai in grado di obiettivare fisicamente. La forza evocativa del significante si chiama (ancora in gergo) il suo «significato». In ogni segno c'è perciò qualcosa che si può toccare, udire, manipolare (un gesto, una cosa, una parola) e un suo significato.

L'insieme di significante e di significato (e cioè il segno) trascina verso il referente (l'oggetto reale che il segno ha il compito di evocare, rendendolo presente e vicino, anche se continua ad essere fisicamente assente). Quel rapido contatto viene interpretato come un «bacio» e gli osservatori constatano che le due persone che se lo scambiano si vogliono bene. L'interpretazione raggiunge l'evento che il gesto ha manifestato.

L'evangelizzazione percorre la stessa logica.

Quando diciamo «Dio è padre», nel significante «padre» evochiamo quel qualcosa, fisicamente assente nella parola «padre», dato dall'esperienza di paternità. Il segno «padre» (parola e esperienza di paternità: significante e significato) manifesta, rende presente simbolicamente l'oggetto reale: Dio come padre.

Se condividiamo la distinzione tra «segno» e «simbolo», di cui abbiamo parlato nella introduzione al libro (e sui cui torneremo con più particolari in seguito), ci accorgiamo di problemi ancora più gravi.

Nella evangelizzazione comunichiamo eventi che sono, di natura loro, misteriosi e che restano indecifrabili anche quando siamo stati capaci di collegare il significante al suo significato. Dicendo «padre», esprimiamo esperienze della nostra vita quotidiana: siamo quindi abbastanza in grado di interpretare il segno. Ci lanciamo però verso il mistero santo di Dio, riconoscendo che egli è «come» un padre,

anche se molto «oltre». Riferito a Dio, «padre» è simbolo che possiede un significato nascosto e misterioso.

La struttura simbolica è tutta giocata nel rapporto presenza-assenza, vicinanza-lontananza. Ciò che posso vedere, toccare, sentire chiama in causa e fa venire in mente qualche realtà, assente e lontana, ma così implicata in ciò che si constata da essere, in qualche modo, presente e vicina.

Nella struttura simbolica non possiamo quindi contrapporre presenza e assenza, come facciamo giustamente di fronte a eventi fisici. La realtà che il simbolo evoca è nello stesso tempo presente e assente, vicina e lontana. Il segno rivela e nasconde: rende presente sulla forza dell'autocoinvolgimento personale qualcosa che continua a restare misteriosa.

2.2. Quali segni?

Non esiste un segno capace di rendere presente la realtà evocata in modo totale o esclusivo, come non esiste alcun segno capace di rivelarla in termini oggettivi. La capacità interpretativa del soggetto è chiamata in causa: per superare l'opacità del segno e raggiungere il referente attraverso esso.

Non per nulla le parole e i gesti dell'evangelizzazione richiedono sempre un atteggiamento personale di fede.

Il rapporto tra segno e realtà non è però un gioco assurdo, tutto sbilanciato dalla parte dell'intenzionalità soggettiva e fondato unicamente sulle convenzioni logiche. Non capita così neppure nelle conversazioni quotidiane, quando la cultura comune a due interlocutori fa da supporto. Non avviene certamente nel processo di evangelizzazione.

La comunità ecclesiale proclama la sua fede in parole umane; ma le ricava in una lunga e consolidata tradizione linguistica, confortata dall'autorevolezza del suo Signore e di coloro che hanno il ministero di confermare i fratelli nell'unità e nella verità.

Tutto questo è vero e importante. Sottrae sicuramente l'evangelizzazione da quel bisogno di rincorrere continuamente le espressioni culturali a cui sono costretti i segni giocati unicamente sul piano della intenzionalità soggettiva.

La constatazione non dispensa però dal confronto con la cultura, nella ricerca di quali segni possano risultare più espressivi e più

trasparenti, in ogni concreto contesto, rispetto alla realtà che vogliono evocare.

Il segno è sempre un fatto culturale: nasce in una cultura precisa e diventa significativo solo nel suo ambito. Esso è di natura sua relativo e mutevole, come ogni parola umana. Non tutti i segni possono perciò risultare utili in ordine a un determinato referente: sono segni comunicativi solo quelli che possiedono la capacità di evocarlo.

Quando si utilizzano segni troppo opachi rispetto al loro referente, la comunicazione viene distorata e, nei casi più gravi, risulta totalmente esclusa. Siamo di fronte a quella situazione tipica del nostro tempo (e di molti processi di evangelizzazione) di comunicazioni con un messaggio scarso o inesistente.

Su questa constatazione le comunità ecclesiali si misurano oggi con la questione, spinosa e attualissima, dei segni linguistici da privilegiare nell'evangelizzazione, in un tempo di profondi cambiamenti culturali, che determinano ormai l'emergere di nuovi modelli antropologici.

2.3. Una comunicazione protesa verso il senso

Ci mettiamo a comunicare per differenti ragioni. Esse incidono sullo stile della comunicazione.

Esistono processi comunicativi la cui forza e la cui ragione sono date dalla novità dell'informazione diffusa o dalla sua verità.

A chi inizia il processo non interessa il livello di coinvolgimento dell'interlocutore. Il diritto a comunicare gli viene dal fatto che è importante misurarsi con le informazioni diffuse, perché danno notizie prima sconosciute o propongono affermazioni oggettivamente vere.

Altri processi invece si caratterizzano e si qualificano sull'interesse che sanno suscitare. Chi comunica pretende di dire qualcosa che interessa l'interlocutore perché lo interpella sul senso della sua esistenza. Senza questa esperienza soggettiva, la comunicazione non produce coinvolgimento.

L'evangelizzazione è una comunicazione tipica del secondo modello. Essa aiuta a vivere: restituisce vita a chi si trova immerso nella morte e dà ragioni per credere alla vita a chi le cerca con trepida attesa. Essa risuona come una parola interessante solo perché fa vibrare l'orizzonte del senso, offrendo nell'Evangelo un progetto che dà speranza all'esistenza quotidiana.

Quando dico «Dio è padre» a una persona in crisi, piegata sotto

il peso del dolore e dell'oppressione, non diffondo solo una informazione con la pretesa di dire una cosa nuova o di ripetere qualcosa di vero e importante. Faccio molto di più. Penetro nel santuario intimissimo dell'esistenza di questa persona e le suggerisco una ragione per vivere e per sperare, nonostante la dura esperienza di morte di cui soffre. Ripeto con forza l'affermazione non perché immagino che sia «nuova» rispetto alle conoscenze dell'interlocutore; e neppure perché rappresenta un enunciato «vero». La propongo per suggerire una esperienza di cui constato la ricerca o l'urgenza.

La comunicazione dell'Evangelo si colloca perciò, di natura sua, nel cuore dell'umana ricerca e produzione di senso: l'esige, la provoca, la satura. Essa non è autentica solo quando dà informazioni formalmente vere, né è urgente solo perché dà notizie altrimenti ignote; è autentica quando viene sperimentata come «sensata»: capace di assicurare vita e di dare ragioni per credere alla sua consistenza e alla sua qualità.

Tutto questo pone un nuovo problema di comunicazione.

La produzione di senso per la propria esistenza è sempre un fatto strettamente personale: ogni uomo elabora un suo sistema di significati giocando in questo la sua autonoma capacità progettuale. La constatazione è sempre stata vera, anche se alcuni modelli culturali rendevano più facilmente disponibili ad accogliere offerte di senso, maturate all'esterno della propria esperienza. Oggi invece l'autonomia è vissuta come un'esigenza inalienabile: molto difficilmente siamo disposti ad accogliere offerte di senso che provengono dall'esterno.

Con questa sensibilità si scontra l'evangelizzazione. Essa propone eventi dotati di uno spessore di verità oggettiva, che non possono essere ridimensionati a piacimento né possono essere filtrati attraverso le categorie della soggettività. Nasce, per forza di cose, un conflitto tra la pretesa di autonomia e la verità provocante dell'Evangelo, che sconvolge questa pretesa, riportando verso un senso che opera come il fondamento e la critica di ogni personale valutazione.

Il conflitto non può essere risolto inventando uno spazio protetto in cui i due contendenti ridimensionano le loro esigenze. L'uomo non può rinunciare alla propria autonomia, perché l'Evangelo cerca libertà e responsabilità e può essere accolto e vissuto in pienezza solo da chi è signore della propria esistenza. L'evangelizzazione non può passare sulla testa della gente, come se non riguardasse la loro vita quotidiana e parlasse solo di eventi astratti e remoti.

Per molto tempo l'evangelizzazione ha privilegiato la prospettiva di una oggettività fredda e sicura. La logica è quella nota: il senso della vita è già preciso e ben confezionato; basta accoglierlo, e si diventa persone «sensate»; lo si può certo anche rifiutare in un gioco suicida della propria libertà, ma, in questo caso, si resta inesorabilmente persone «insensate». È significativa la testimonianza del libro della Sapienza: «Stolti per natura erano gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio» (*Sap* 13,1).

Ma non serve l'ipotesi opposta, che tende a stemperare e ad addomesticare la forza interpellante e sconvolgente dell'Evangelo, fino a ridurre Gesù Cristo a un vecchio saggio, che traspira perbenismo da tutti i pori o ad assumerlo come il prototipo delle nostre mode contestative. Quando l'abbiamo fatto, in questi ultimi anni, ci siamo trovati con le nostre paure e le nostre angosce, con una speranza cristiana smontata di radicalità.

L'alternativa è per buona parte da inventare, per restituire all'evangelizzazione la capacità di rilettura, interpretazione e riespressione dell'esistenza quotidiana, nel segno del Crocifisso risorto.

2.4. La funzione del contesto

La comunicazione è un atto che «esiste» collocandosi in un preciso qui-ora del tempo e dello spazio.

Nell'atto del comunicare s'incrociano le componenti storiche (la dimensione diacronica) e quelle situazionali (la dimensione sincronica). Le prime producono la ricchezza dei diversi segni linguistici, perché in essi si è accumulata la storia dell'uomo, che il segno concentra ed evoca. Così, quando dico «volume» connoto molti e diversi significati e quel mondo culturale che ciascuno di essi produce. Le seconde, invece, creando il contesto al segno utilizzato, limitano la sua ricchezza e l'orientano verso un preciso significato tra i tanti possibili. Così, per ritornare all'esempio, se sviluppo un tema geometrico, la parola «volume» sarà interpretata come «la misura di un corpo nello spazio»; se invece il tema è quello della biblioteca, la parola «volume» sarà interpretata come «libro».

Il sovraccarico di senso che ogni simbolo possiede e la pluralità di possibili referenti che può evocare, vengono orientati e precisati dal contesto in cui il segno è pronunciato.

Nel caso dell'evangelizzazione, si richiedono istituzioni capaci di

farsi luogo di produzione di un sistema di simboli (un «linguaggio»), che articoli in unità la soggettività della persona credente, l'oggettività dell'evento evangelizzato e il tessuto anche istituzionale della comunità ecclesiale che di quest'evento è testimone nella sua storia, cultura e vita.

Il contesto funziona quindi da sostegno prezioso per l'evangelizzazione.

Anche su questo fronte la cultura in cui viviamo pone problemi seri.

In un tempo di complessità e di pluralismo, come vedremo meglio in seguito, la pluralità di appartenenze viene vissuta da molte persone come perdita, riconosciuta e condivisa, di ogni principio di riferimento normativo. L'appartenenza diventa debole e molto soggettivizzata, in un contesto che pone la necessità di spartire l'esistenza tra appartenenze plurime e conflittuali.

3. VERSO UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Per poter progettare modelli rinnovati di evangelizzazione abbiamo cercato di comprendere prima di tutto il significato del processo.

Per farlo, abbiamo utilizzato il metodo di lavoro che è tipico della riflessione pastorale. Lo ricordiamo per sostenere la capacità critica del lettore.

Ci siamo mossi nell'orizzonte proposto dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*. Ma, un po' alla volta, il discorso si è progressivamente allargato. Qualche suggerimento del documento ci ha trascinato verso problemi e prospettive che nel testo erano solo implicite. L'abbiamo fatto per esigenze di fedeltà pastorale. Non è sufficiente, infatti, sapere cosa dice un testo ufficiale per decidere come operare. Esso deve risuonare intensamente dentro le situazioni concrete. Ispira, orienta e giudica le scelte; non le costruisce secondo modalità semplicemente applicative.

Abbiamo poi tentato di comprendere, con uno sguardo complessivo, il fatto ecclesiale della evangelizzazione. Per rinnovarla, come il documento chiede insistentemente di fare, dobbiamo riconoscerne la realtà, così come viene richiamata nella attuale consapevolezza ecclesiale. Non possiamo però condurre questa ricerca rinchiusi in

un'oasi tersa, fuori dalla mischia dei problemi. La definizione della figura della evangelizzazione avviene sempre in situazione: riflettendo e meditando sotto l'urgenza dei conflitti, la pastorale elabora indicazioni teologiche esistenziali.

Ora, finalmente, abbiamo abbastanza precisi i termini della questione. Non sono né assoluti né esclusivi. L'abbiamo già ricordato molte volte: non lo possono essere mai le considerazioni provocate dalla urgenza di sfide concrete. Rappresentano, però, i punti di riferimento della nostra ricerca. Ci costringono a rinnovare l'evangelizzazione con un'attenzione costante alle logiche comunicative e ci portano a costruire una verità che è giocata, prima di tutto, sulla prassi del Regno.

Di qui partiamo per un lungo e impegnativo cammino. Ci porterà a costruire una proposta pastorale precisa e concreta: la narrazione per una evangelizzazione che vuole aiutare a vivere.

SECONDA PARTE

***VERSO
UNA COMUNICAZIONE
SAPIENTE***

Uno dei problemi più inquietanti del nostro mondo occidentale è la diffusa e profonda crisi sul senso.

Senso significa ragioni per vivere e per sperare, insieme di ideali in cui riconoscersi e a cui ispirarsi. Siamo in crisi di senso perché non riusciamo più a decifrare bene a chi affidare questa impegnativa esperienza.

La crisi è violenta e, per molti aspetti, inedita. Per tanto tempo gli adulti hanno trasmesso alle giovani generazioni, attraverso processi spontanei e tranquilli, quel senso dell'esistenza che avevano faticosamente costruito. Poi è esplosa la rottura del dialogo e il confronto è stato sostituito dalla soggettivizzazione sfrenata. Gli adulti hanno messo sotto giudizio valori e significati che avevano resistito all'onda lunga del tempo. I giovani hanno sperimentato difficoltà gravi ad assumere, con procedure pacifiche, proposte e progetti di cui contestavano la pertinenza.

E così ci siamo trovati, giovani e adulti, anche se per motivi differenti, a corto di speranza.

Chi crede alla vita e sente la responsabilità di generarla continuamente offrendo ragioni per vivere, persegue con decisione una inversione di tendenza.

Si tratta di riallacciare quella difficile comunicazione tra giovani e adulti che permetta a tutti di confrontarsi sul senso. Solo nella costruzione di alternative serie e praticabili è possibile ricomporre le esigenze e le prassi di evangelizzazione, in questa nostra stagione culturale.

In che direzione progettare?

La seconda parte del libro suggerisce qualche ipotesi di soluzione, collocandosi nel cuore dei problemi.

Il capitolo quarto offre una rapida panoramica sulla cultura della società complessa che caratterizza l'attuale epoca storica. Noi comunichiamo sempre in un preciso e concreto contesto. Esso favorisce o disturba i processi comunicativi. Le profonde trasformazioni avvenute nel nostro mondo occidentale e i loro esiti sul piano culturale sono alla base di quella crisi di condivisione del senso della vita di cui si diceva.

È possibile uscire da questa trappola mortifera? Il capitolo quinto fa una proposta, ricordando le esigenze e le condizioni di ogni comunicazione tra persone, impegnata a dare senso e speranza. Propone così il riferimento linguistico del progetto di evangelizzazione per i giovani d'oggi, suggerito dalla nostra ricerca.

4

Comunicare in una società complessa

Un legame inscindibile lega in un unico destino cultura e comunicazione.

La cultura, intesa come un complesso di regole e di modelli che consente alle persone di produrre i linguaggi, i comportamenti, le idee, i valori e i manufatti che caratterizzano l'esistenza materiale e spirituale di una data società, è ciò che rende possibile la comunicazione. La comunicazione è una manifestazione concreta della cultura sociale: manifestazione però non passiva in quanto ogni processo comunicativo contribuisce a conservare, a distruggere o a modificare la cultura che l'ha reso possibile.

Una ricerca sui processi di comunicazione prende le mosse, di conseguenza, dalla descrizione della realtà culturale in cui si realizza.

Per descrivere la realtà culturale attuale utilizziamo il paradigma della complessità. Esso aiuta a comprendere la situazione, anche se, per molti versi, va denunciato come un tentativo di dare senso alla crisi che attraversa l'attuale cultura sociale senza impegnarsi in un serio tentativo di pensare un progetto di futuro.

Della complessità indichiamo alcuni esiti, soprattutto nei loro risvolti più problematici, quelli, per intenderci, che rendono difficile realizzare un modello sapiente di comunicazione interpersonale.

1. LA CRISI DEL LIMITE

La vita umana si esprime e trova la sua energia creatrice nell'incontro-scontro tra la potenza del desiderio e la costrizione del limite. Consideriamo «limite» l'insieme di norme, di codici e, quindi, di forme che fissano le possibilità legittime in cui l'azione umana può manifestarsi.

Se il desiderio viene lasciato libero di esprimersi e non incontra costrizioni che lo incanalano all'interno di particolari forme di vita,

esso rivelerà la sua ombra, ovvero la sua devastante potenza distruttrice.

Tante proposte teoriche e pratiche elaborate dalla cultura sociale odierna hanno, di fatto, demolito molti dei limiti che tradizionalmente segnavano la vita individuale e sociale.

Ciò è dovuto a due caratteristiche distinte della società complessa:

- il pluralismo estremizzato
- e il consumismo.

1.1. 11 pluralismo estremizzato: fine di ogni egemonia culturale

Il pluralismo delle culture, dei valori, dei centri di potere e delle attività economiche rende l'universo sociale alquanto frastagliato e disaggregato in molti luoghi autonomi. La complessità nasce appunto da questa articolazione che rende difficile l'identificazione della società come un tutto monolitico o, semplicemente, unitario.

In questo insieme complesso non esiste una visione della realtà o un sistema di valori che possa essere considerato egemone.

Ogni concezione del mondo e della vita, ogni posizione etica, magari aberrante, ha diritto di esistenza e rivendica pari dignità con quelle più diffuse e ricche di validazioni storiche, culturali e sociali.

Da questa situazione trae origine naturale il consumismo.

1.2. Il consumismo

Il consumismo, da insieme ricco di opportunità per le persone che hanno il privilegio di abitare con pieni diritti le società opulente, è divenuto la manifestazione di una sorta di *hybris* che può essere identificata nell'assioma: «tutto ciò che esiste può essere consumato». Gli abitanti delle società consumiste consumano infatti a dismisura cibo, vestiti, automobili, viaggi e vacanze, informazioni, spettacoli, cultura, sentimenti e, persino, l'ambiente naturale in cui abitano.

Questo porta le persone a non selezionare più le offerte di consumo che la vita quotidiana propone loro. Nella loro coscienza nasce la convinzione che è lecito e normale consumare tutto, in quanto è sufficiente l'esistenza stessa dell'offerta per legittimare il consumo.

Basta possedere le risorse economiche necessarie e ogni desiderio può essere legittimamente e prontamente soddisfatto.

Un altro elemento che caratterizza la *hybris* consumista è la tota-

le indifferenza delle persone alla necessità di preservare una parte delle risorse materiali e immateriali e l'ambiente naturale per le generazioni future. Il presente consuma tutto ciò che produce o ciò che, semplicemente, trova a sua disposizione.

In questo aspetto il consumismo rivela pienamente la sua carica di distruttività: chiude le persone che lo praticano in un egoismo sordo all'amore per le generazioni future che da esse stesse sono state generate.

2. LA FINE DEL CENTRO E L'INGOVERNABILITÀ DEL SISTEMA SOCIALE

La società complessa non è più organizzata attorno a un unico centro ma attorno a una pluralità di centri che forniscono ai valori sociali una legittimità parziale e precaria.

La perdita di un centro unico di legittimazione dei valori rende impossibile qualsiasi scelta o semplice gerarchizzazione degli stessi valori, dei bisogni e delle opportunità presenti nella società. L'impossibilità di scegliere e di gerarchizzare rende il sistema ingovernabile, anche perché a ogni centro, normalmente, corrisponde un potere che non può essere ignorato.

La pluralità dei centri favorisce:

- la mobilità
- e la crisi dell'identità storico-culturale.

2.1. La mobilità

Nella società complessa si assiste a un incessante processo di aggregazione di centri di potere, di posizioni culturali e politiche in vista di precarie egemonie. L'unica logica che presiede questi movimenti di aggregazione e di disaggregazione è quella dell'utilità immediata. Non compaiono in essa, infatti, motivi ideali, etici o progettuali. Ciò origina l'abbandono di qualsiasi paradigma di lealtà, coerenza e stabilità.

La mobilità è anch'essa una delle ragioni dell'ingovernabilità del sistema sociale.

2.2. La crisi dell'identità storico-culturale

Nella definizione della società complessa, a questi caratteri, più tipicamente sociologici, si accompagnano quelli di tipo culturale e psicologico. La crisi dell'identità storico-culturale è uno di essi.

La prevalenza della razionalità tecnico-scientifica, unitamente al consumismo, alla crisi della comunicazione intergenerazionale e all'offuscamento del senso della tradizione sotto la spinta dei processi di secolarizzazione, ha comportato lo sradicamento parziale degli abitanti le società complesse dall'alveo vitale dell'identità storico-culturale. Questo elemento fonda, in parte, la crisi dell'identità personale e la relativizzazione dei sistemi di significato.

3. CRISI DEL TEMPO E DEL LINGUAGGIO

Nell'ambito della dimensione temporale dell'esistenza umana va segnalata la crisi della dimensione storica del tempo e la conseguente crisi del linguaggio.

3.1. La crisi della dimensione storica del tempo

L'uomo abita il tempo. La storia della sua emersione alla vita cosciente è contrassegnata dalla scoperta del tempo come regolatore della sua esistenza individuale e sociale.

L'uomo prigioniero della sopravvivenza, governata giorno per giorno dalle forze istintuali, è un uomo che non percepisce il ritmo del tempo che scandisce la vita dell'universo che abita.

L'uomo non emerso alla coscienza è un uomo prigioniero della sua vita fisiologica, oltre che delle sue paure e delle sue angosce più profonde.

L'uomo che non conosce il tempo è un uomo che non sa prevedere il proprio futuro.

Nella cultura sociale contemporanea la concezione del tempo storico, intesa, nel senso biblico, come assunzione di responsabilità a partire dalla memoria dell'uomo verso il suo futuro, sembra essersi dissolta e di essa rimane traccia solo all'interno di sempre più esigue minoranze sociali. Ad essa sembra essersi sostituita la concezione di un tempo quotidiano insignificante sul quale si aprono gli squarci del tempo sacro o magico dotato di un forte significato. La vita umana,

nella sua dimensione quotidiana, sembra non offrire più alcun senso esplicito e comprensibile che possa essere considerato vero. La vita quotidiana, infatti, sembra risolvere la ricerca della felicità umana esclusivamente all'interno dei gesti che connotano il consumo quotidiano delle informazioni, dei beni materiali e delle relazioni sociali. La cultura del piacere sembra avere sostituito la cultura della felicità sovrapponendosi ad essa.

Il futuro è più sovente evocato come minaccia piuttosto che come promessa di felicità.

Solo il presente sembra poter offrire strade percorribili alla ricerca di felicità e di piacere.

Dentro questa opacità di senso del quotidiano balenano sovente antiche suggestioni che inducono molte persone ad abbandonare il centro esistenziale costituito dalla loro coscienza razionale per affrontare la ricerca di sensi completamente irrazionali, astorici e inconsci della loro esistenza. L'esoterismo, con le sue pratiche misteriche, che sovente debordano nel ridicolo, rappresenta molto bene questa ricerca che, peraltro, risponde a un profondo bisogno umano. Questa ricerca porta l'uomo lontano dal suo tempo quotidiano e dalla sua storia e lo immerge in un tempo privo di qualsiasi rilevanza per la sua vita nella realtà del mondo o che, al massimo, gli offre l'illusione di poter manipolare magicamente il mondo stesso, senza la sofferenza dell'impegno quotidiano.

Chi non si abbandona a questa fuga dalla realtà del quotidiano rimane molto spesso prigioniero del tempo inteso come somma di opportunità di consumo e cerca disperatamente di elevare il proprio consumo ad atto dotato di senso per la sua esistenza, bruciando senza accorgersene la sua memoria del passato e il suo sogno di futuro.

3.2. La crisi del linguaggio: la parola-idea contro la parola-cosa

La crisi del tempo storico si manifesta anche come crisi del linguaggio.

Un segno linguistico deriva il suo significato tanto dal suo opporsi e distinguersi dagli altri segni del sistema linguistico, quanto dalla sua relazione con l'oggetto mentale e/o fisico a cui rimanda. Nella cultura della società complessa il segno è andato sempre di più autonomizzandosi dall'oggetto per manifestare il suo significato quasi esclusivo in relazione con gli altri segni. Questa trasformazione pro-

fonda della lingua ha portato le persone a sganciarsi sempre di più dalla realtà per collocarsi all'interno di un mondo immaginario, dove è povera ogni memoria del significato delle parole.

La parola si è fatta così astratta, perdendo la sua cosalità.

4. LA CRISI DELLA RELAZIONE INTERGENERAZIONALE

L'attuale cultura sociale è caratterizzata da una sorta di isolamento generazionale che chiude all'interno di isole sociali le grandi fasce in cui normalmente vengono raggruppate le varie generazioni. I giovani hanno una scarsa relazionalità con gli anziani e gli adulti in genere. Gli adulti sono rivolti quasi esclusivamente a perseguire il mito della propria autorealizzazione. Gli anziani stanno strutturando l'isolamento in cui sono stati posti come luogo di rivendicazione di nuovi diritti, vista la loro consistenza numerica in seguito all'aumento della vita media e alla riduzione della popolazione giovanile per la crisi di natalità.

In questo contesto non stupisce che molte inchieste sulla condizione giovanile rilevano l'insignificanza degli adulti per la maggioranza dei giovani. Per questi giovani, infatti, gli adulti non sono modelli né da imitare né da rifiutare, non sono né occasione di incontro né occasione di scontro; sono solo semplicemente insignificanti.

Questa assenza dell'adulto dalla vita del giovane è un grosso limite all'educazione, in quanto l'adulto è il primo altro, importante, di cui il giovane fa esperienza. Nell'orizzonte esistenziale del giovane, infatti, l'adulto è l'altro per antonomasia, in quanto è diverso da lui sia dal punto di vista genetico che da quello psicologico e culturale. L'adulto, poi, rappresenta, concretamente, lo snodo della comunicazione che correla il mondo del giovane con quelli delle generazioni che lo hanno preceduto e all'interno dei quali si è elaborato il fondamento etico del progetto d'uomo che il giovane incontra, o dovrebbe incontrare, nella sua formazione umana.

Quando l'adulto è per il giovane una presenza insignificante, l'esperienza esistenziale che proietta il giovane oltre le porte della soggettività diventa opaca e scarsamente percorribile.

5. LA CRISI DELLA FIGURA DEL PADRE

La crisi della relazione adulto-giovane si esprime in tutta la sua pienezza nella relazione figlio-padre. Questa crisi investe, a partire dalla paternità biologica, tutte le forme culturali e spirituali di paternità presenti nella nostra società.

Prima di descrivere brevemente come si manifesta questa crisi, è bene ricordare il ruolo che la figura del padre svolge nella conservazione e nello sviluppo della nostra civiltà.

Il padre, sin dai primordi della storia, ha sempre rappresentato in modo concreto l'insieme delle leggi e degli ordinamenti che presiedono la vita di un determinato gruppo sociale, oltre ad essere il responsabile del processo educativo che assicurava al giovane l'appartenenza allo stesso gruppo sociale.

La madre, invece, ha sempre amministrato i valori più alti del miracolo della vita umana e della natura.

Si può dire che il mondo dei padri è quello della storia, ed è relativo al livello evolutivo della coscienza raggiunto in un determinato gruppo sociale. I valori, quindi, che un padre trasmette, riguardano la vita storica che il figlio dovrà compiere all'interno del gruppo sociale al quale appartiene.

I valori che la madre trasmette, invece, sono relativi alle dimensioni esistenziali più profonde, e prescindono dalla storia e dalla cultura locale. Sono quelli connessi ai sentimenti più profondi dell'uomo e al senso della sua vita. Ad esempio, sono tipici del mondo materno i valori connessi al ciclo della natura: alla morte e alla nascita, all'amore e alla sessualità, alla trasformazione evolutiva o a quella regressiva della vita.

Le norme, le leggi, i tabù, le prescrizioni morali, gli stili e i modi di vita appartengono, per contro, al mondo paterno.

Da questa breve descrizione del ruolo paterno nella storia della nostra civiltà si coglie il ruolo strategico che la relazione padre-figlio gioca.

La figura paterna odierna, a livello medio, sembra svolgere questa funzione in modi e forme deboli, non sempre adeguate alla sua effettiva responsabilità educativa. Si può addirittura affermare che molti padri si sono maternalizzati, assumendo nella gestione del proprio ruolo tratti tipici della figura materna. La maggioranza dei padri però ha semplicemente rinunciato, parzialmente o globalmente,

al proprio ruolo di depositari del canone culturale (norme e leggi, principi e valori). Le ragioni sono molteplici. Alcuni credono che vivere modernamente il ruolo paterno significhi porsi alla pari, come improbabili amici, dei loro figli. Altri, sommersi dalle esigenze professionali della società complessa in ordine agli obiettivi di successo, prestigio, autorealizzazione e potere a cui devono rispondere, sono assenti dalla funzione educativa familiare.

6. IL LABIRINTO DELLA COMPLESSITÀ QUOTIDIANA

Nella vita quotidiana i caratteri della società complessa, appena descritti, manifestano i loro effetti principalmente al doppio livello di:

- relativizzazione dei sistemi di significato elaborati collettivamente e trasmessi nei processi educativi e di socializzazione,
- emergenza della dimensione debole nella vita individuale e sociale e di una posizione fragile verso la realtà.

6.1. Relativizzazione dei sistemi di significato

L'impossibilità di un qualsiasi sistema di significati di imporsi e di esercitare una qualsiasi forma di egemonia si riflette nella crisi delle istituzioni educative, responsabili della riproduzione della cultura. Questa relativizzazione è l'effetto e la causa, nello stesso tempo, della crisi di identità storico-culturale.

La verità sembra sparire dall'orizzonte della cultura sociale.

Molti educatori reagiscono alla relativizzazione del significato assumendo come base della loro strategia educativa o l'ipersocializzazione o l'iposocializzazione. Il termine ipersocializzazione indica la tendenza a dare alla crisi della complessità risposte rigide di tipo ideologico. Risposte che tagliano via ogni ricerca faticosa di identità e di senso all'interno della realtà complessa.

Il termine iposocializzazione indica, invece, la tendenza a non interiorizzare il patrimonio culturale della società: a recepire, cioè, sino in fondo la crisi della complessità e a muoversi al suo interno all'insegna del pragmatismo, del cinismo e dell'opportunismo.

6.2. Emergenza della dimensione debole nella vita individuale e sociale

Nel labirinto della complessità sociale il non avere una identità stabile, coerente e unitaria, è ritenuto normale. Il modello di identità della società complessa, infatti, è quello di una identità frammentata, composita, in continua evoluzione, ambivalente, contraddittoria e mai compiutamente raggiunta. Questo tipo di identità è teorizzato sia a livello filosofico che sociologico.

Nel rapporto con la realtà esterna si tenta di accreditare, in coerenza con il concetto di identità debole, l'impossibilità di comprendere e di dominare efficacemente la realtà. Sembra che l'unico modo possibile per l'abitante delle società complesse di porsi nei confronti della realtà sia quello di chi tace e, se formula una domanda, non pretende risposta.

7. LA FRAMMENTARIETÀ

Il concetto di «frammentarietà» indica due caratteri della condizione culturale attuale. Il primo indica la perdita del centro sociale che frantuma l'esperienza sociale da tutto unitario in tanti piccoli mondi vitali. Il secondo indica una esperienza di vissuto personale: il fatto che l'esistenza è divisa in tanti frammenti, tra loro isolati, che non riescono a dar vita a una esperienza unitaria. Questo significa che ogni esperienza vissuta ha un significato relativo che si esaurisce all'interno dell'esperienza stessa e che non riesce a collegarsi a un senso più generale. La frammentazione introduce il discorso sulla crisi dell'identità personale.

7.1. L'identità debole come plasticità e non selettività nei confronti delle opportunità offerte dal sistema sociale

A causa della complessità, l'individuo vive uno stato di smarrimento, di perdita di punti di riferimento, di crisi dei valori e dei sistemi di pensiero che tradizionalmente gli offrivano la capacità di prevedere l'esito delle sue azioni e quindi di ipotizzare il suo futuro prossimo e lontano. L'individuo percepisce una insanabile frattura tra il suo mondo personale e quello della società in cui vive, che tende ad apparirgli incomprensibile e al di fuori del suo controllo.

Egli vive così questa incertezza attraverso una profonda crisi di identità. Crisi che non deve essere interpretata solo come una carenza, ma anche e soprattutto come un dato progettuale.

Le analisi sociologiche e antropologiche hanno posto in luce come in queste società l'individuo sia sottoposto a un bombardamento di informazioni e di possibilità, che possono produrre in lui profonde e angoscianti crisi esistenziali e di adattamento, perché lo costringono a continue scelte, se vuole dare un minimo di coerenza, di significato e di ordine alle sue azioni. La risposta più diffusa, quella che la cultura sociale dominante propone, è quella di rinunciare a un progetto circa il proprio futuro. Di rinunciare, cioè, a quella che sino a non molti anni fa veniva ritenuta una componente fondamentale della natura umana: la dimensione progettuale.

Questa rinuncia viene giustificata con la considerazione che l'individuo deve poter includere nel proprio futuro qualsiasi evenienza che possa verificarsi e persino le scelte a cui deve rinunciare nell'oggi. In pratica si dice che l'unico modo che la persona umana ha oggi di non farsi schiacciare dall'angoscia è quello di scegliere senza di fatto scegliere. Scegliere, cioè, una certa opzione tra quelle possibili senza per questo rinunciare a queste ultime, rinviandole solo al futuro. Allo stesso modo si dice che l'individuo, non potendo prevedere il futuro, deve restare disponibile e libero rispetto ai vari eventi che in esso potrebbero accadere. Questo iperpragmatismo, questa rinuncia a voler costruire se stesso e il proprio futuro secondo un progetto, per l'uomo contemporaneo comporta come conseguenza diretta non solo una crisi del tradizionale concetto di identità, ma anche una destrutturazione della stessa dimensione temporale in cui si svolge la vita dell'individuo.

Per quanto riguarda l'identità, è sufficiente ricordare che essa tradizionalmente è sempre stata definita come la sintesi dinamica nella persona umana di passato, presente e futuro, dove il futuro non era che il progetto che di sé elaborava l'individuo.

Eliminare il progetto di sé dal futuro significa di fatto minare alla radice la concezione di identità tradizionale.

Per quanto riguarda la destrutturazione della dimensione temporale, essa si manifesta fundamentalmente come un diverso intreccio nella vita della persona tra passato, presente e futuro che porta in primo piano il presente nella sua accezione di quotidiano.

Questa valorizzazione del quotidiano si manifesta nella piena af-

fermazione della sua autonomia e del suo significato intrinseco. In altre parole, questo vuol dire che il significato dei fatti esistenziali che avvengono nel quotidiano non deriva dal loro essere inseriti in una storia, fatta di passato e di futuro, ma solo dalla loro qualità intrinseca. Il loro senso è completamente contingente e legato al qui e ora.

La maggioranza dei sociologi vede in questo modo di porsi nei confronti del tempo dell'individuo contemporaneo una qualità che viene definita come duttilità. Essa consente alla persona di sfruttare tutte le opportunità che la società postindustriale può offrire e permette loro di ridefinirsi continuamente adattandosi alle continue trasformazioni che la società subisce.

Nasce così un individuo disponibile al cambiamento, nemico della *routine* e delle abitudini, perché privo di radicamenti stabili.

Questo modello di «uomo nuovo» si fonda però su una premessa che è ben lungi dall'essere scontata; quella della libertà dai bisogni materiali e immateriali legati alla sopravvivenza fisica e psichica. Nessuna scietà è in grado di garantire questo in modo permanente, specialmente all'interno di una situazione mondiale in cui la miseria e la fame colpiscono ancora la stragrande maggioranza della popolazione. In ogni caso, questo è un modello di uomo tipico di una società opulenta, di una società che può consentire la sopravvivenza, ad esempio, anche a chi non lavora.

Occorre però sottolineare che la destrutturazione del tempo non investe tutti allo stesso modo. Infatti alcune persone vivono questo processo in modo più intenso di altre; alcuni addirittura non lo vivono affatto. Vi è poi chi lo vive come sua scelta personale cosciente e meditata e chi, invece, solo come atteggiamento indotto dalle pressioni e dai condizionamenti sociali.

Questo fenomeno interpella profondamente la responsabilità dell'adulto educatore, perché mette in crisi addirittura il fondamento d'uomo di cui è portatore. Non si tratta qui del rifiuto di una certa visione dell'uomo e della vita, come poteva avvenire un decennio fa, ma del rifiuto del fatto che l'uomo debba porsi in modo progettuale e coerente di fronte alla sua avventura nel mondo, che debba cioè pensare al senso della sua vita come quello di una storia individuale dentro una storia sociale.

7.2. La crisi del Noi

Se l'Io è in crisi, è altrettanto in crisi il Noi, ovvero la dimensione sociale della vita che è costituita da quella rete di solidarietà che consente a ogni individuo umano l'utilizzo nel proprio progetto di vita delle risorse, materiali e spirituali, messe a disposizione, dagli individui che con lui condividono lo spazio e il tempo.

Senza questa dimensione solidale sociale non è possibile l'esistenza dell'Io. Il formarsi dell'Io e il suo mantenersi, infatti, sono resi possibili solo dall'esistenza del Noi. Se non ci fosse un Noi che si prende cura, tutela ed educa i nuovi nati, questi non solo non potrebbero conquistare la coscienza ma, addirittura, non potrebbero sopravvivere.

Il Noi oggi è in crisi sia per la caduta delle relazioni interpersonali che ha condotto le persone a vivere, specialmente nelle grandi città, nell'isolamento e nell'indifferenza reciproca, sia per la crisi della politica, che indebolisce il tessuto organizzativo del Noi.

La crisi della politica si riflette non solo nella incapacità di una società di affrontare in modo efficace i problemi, nuovi e vecchi, che la attraversano, ma anche nel non riuscire più a fornire alle persone i percorsi attraverso cui connettono e sottomettono i loro bisogni individuali a quelli comuni di carattere più generale e universale. Le forme di egoismo e di corporativismo che alcune categorie sociali esprimono, non sono che un risultato della crisi della politica.

È chiaro che nel termine politica rientrano non solo il comportamento dei politici e dei partiti, ma anche i sistemi di pensiero e di valore che li orientano. Questo significa che è in crisi radicale proprio l'etica della politica.

8. SCRUTANDO I SEGNI DEL FUTURO

Gli elementi descritti e l'analisi dei processi economici e politici appena accennata, fanno affermare che l'ultimo decennio è stato caratterizzato dall'idea che la vita sociale e il suo sviluppo fossero centrati sull'individualismo, quindi sul soggetto e sulla sua diversità. Questa concezione si è manifestata con tale forza nella cultura sociale da divenire una sorta di mito.

Questo mito appare oggi in crisi. Il nostro sistema sociale risulta ormai estenuato dall'emergere di contraddizioni e di limiti che non

consentono di affrontare e di risolvere i problemi vecchi e nuovi della convivenza collettiva, da una sorta di ipertrofia dei diritti individuali, dalla difficoltà da parte della persona umana di gestire le tante identità di cui è portatrice in nome della duttilità, della flessibilità e dell'adattabilità e, infine, del riemergere del sociale, che era stato innaturalmente compresso, potentemente veicolato dalla categoria dell'Altro.

Da questi segni si può desumere che il ciclo del soggetto, così come è stato interpretato nell'ultimo decennio, si stia chiudendo a favore del ciclo di una «nuova cittadinanza». Almeno così molti sperano, sull'onda di segnali confortanti.

Il concetto di nuova cittadinanza, che sta emergendo dalla profetia del lavoro nell'area sociale del disagio, appare oggi il tentativo più compiuto di coniugare la soggettività alla necessità del sociale.

Centrale nel concetto di nuova cittadinanza è la parola «condivisione». Questa espressione — che letteralmente significa: «l'azione di dividere qualcosa con piena partecipazione» — mantiene nell'esperienza del volontariato sia il significato di partecipazione che quello della divisione comune di un qualcosa.

Chi pratica la condivisione riconosce di essere partecipe della vita altrui, mentre partecipa all'altro la propria vita all'interno di una relazione di pari dignità.

Condivisione indica anche il coinvolgersi con chi è emarginato per lottare e rimuovere le cause del disagio, per costruire insieme a chi si trova in difficoltà risposte adeguate ed efficaci, nel rispetto della complessità dei bisogni e dei diritti, nella vicendevole accoglienza.

Lo stile di vita della condivisione è il punto di partenza per una riformulazione del proprio modo di essere cittadini, di vivere il proprio ruolo sociale.

Su questa utopia concreta si sta strutturando un nuovo modo di concepire la responsabilità sociale e, quindi, la politica.

I segni sono ancora deboli ed è rischioso affermare con sicurezza che la cultura del futuro sarà costruita attorno ad essi. La storia non è fatta però dei segni forti del presente; essa è generata sui segni deboli accolti, consolidati e organizzati dalla fantasia operosa di chi ama la vita e ne cerca la realizzazione per tutti.

Su queste prospettive possiamo immaginare uno sbocco significativo anche per una situazione, complicata e drammatica, che tanto incide sulla possibilità di una comunicazione sensata per l'oggi.

5

*Una comunicazione sapiente
per dare senso alla vita*

In una cultura, violentemente segnata dalla complessità, sembra veramente impossibile comunicare. La crisi dell'evangelizzazione, denunciata con forza in molti contesti, è prima di tutto crisi di possibilità e di modelli di comunicazione sapiente. In una comunicazione disturbata e, spesso, spenta, non possiamo certamente scambiarci ragioni di senso per credere alla vita e sperare oltre la morte.

Come ricostruire la trama di una comunicazione interpersonale, capace di dare senso all'esistenza? Anche i deboli segnali di un futuro di condivisione, sulla cui speranza abbiamo concluso il capitolo precedente, possono crescere in albero robusto e rigoglioso solo se riusciamo a scambiarceli, da persona a persona, in una ricostruita trama comunicativa.

1. LA COMUNICAZIONE COME EVENTO TEMPORALE

Il tempo è il luogo in cui si dipana il filo che costruisce la possibilità della vita umana. Il telaio che tesse il filo della possibilità della vita umana rendendola attuale è costituito dall'evento della comunicazione.

Il tema è importante e va approfondito.

1.1. Il tempo come luogo del senso della vita umana

L'uomo ha avuto in dono da Dio il dominio dello spazio del mondo all'interno del fluire del tempo. Il tempo, tuttavia, sfugge completamente al suo controllo.

Il tempo appartiene esclusivamente a Dio.

L'uomo abita il tempo. Il tempo è l'espressione più piena del suo vivere e, quindi, della sua fragilità, della sua precarietà e dell'effimerità dei suoi sogni di potenza.

Del tempo l'uomo può solo parlare. Può infatti osservarlo, definirlo e speculare su di esso senza però che queste attività gli offrano una qualsivoglia possibilità di dominarlo.

L'uomo, ed è questo un enorme dono, può solo vivere il tempo e lasciarsi trasportare dal suo mistero alla soglia di ciò che è ineffabile.

Anche quando fantastica su un suo possibile sottrarsi all'inesorabile fluire del tempo, l'uomo, di fatto, non fa altro che confessare ancora una volta la sua impotenza.

Il tempo è il luogo inviolabile che iscrive la vita e la rende possibile.

Il fluire del tempo nel mondo attraverso le stagioni e i giorni, leggibile nel clima, nel cielo, nella luce, nelle piante e negli organismi animali ha, sin dai primordi, rivelato all'uomo frammenti di senso sulla sua vita. E attraverso il ciclo della vita vegetale e della luna, ad esempio, che l'uomo ha intuito che la sua vita poteva rinascere dopo la morte.

Il tempo è il luogo del senso, il luogo cioè in cui Dio manifesta la sua prossimità all'uomo.

Questa consapevolezza che l'uomo privo della rivelazione esprimeva in forme mitiche, alcune volte aberranti, trova la sua formulazione compiuta nella Rivelazione divina depositata nel Libro. Indicazioni sul tempo come luogo del senso della vita umana sono, ad esempio, rintracciabili in un famoso versetto dei Salmi:

«Insegnaci a contare i nostri giorni
e giungeremo alla sapienza del cuore» (Ps 90,12).

In questo versetto, infatti, si esprime la risposta dell'uomo di fede dell'Antico Testamento allo sgomento che gli provoca la meditazione intorno alla caducità e alla precarietà dell'esistenza umana e delle cose mondane.

Questa risposta, come si vede, non si manifesta nella richiesta a Dio del prolungamento, al di là dell'ordine naturale, della durata della vita ma solo nell'acquisire la capacità di imparare a contarne i giorni. Dove il contare i giorni può essere interpretato come la capacità di capire, non solo con la mente ma anche con il cuore, come vuole la vera sapienza, che il senso della vita umana è nel suo scorrere all'interno del tempo, e non nelle cose di cui è costellata e per molti versi fatta.

1.2. La comunicazione nello sviluppo del tempo

La comunicazione umana è una delle forme attraverso cui il tempo si rende presente nella vita individuale e sociale dell'uomo. Per questo essa tesse l'esistenza umana.

Infatti ogni linguaggio umano è costruito sulla sequenza nel tempo di segni. Questo vale in modo particolare per la lingua parlata ma può essere applicato, se si riflette bene, a ogni linguaggio.

Anche la pagina scritta in cui i segni sono presenti tutti nello stesso istante rivela il suo significato solo quando da un punto di essa inizia la sequenza temporale della sua lettura.

Senza tempo, poi, non si avrebbero né racconti, né deduzioni logiche, né dialettiche argomentazioni.

Il tempo è la condizione necessaria della comunicazione umana e, quindi, il suo luogo costitutivo.

D'altronde il linguaggio più importante dell'uomo, la parola parlata, è nel suo accadere la rappresentazione del fluire del tempo nella vita umana.

La parola, infatti, quando sta per essere pronunciata è ancora futuro, che diviene presente nel momento in cui viene pronunciata e che scompare nel passato subito dopo.

1.3. La parola parlata per scandire il tempo

Il suono di una parola è, quindi, una rappresentazione molto fedele dello scorrere del tempo a cui vanamente l'uomo cerca di opporsi.

Proprio per questo sin dalle età più arcaiche l'uomo ha cercato di esorcizzare la caducità del suono delle parole con vari strumenti, di cui la scrittura è, indubbiamente, quello più evoluto.

Il motto: «Verba volant, scripta manent» rappresenta il senso di questa apparente vittoria dell'uomo sulla caducità della presenza delle sue parole nel tempo.

Tuttavia, nonostante questi tentativi, la comunicazione attraverso la parola parlata mantiene una capacità unica di esprimere il mistero del tempo. Infatti, se il tempo può essere considerato la presenza di Dio nel mondo, la parola parlata, che abita il tempo, appare come il *medium* privilegiato attraverso cui questa presenza risuona.

Non per nulla sin dall'Antico Testamento la presenza di Dio all'uomo si manifesta nell'oralità della parola, come avverrà in modo sconvolgente nella vita di Gesù nello spazio e nel tempo del mondo.

Nell'Antico Testamento «Dio chiama Abramo: Abramo! Abramo risponde: Eccomi!» (*Gn* 12,1-4).

Nel Nuovo Testamento addirittura la Parola di Dio si compie facendosi Persona in un essere umano con un nome umano, Gesù Cristo.

Questa Parola è quella attraverso cui l'uomo della storia può comunicare con il «Padre che sta nei cieli». La comunicazione, in tutte le sue forme e linguaggi germinati dal tronco della lingua parlata, non è perciò solo l'espressione della temporalità dell'uomo ma anche, se non soprattutto, ciò che rende possibile e dotata di senso la sua vita nel tempo.

1.4. La comunicazione per il senso della vita

Occorre però sottolineare che la comunicazione non svolge questa funzione solo per il senso ultimo della vita, quello, cioè, illuminato dalla Fede, ma anche per i sensi più contingenti che orientano l'esistenza quotidiana dell'uomo nel mondo.

Nella comunicazione l'uomo, infatti, crea la cultura sociale attraverso cui elabora il progetto della sua vita individuale e sociale e media il suo rapporto con la realtà del mondo.

La comunicazione, in altre parole, dando forma al tempo consente di leggere e orientare il suo agire.

La comunicazione può essere, infatti, considerata una sorta di telaio che, attraverso azioni successive nel tempo, tesse un ordito che consente all'uomo, oltre che di decifrare il senso della sua vita, di individuare le direzioni cui orientare il suo agire quotidiano.

La cultura sociale è come il programma che guida i movimenti del telaio della comunicazione.

La comunicazione tessuta dalla cultura sociale è il volto del tempo, illuminato dalla luce del dono divino della vita umana.

La comunicazione è quindi qualcosa di più del semplice scambio di segni teso a produrre dei significati comuni. Essa, specialmente nella sua forma più compiuta che è la lingua umana, è il dono che consente all'uomo di conquistare e realizzare la sua umanità; è il luogo in cui la potenza creatrice ha lasciato impressi i segni dell'amore di Dio per l'uomo e per la sua vita.

Segni che però rivelano la loro pienezza di significati solo se, come si è già accennato, chi li legge è illuminato dalla Fede e, quindi, dalla rivelazione che essa manifesta come suo fondamento. La co-

municazione è perciò sempre un fenomeno complesso, portatore di differenti e a volte incommensurabili significati e livelli di senso. Questo significa che la stessa comunicazione può rivelare, a seconda di chi la promuove e di chi la riceve, differenti significati e che, quindi, può produrre una pluralità di interpretazioni che si collocano a differenti livelli di senso.

Questa particolarità della comunicazione è ciò che la vela di mistero e che rende la sua comprensione radicale irriducibile a ogni paradigma scientifico o semplicemente razionale.

Ma è proprio la sua irriducibilità che affascina, che spinge l'uomo, al pari di un viaggiatore dei tempi mitici in cui il viaggio era una forma di ricerca dell'essere e del suo senso, a esplorarla, a renderla sempre più potente e presente nella vita umana, anche se così facendo, molto spesso, la svuota della sua capacità di rivelare il senso più profondo che tesse la sua temporalità.

Ed è ciò che, almeno a prima vista, sembra stia accadendo nella vita sociale contemporanea che assiste a un prodigioso dispiegarsi della comunicazione e dei mezzi che la realizzano, e a un impoverimento della capacità delle persone di cogliere il senso più profondo della loro presenza nel mondo e, quindi, di «contare i loro giorni», contemplando l'ordito del tempo tessuto dalla cultura e dalla comunicazione.

2. TECNOLOGIA E COMUNICAZIONE

Questi ultimi decenni sono stati caratterizzati da un impetuoso e, per alcuni versi, imprevedibile sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa. La scrittura, per quasi mezzo millennio l'unica tecnologia della comunicazione, è stata, quasi di colpo, affiancata da nuovi potenti mezzi quali il telegrafo, la fotografia, il cinema, la radio, il telefono, la macchina per scrivere, la televisione, le telescriventi, i sistemi di registrazione e di riproduzione audio e video sempre più sofisticati, i computers, i telefax. Il tutto, oggi, assistito da una rete di satelliti, di ripetitori, di antenne, di cavi e di trasporti che assicurano vari tipi di comunicazione istantanea, o al massimo differita di poco, tra tutte le aree del globo terracqueo.

La rivoluzione tecnologica dei mezzi di comunicazione è tutt'altro che giunta al termine. Laser, fibre ottiche, alta definizione... non

sono che i facili indizi di una evoluzione tecnologica che riserverà ancora, al di là dell'immaginabile, ulteriori sorprese e stupori.

La tecnologia in questo ultimo secolo si è arricchita anche di strabilianti mezzi di trasporto che, come è evidente, sono anch'essi strumenti di comunicazione. L'insieme integrato dei mezzi di trasporto e dei mezzi di comunicazione rappresenta il complesso sistema di comunicazione del mondo contemporaneo.

In conseguenza di questa rivoluzione tecnologica il sistema di comunicazione odierno tende a trasformare il mondo, come sosteneva McLuhan, in una sorta di villaggio globale, all'interno del quale le persone dedicano sempre più tempo e risorse all'attività di comunicazione, magari solo come passivi ricettori.

Attraverso il sistema di comunicazione si sta disegnando un nuovo mondo abitato da un nuovo uomo in possesso di un sistema nervoso che si estende in tutto il globo terracqueo e di organi motori in grado di fargli percorrere in poco tempo distanze enormi.

Questo uomo nuovo ha esteso i propri organi sensoriali e motori e il proprio sistema nervoso attraverso i mezzi di comunicazione che le nuove tecnologie hanno prodotto.

Il sistema di comunicazione offre, cioè, all'uomo contemporaneo occhi, orecchie, corde vocali, gambe, braccia e mani tecnologiche che lo mettono in grado di vedere, sentire, parlare e agire anche al di là dello spazio-tempo che il suo corpo è in grado di dominare direttamente.

La tecnologia della comunicazione non può perciò essere considerata solo come un insieme di mezzi esterni all'uomo che egli può utilizzare secondo le sue esigenze, ma come una vera e propria parte costitutiva della sua natura fisiologica.

L'uomo del nostro tempo ha, di fatto, incorporato nel suo stile di vita i mezzi di comunicazione trasformandoli in protesi. Ciò ha modificato la sua fisiologia e ha dilatato il suo dominio spazio-temporale.

La modificazione della fisiologia umana non è però avvenuta solo a livello metaforico ma si è manifestata anche a livello della struttura del sistema nervoso.

L'utilizzo intensivo di alcune tecnologie comunicative ha indubbiamente modificato il sistema nervoso degli esseri umani odierni rendendolo significativamente diverso da quello degli uomini vissuti in epoche passate. La rapidità delle percezioni, delle reazioni e il livello

di complessità del coordinamento psicomotorio e visomotorio degli uomini dei nostri tempi è senza dubbio molto più sviluppata di quella degli uomini di un passato anche recente. Al contrario, alcune abilità umane possedute dagli uomini del passato sono scomparse o sono divenute oltremodo rare.

Ad esempio, i mass-media hanno, da un lato, dilatato le capacità quantitative di elaborazione, di trasmissione e di conservazione dell'informazione dell'uomo e, dall'altro lato, hanno ridotto la sua capacità di interpretazione delle stesse informazioni.

La comunicazione, ridondante per molti versi, a cui è soggetto l'uomo contemporaneo, è infatti poco profonda nelle risonanze del significato.

Questo perché la comunicazione contemporanea considera l'uomo come una sorta di macchina per comunicare, soggetta a più o meno rigorose leggi, ma aliena dalle risonanze del mistero e della poesia. L'uomo attraverso la comunicazione di massa odierna può essere persuaso, manipolato, condizionato e indotto a certi consumi, e quindi a certi comportamenti, tra cui anche la commozione, ma non può essere stupito e meravigliato nel senso antico di queste espressioni. Quello che i mass-media provocano, infatti, non è vero stupore ma il suo surrogato. Un surrogato, tecnicamente perfetto, ma che non tocca le radici dell'essere perché non offre nessun senso e nessun sentimento utile a comprendere la vita dell'uomo nel mondo.

I mass-media, pur con la loro strabiliante potenza, rischiano di impoverire invece di arricchire la vita umana. Essi rischiano, cioè, di svuotare l'essere umano, di alienarlo dalla sua interiorità e di isolarlo dagli altri esseri umani. Il fatto che milioni di persone vedano gli stessi programmi televisivi non contribuisce assolutamente ad avvicinare e rendere solidali tra di loro queste persone. Le persone consumano le stesse informazioni, gli stessi spettacoli, gli stessi cibi, gli stessi valori e le stesse idee all'interno di un isolamento che assume ogni giorno di più l'aspetto di una povertà spirituale.

È un isolamento che non diviene mai solitudine, che non diviene, cioè, mai il luogo dell'incontro dell'uomo con se stesso, con i propri dubbi, con le proprie paure, con le proprie aspirazioni e speranze perché non è nutrito da quel particolare linguaggio che può aiutarlo a contemplare, se non a decifrare, il mistero di se stesso e della propria vita.

È necessario, perciò, che **l'uomo riaffianchi all'estensione l'inten-**

rione, che ricuperi, cioè, la profondità della comunicazione che, molto spesso, alberga lontano dalle dimore lussuose dei mass-media.

La profondità della comunicazione ha sede nella Sapienza.

3. LA COMUNICAZIONE A CARATTERE SAPIENZIALE

L'uomo per riscoprire una comunicazione autentica con se stesso, con gli altri uomini e con il mistero trascendente di Dio, deve per prima cosa uscire dall'isolamento attraverso la scoperta della solitudine.

3.1. La solitudine e il silenzio come premessa alla Sapienza

La solitudine non richiede che l'uomo abbandoni i luoghi tradizionali del suo abitare, che si isoli in luoghi impervi e inaccessibili, ma solo che sia in grado di far tacere, in alcuni momenti, il rumore in cui è immersa la sua vita per aprirsi alla comprensione di se stesso, degli altri, e quindi del mistero che avvolge la sua presenza nel mondo e che manifesta la presenza di Dio pur nella sua radicale alterità.

Far tacere il rumore significa ricavare, nel conto dei giorni, alcuni tempi in cui l'utilità, la necessità, i bisogni, i desideri e le fantasie vengono tenute lontane dalla mente dell'individuo. Sono i tempi in cui il calcolo razionale, il flusso disordinato dell'affettività e delle angosce superficiali e profonde lasciano lo spazio alla contemplazione, alla meditazione e alla serenità dell'amore gratuito.

Sono i tempi in cui l'uomo, con molta fatica, impara a conoscere quella parte di sé che non è direttamente funzionale al suo agire, al suo consumare e alla sua posizione sociale.

Questo silenzio non deve però essere assolutamente inteso come assenza di comunicazione, ma come luogo di una particolare comunicazione. Allo stesso modo, essere soli non significa essere isolati dagli altri ma, anche, vivere una relazione con gli altri in cui la persona scopre autenticamente se stessa, gli altri e vive la presenza di Dio.

Una relazione di autentica solidarietà, un momento di amore reciproco intenso tra le persone, una preghiera vissuta nella pienezza della comunità, sono tre esempi di solitudine anche all'interno della vita di relazione. È chiaro che la solitudine «classica», nonostante queste possibili estensioni del concetto di solitudine, rimane sempre

quella in cui l'uomo si separa dagli altri e dalla natura e tenta di ascoltare ciò che abitualmente non ode, di vedere ciò che solitamente non vede, di toccare ciò che normalmente sfugge alla dimensione materiale dello spazio, di odorare i profumi perduti o mai percepiti e di assaporare cibi e bevande che non nutrono il metabolismo corporeo.

La comunicazione che tesse la solitudine, rendendola reale, è la comunicazione a carattere sapienziale.

3.2. Cosa significa comunicazione sapienziale

La comunicazione sapienziale è quella comunicazione mediante cui si manifesta la presenza di Dio attraverso i segni dell'amore per l'uomo, per la sua vita e per quella della natura. **La** comunicazione sapienziale privilegia la manifestazione dell'amore attraverso i segni che indicano all'uomo la via della sua unione con se stesso, gli altri, la natura e il suo Creatore. In altre parole, la comunicazione sapienziale è una comunicazione dialogica, in quanto, come atto d'amore, rispetta l'autonomia, la libertà e l'integrità sia di ciò che comunica, sia di chi comunica. Si può perciò affermare che essa è una comunicazione che, pur non essendo prigioniera della soggettività, valorizza sino in fondo la soggettività di chi comunica. È questo il motivo, tra l'altro, che fa della capacità di vivere la solitudine e il silenzio la condizione fondamentale della comunicazione sapienziale. Infatti, il dialogo richiede sempre sia la capacità di essere autenticamente se stessi, sia la capacità di capire e di rispettare la realtà dell'altro.

Il silenzio è il paradigma della capacità di comprensione e del rispetto dell'altro; la solitudine, invece, è il paradigma della comprensione e dell'accettazione autentica di sé.

3.3. La comunicazione sapienziale e la cultura della società complessa

Nella comunicazione sapienziale si intrecciano profondamente due dimensioni. La prima è quella costituita dalla valorizzazione della soggettività nella comunicazione, e quindi nell'apertura difficile dell'individuo verso gli altri. **La** seconda è quella del senso.

Senso e incontro di soggettività sono le due dimensioni forti che rendono l'esperienza della comunicazione sapienziale assolutamente non sostituibile nella vita umana. Almeno per chi considera la vita umana un qualcosa di più del «racconto di un idiota, pieno di strepi-

to e di paura». E anche chi la considera in questo modo ha, comunque, bisogno di essa per decifrare la sua vita, quella degli altri e della natura in genere, o anche solo per avere rapporti autentici con gli altri.

La cultura sociale è oggi, invece, caratterizzata da una crisi della capacità di produrre questo tipo di senso, intrecciata con la valorizzazione estremizzata della soggettività come centro del senso dell'esistenza umana.

Questi due tratti sono alla base di quegli atteggiamenti culturali complessi che vanno sotto il nome di relativismo, pensiero debole e nichilismo, e di quei comportamenti che hanno il loro centro in un individualismo esasperato che sfiora, e alcune volte tocca, il narcisismo.

È interessante notare come questa estremizzazione della soggettività, che la rende la fonte esclusiva del senso della vita umana, si rivolti contro la stessa soggettività, distruggendola alla radice attraverso la messa in crisi della identità del soggetto che la vive.

La soggettività viene ad essere vissuta, nei casi più gravi, come grido disperato da parte di un soggetto disperso e frammentato che non riesce più a dare senso a niente perché non sa più chi è e si percepisce come l'incongruo insieme di tanti frammenti di vita disomogenei che non riescono a ricomporsi in un disegno unitario.

Se l'oggettività non è più esterna all'individuo, in quanto non è più depositata nell'impersonale convenzione sociale ma pretende la sua fonte nel vissuto soggettivo dell'individuo stesso, allora sono in crisi i criteri tradizionali attraverso cui il giusto, il buono e il vero assumevano la loro validità. Questo fatto è fonte di una profonda insicurezza, perché il soggetto si rende conto che da solo non è in grado di stabilire i confini che danno al proprio agire un valore universalmente riconosciuto, e quindi oggettivo, sebbene egli stesso e gli altri componenti la formazione sociale lo pretendano.

Ma la soggettività, nonostante questi travagli, sta divenendo il luogo della formazione di una nuova oggettività in quel processo, ancora precario, sviluppato per ora da una minoranza del corpo sociale, che nasce dalla vicinanza delle soggettività e dalla loro interazione reciproca all'interno di una comunicazione il cui senso è oltre i comunicanti.

I mondi soggettivi per uscire da se stessi senza rinnegarsi e riscoprire la loro realtà all'interno di una dimensione oggettiva che li trascende, devono, oltre che aprirsi ad altri mondi soggettivi, essere fe-

condati da significati che hanno la loro realtà nella tradizione e nel mistero.

Questa operazione, complessa e semplice allo stesso tempo, avviene quando le persone riescono a comunicare nella dimensione della sapienza, che può assumere, quindi, la funzione di generatrice di futuro all'interno della crisi della complessità.

4. RESTITUIRE ALLE PAROLE LA LORO STORIA: UN VIAGGIO AI CONFINI DELLA STORIA

Per lo sviluppo della comunicazione sapienziale è necessario che le persone rigenerino il loro linguaggio liberandolo dalle spire distruttrici della soggettività alienata dalla superficialità utilitaristica e narcisistica. Perché questa rigenerazione avvenga sono necessarie due operazioni. La prima consiste nell'aiutare le persone a compiere con il loro linguaggio un viaggio all'origine del senso, attraverso la riscoperta dei simboli e delle immagini che sono depositati nella sua struttura più profonda. La seconda consiste nel ridare storia — memoria collettiva oltre che individuale — alle parole e ai discorsi della lingua.

Si tratta in entrambi i casi di intraprendere un viaggio nelle regioni dimenticate del senso, di esplorare, cioè, quell'universo misterioso e sconosciuto che è dentro di noi e che può essere evocato dalle parole gravide sia di memoria che di significati simbolici.

È necessario però sottolineare che la comunicazione sapienziale non è solo il prodotto di un linguaggio che ha riscoperto la patria del senso, ma è anche lo strumento principale per mezzo del quale le persone riscoprono la patria del senso.

La comunicazione sapienziale è infatti causa ed effetto allo stesso tempo della capacità del linguaggio di produrre senso. L'esercizio della comunicazione sapienziale aiuta le persone a scoprire la patria del senso arricchendo il loro linguaggio, e quindi consentendo loro di accedere agli ulteriori significati di cui la comunicazione sapienziale è portatrice.

Si tratta di una sorta di spirale, in cui l'acquisizione di un linguaggio dotato di un senso più profondo consente alle persone di cogliere una ulteriore dimensione della «sapienza» della comunicazione e dove quest'ultima, arricchendo il linguaggio, consente di ottenere la scoperta di un ulteriore livello di sapienza.

Questa è una spirale che termina solo là dove la sapienza introduce alla contemplazione del mistero nel luogo dove il silenzio svela il suo regno.

È questa paradossalità che testimonia l'appartenenza della comunicazione sapienziale a un livello particolare dell'esperienza comunicativa umana: a quel livello, cioè, di cui si può affermare l'esistenza ma la cui comprensione è oltre il confine della vita umana.

4.1. Il simbolo: la patria del senso oltre la storia

Il linguaggio umano, nella sua zona di ambiguità irriducibile che sfugge, almeno per ora, a ogni tentativo di esplorazione scientifica, svela dei segni il cui significato non può essere ricondotto all'interno delle esperienze razionali ed esistenziali in cui si articola, normalmente, il significato di un segno.

La persona, quando entra in contatto con questi particolari segni (di solito in situazioni speciali quali quella del sogno, del rito religioso, dell'esperienza artistica o di eccezionali eventi), vive nelle profondità della sua psiche un'esperienza emotiva di cui non sa dare una spiegazione razionale.

L'unica cosa che riesce, sovente, a percepire è che una certa immagine, una certa parola o un dato suono musicale la spingono verso una particolare esperienza emotiva e che questa esperienza, pur priva di nome e di spiegazione razionale, si riverbera nei suoi comportamenti quotidiani, nel suo vissuto cosciente.

Questa esperienza, che per gli abitanti delle società cosiddette evolute dell'occidente appare sempre più rara, ma che era molto comune per l'uomo antico e arcaico, ha sede nella funzione del linguaggio ed è quella del «simbolo».

Il simbolo, almeno nell'accezione che viene privilegiata qui, è quel segno che accanto a un significato manifesto, letterale, possiede un significato nascosto che rinvia a una particolare esperienza esistenziale che di solito riguarda la sfera affettivo-emotiva.

Il significato del simbolo non è però dello stesso tipo di quello dei segni, anche se oggi esiste molta cattiva letteratura che tratta il simbolo allo stesso modo del segno. L'unica differenza che questi testi propongono è quella per cui il significato del segno sarebbe conosciuto dai più, mentre quello del simbolo sarebbe conosciuto da pochi iniziati.

In questa prospettiva, per accedere al significato del simbolo è sufficiente la consultazione di un buon dizionario dei simboli; e oggi sul mercato ne esistono molti.

Questa sorta di omologazione del significato del simbolo a quello del segno è oltremodo fuorviante e soprattutto opera una indebita riduzione della funzione dello stesso simbolo. Infatti, un simbolo non ha un significato preciso come un normale segno linguistico, in quanto indica alla persona una relazione con una particolare realtà spirituale ed esistenziale, e quindi si propone semplicemente come l'innescio di una particolare esperienza esistenziale.

Da questo punto di vista, il simbolo è come una freccia che indica alla persona la direzione a cui deve volgersi per incontrare una determinata realtà spirituale o, semplicemente, psichica.

È questo il motivo per cui la conoscenza del significato presunto di un simbolo non è per le persone che lo percepiscono fonte di alcuna esperienza particolare, se non a livello puramente intellettuale.

Oltre a questo, occorre dire che il simbolo si svela solo all'interno di situazioni particolari.

Normalmente le situazioni che consentono al simbolo di essere fonte di un'esperienza forte di relazione con una realtà psichica o spirituale sono quelle del rito, della meditazione, della contemplazione e della narrazione autentica.

In queste situazioni la persona vive l'esperienza del simbolo non a livello di intenzionalità razionale e cosciente ma a livello spontaneo e inconscio. Il simbolo, infatti, normalmente parla direttamente alla regione più profonda della personalità dell'individuo saltando la mediazione della coscienza razionale.

L'esperienza del simbolo, non è mai una esperienza razionale e cosciente, eccetto quando si riflette su di esso.

Un simbolo mostra il suo significato solo quando si vive un'esperienza di relazione con una data realtà favorita da esso.

Parlare del simbolo in termini razionali, e quindi trattare il suo significato come quello di un segno, appartiene perciò alla dimensione metasimbolica e non a quella simbolica.

4.2. Il simbolo: ricordo di un passato arcaico o sogno di un futuro salvato?

La capacità di indicare la direzione che conduce ad una esperienza esistenziale profonda deriva al simbolo dal suo essere il ponte

che collega la storia dell'uomo con il mondo del prima e del dopo la storia.

La tesi che il simbolo evochi significati legati alla arcaica storia dell'uomo nel mondo ha il suo interprete più noto e profondo in Jung, il quale affermava: «Come il corpo umano costituisce un complesso museo di organi, ciascuno dei quali possiede una lunga storia evolutiva dietro di sé, così dobbiamo prevedere che la mente sia organizzata in modo simile. Essa deve essere un prodotto storico alla stessa stregua del corpo in cui si trova ad esistere. Per "storià" non intendo il fatto che la mente venga sviluppando da sola attraverso riferimenti coscienti al passato, tramite il linguaggio e altre tradizioni culturali. Io mi riferisco bensì allo sviluppo, preistorico ed inconscio della mente dell'uomo arcaico, la cui psiche era altrettanto chiusa di quella animale. Questa psiche straordinariamente antica costituisce la base della nostra mente, così come la struttura del nostro corpo è fondata sul modello anatomico del mammifero».'

È necessario sottolineare che Jung non identifica la mente con il cervello, così come del resto farà più tardi lo scienziato del cervello, premio Nobel, John Eccles. La mente viene perciò riconosciuta come una parte immateriale e misteriosa dell'essere umano la cui presenza è però leggibile nella vita umana.

Tuttavia la tesi che il simbolo sia semplicemente il risultato della storia arcaica dell'uomo non è accettata, ad esempio, da uno studioso di storia delle religioni come Mircea Eliade il quale, a questo proposito, sostiene: «Oggi si comincia a vedere che la parte storica di ogni essere umano non affonda, contrariamente a quanto si pensava nel XIX secolo, nel regno animale e, in fin dei conti, nella "vita", anzi al contrario, devia e si innalza ben al di sopra di essa: questa parte storica dell'uomo porta, come una medaglia, l'impronta del ricordo di una esistenza più ricca, più completa e più beatifica».2

In altre parole, secondo Eliade il simbolo non condurrebbe l'uomo a «ridiscendere alle fonti più profonde della vita organica» ma a ritrovare le tracce della felice condizione umana nel paradiso perduto.

Il mito del paradiso perduto appartiene, infatti, in forme diverse a tutte le culture umane ed è la base di quella nostalgia che fonda

C.G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi, Milano 1980, 51.
M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, 16.

la speranza che la vita dell'uomo potrà essere più felice e beatifica, proprio perché è già stata così.

Non ha alcuna importanza che il paradiso perduto sia esistito realmente prima della storia o, più semplicemente, sia il sogno della felicità umana al termine della storia. Quello che conta è che esso introduce nella vita umana la nostalgia per una condizione che, anche se non è alla portata nell'oggi, è comunque nell'orizzonte delle possibilità dell'esistenza umana riconciliata con la volontà del Dio creatore.

4.3. Il Simbolo che salva: Gesù

Il simbolo è ciò che lancia l'uomo oltre i limiti e le angustie del presente e che lo apre sulla possibilità di una vita emancipata dalla finitudine del peccato e di nuovo in unione con la potenza salvifica divina.

Gesù è da questo punto di vista il Simbolo che si fa storia sia perché rende già presente nella storia umana quella salvezza che i sogni degli-uomini collocavano oltre la storia, sia perché appartiene nello stesso istante alla condizione umana nella storia e alla condizione divina oltre la storia.

Il simbolo, quale realtà linguistica umana, è stato da Gesù salvato al pari delle altre realtà umane e reso disponibile a far scoprire all'uomo la ricchezza dei segni che già accompagnano il suo presente e che possono indirizzarlo sulla via della salvezza.

Dopo la venuta del Cristo, non abita più al di là dei confini della storia, ma indica la via del suo compimento.

Questa precisazione è importante perché per molti uomini il simbolo ha assunto il volto dell'idolo. Molti uomini infatti, invece di considerarlo come indicatore di un cammino verso una realtà trascendente, lo hanno trasformato nella stessa realtà indicata.

Per comprendere come mai si sia realizzato un travisamento tanto grave, bisogna ricordare che il simbolo non indica solo all'uomo la via del cielo, ma anche quella delle regioni della distruttività in cui alberga il delirio di potenza umana che è alla base del peccato originale (gli «inferi»). Il simbolo possiede anche questa funzione perversa perché ha in sé depositata la memoria del tentativo dell'uomo di farsi come Dio. Infatti l'esperienza beatifica del paradiso terrestre ha termine per l'uomo che ha ceduto alla tentazione di divenire come Dio. Molti idoli nascono da questa tentazione: dalla volontà di

ritrovare nel regno della morte quella potenza che non appartiene all'uomo. Il simbolo contiene anche i germi di questa suprema tentazione.

4.4. L'immagine: la memoria che si fa presente

Nella sua funzione di apertura a un senso altro rispetto all'orizzonte dell'utilità e della razionalità del quotidiano, il simbolo ha, come compagna di strada, l'immagine.

L'immagine è una rappresentazione, una imitazione di un modello esemplare che viene continuamente riattualizzata attraverso l'immaginazione, e cioè attraverso la facoltà di rappresentare cose non date attualmente alla sensazione.

Il potere dell'immagine è quello di mostrare tutto ciò che rimane refrattario al concetto. Di solito l'immagine non è portatrice di un solo significato, ma di un fascio di significati interdipendenti anche se appartenenti a piani diversi.

L'immagine condensa in una percezione istantanea un insieme di significati esistenziali complessi. L'immagine della madre, ad esempio, condensa e fa vivere a chi la elabora o la percepisce una esperienza esistenziale legata, da un lato, al vissuto concreto della figura materna e, dall'altro, a quella che è depositata nella tradizione e nella memoria della cultura che abita.

Avere immaginazione non è, quindi, fantasticare ma cogliere l'esperienza di significato che le immagini veicolano nella vita di ognuno.

Avere immaginazione è vivere il presente nutrito dai significati sedimentati nella memoria delle esperienze esistenziali personali e della civiltà in cui si abita.

4.5. Simboli, immagini e senso del quotidiano

Vogliamo restituire al linguaggio umano la sua potenza simbolica e immaginifica. Questa esigenza comporta l'impegno di far risuonare, nella vita quotidiana di chi utilizza questo stesso linguaggio, memorie, sensazioni, suggestioni, aperture ed esperienze che lo inviano al di là del suo presente e lo aiutano a collegare la sua vita all'universo di senso nella quale essa si dice.

I simboli e le immagini in cui si esprime il linguaggio lo caricano innegabilmente di ambiguità. Questo dato di fatto non è, però, un

limite. Al contrario, dice la ricchezza che consente all'individuo di sentirsi parte di una storia: essa è sempre più grande della sua storia personale, ma ha bisogno di essa per esprimersi.

I simboli e le immagini rilanciano l'individuo verso una sorta di solidarietà cosmica, senza, per questo, negare la sua soggettività e la sua individualità. Questa solidarietà cosmica ha la sua origine nell'unico evento della creazione e nell'unico cammino che può salvare la vita dell'uomo dall'abisso della distruttività della morte.

C'è una condizione pregiudiziale a tutto: simboli e immagini devono rispecchiarsi nel Simbolo per eccellenza: la persona di Cristo che, in quanto compiutamente uomo e compiutamente Dio, vive contemporaneamente sia la vita nella storia che quella assoluta oltre la storia.

5. RESTITUIRE MEMORIA ALLE PAROLE

Abbiamo analizzato un primo percorso per consentire alle persone di rigenerare il proprio linguaggio e di aprirlo alla Sapienza: quello del «simbolo».

Ce n'è un secondo: quello di restituire alle parole e ai segni linguistici la memoria collettiva che ha intessuto la loro storia, prima di venire in possesso degli odierni utenti del linguaggio.

5.1. Il rapporto tra lingua e storia

La lingua e gli altri linguaggi umani hanno attraversato il tempo: nati da altre lingue e linguaggi, sono evoluti e regrediti all'interno di una storia individuale e sociale. Le parole che oggi noi utilizziamo hanno attraversato il tempo e hanno contribuito a fare la storia vissuta dalle generazioni che le hanno utilizzate, proprio mentre, da questa stessa storia, venivano modificate nei significati di cui sono portatrici.

La lingua, in primo luogo, e gli altri linguaggi sono lo strumento principale attraverso cui le persone e i gruppi sociali danno forma alla realtà, la organizzano e la interpretano attraverso la loro particolare cultura. Tutte le visioni del mondo sono fondate sull'utilizzo di una particolare lingua e di specifici linguaggi, e traggono dalle caratteristiche di questi il loro fondamento costitutivo. Si può dire che

le persone nelle varie epoche storiche hanno vissuto la realtà che la loro lingua e i loro linguaggi hanno reso loro disponibile attraverso le particolari culture del tempo e del luogo che hanno abitato.

Questa concezione del ruolo del linguaggio e della cultura sociale in cui si esprime nella vita umana è oggi ampiamente provata. È importante non dimenticare che il linguaggio, mentre aiuta la persona a interpretare la realtà e ad agire in essa, viene modificato dalla stessa realtà, dall'impatto che la comunicazione esercita nei rapporti delle persone con se stessi, con gli altri e con la natura.

La modifica riguarda sia la struttura grammaticale del linguaggio che il significato di cui sono portatori i suoi segni.

Di questa solidarietà tra linguaggio e storia, tra vita delle persone e parole, rimane traccia nelle trasformazioni della struttura dei vari linguaggi e nel significato di cui sono portatori i loro segni. Questo è evidente in modo particolare nel principale linguaggio umano: la lingua.

Le trasformazioni della lingua sono la testimonianza della sua avventura della storia.

Ogni parola ha in ogni momento della sua vita un significato che è in parte nuovo e in parte antico.

Il significato delle parole, infatti, è una realtà complessa, ancora solo parzialmente spiegata, formata da un doppio intreccio. Da una parte, influisce il gioco delle relazioni della parola con l'oggetto mentale e/o fisico che in qualche modo rappresenta, e con le altre parole che formano il sistema della lingua. Dall'altra, è influenzata dalle catene emotivo-affettive che la parola innesca in quanto evoca esperienze individuali e collettive che la persona e il suo gruppo sociale hanno vissuto intorno alla stessa parola o all'oggetto da questa rappresentato.

In entrambe queste relazioni esprime un ruolo non indifferente la storia, il passato della parola e dei suoi significati, che non è andato perduto anche se dimenticato, in quanto è alla base del processo che ha portato al significato odierno.

Il significato attuale di una parola non è comprensibile se non è riferito alle trasformazioni del significato antico della stessa parola.

Un esempio può chiarire meglio quello che stiamo dicendo.

Il significato di una parola è come la superficie terrestre. Essa è formata da molti strati, che sono il risultato delle trasformazioni di una certa epoca storica. Lo strato più recente è quello dove vivono

nel presente le persone. Esso non sarebbe come è, se non ci fossero, al di sotto, gli strati più antichi. Non per nulla il paesaggio, la flora e la fauna di un terreno morenico sono diversi da quelli di un terreno in cui anticamente vi era il mare.

Questa è una considerazione talmente ovvia da apparire banale, eppure la maggioranza delle persone oggi tende a usare il linguaggio come se i suoi significati fossero generati solo dal presente, come se non avessero storia e, spesso, addirittura, come se fossero quasi esclusivamente legati all'esperienza soggettiva. Questa mancanza di riconoscimento dello spessore storico del significato, e quindi della sua capacità di padroneggiarlo criticamente, è alla base di alcuni gravi problemi che investono i processi comunicativi: la caduta della capacità evocativa profonda della lingua, e la perdita di condivisione del significato tra i parlanti.

5.2. La riscoperta dei significati radicati nel passato

La comunicazione sapienziale, per svolgersi nella sua pienezza, ha bisogno di un linguaggio ben radicato — nella fonte dei suoi significati — nella storia sociale e nelle storie individuali che lo hanno prodotto.

Solo se il significato delle parole, delle frasi e dei testi può giocare su questa stratificazione profonda di significati, un racconto può evocare, nelle loro sfaccettature poliedriche, i significati relativi all'essere e al senso della vita tipici della narrazione sapienziale.

Solo chi ha appreso lo spessore storico dei segni utilizzati nella comunicazione è in grado di trasformare anche la soggettività da limite in ricchezza.

Dobbiamo poi riscoprire la nostalgia per quel luogo del tempo in cui il figlio di Dio fatto uomo onorò la parola del senso totale della vita.

Nostalgia che spinge l'uomo contemporaneo a percorrere i sentieri del suono alla ricerca di quella verità che le immagini non possono rivelare e che solo la Parola può donare.

Oggi questa nostalgia spinge, magari inconsapevolmente, la persona a cercare quella comunicazione ravvicinata e personale che è tipica delle esperienze dei piccoli gruppi umani, anche se molti di essi non conoscono o non sanno quel che Gesù stesso ha affermato: «Perché se due o tre persone si riuniscono per invocare il **mio nome, io**

sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). C'è anche un detto di Gesù simile a questo, riportato in un manoscritto emerso alla fine del secolo scorso dalle sabbie dell'Egitto, che amplia ulteriormente questa affermazione: «Là dove due sono riuniti non manca Dio».

Questi detti di Gesù sono inequivocabili affermazioni circa il fatto che dove almeno due persone sono in comunicazione diretta, personale e autentica, Egli è in mezzo a loro, solo che lo vogliono riconoscere.

E, forse, il significato della comunicazione sapienziale è tutto qui.

TERZA PARTE

***E SE PROVASSIMO
CON LA NARRAZIONE?***

Nella comunità ecclesiale l'unica funzione evangelizzatrice si distribuisce e si concretizza in molte persone, con ruoli e responsabilità diverse: il vescovo nella sua diocesi, il sacerdote nella sua comunità, l'educatore e l'educatrice religiosa tra i loro giovani, l'animatore e l'animatrice all'interno di un gruppo. Questi fratelli portano sulla loro persona la responsabilità di essere testimoni autorevoli dell'Evangelo del Signore Gesù. La parola di questi testimoni risuona su livelli diversificati di autorevolezza, in ordine alla crescita personale nella fede. La stessa passione si esprime così in modi diversi su ragioni, in qualche modo, oggettive.

Altre ragioni sono più personali. Dipendono da sensibilità differenti. Un fatto però attraversa ogni compito evangelizzatore: chi annuncia Gesù Cristo, proclama una parola che gli è stata donata e lo fa in una potenza che non gli appartiene.

L'evangelizzatore racconta infatti la storia di Gesù di Nazaret e della fede che molti uomini hanno avuto in lui, con una pretesa: chiede di sceglierlo come il Signore della propria vita, fino «a vedere la storia come Lui, a giudicare la vita come Lui, a scegliere di amare come Lui, a sperare come insegna Lui, a vivere in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo» (*Il rinnovamento della catechesi*, 38).

Egli vuole aiutare a vivere, restituendo a tutti la vita e le ragioni per sperare in essa, nonostante la dura quotidiana esperienza di morte.

Per fare questo, utilizza modelli narrativi. Li riconosce i più adeguati per suggerire una buona notizia che sta radicalmente oltre la scienza e la sapienza dell'uomo. Ha però bisogno di autorevolezza, per riconquistare quel rapporto di fiducia che gli permette di penetrare nel santuario dell'esperienza di senso.

1. RICONQUISTARE L'AUTOREVOLEZZA PERDUTA

Ci sono stati tempi, luoghi e persone in cui l'attenzione e la disponibilità all'ascolto risultavano facili e **l'evangelizzatore godeva di**

un prestigio diffuso. L'autorevolezza di dire cose importanti gli era riconosciuta spontaneamente, quasi in termini istituzionali. Oggi, in genere, ascolto e autorità sono oggetto di una crisi ampia e insistita. Qualcuno dice che ormai siamo giunti al tempo triste, minacciato da Paolo al suo discepolo Timoteo: «Predica la parola di Dio, insisti in ogni occasione, rimprovera, raccomanda e incoraggia, usando tutta la tua pazienza e la tua capacità di insegnare. Perché ci sarà un tempo nel quale gli uomini non vorranno più ascoltare la sana dottrina, ma seguiranno le loro voglie: si procureranno molti nuovi maestri i quali insegneranno le cose che essi hanno voglia di ascoltare. Non daranno più ascolto alla verità e andranno dietro alle favole» (2 Tm 4,2-4).

L'autorevolezza va riconquistata, con fatica e competenza. Su quali radici?

Lo schema tradizionale affidava l'autorevolezza alla verità delle cose proclamate. Quando una affermazione era vera, congruente nel rapporto oggetto-soggetto-predicato, poteva essere gridata a voce alta. Al diritto della verità corrispondeva, da parte del destinatario, il dovere di accoglierla.

Qualche volta il processo percorreva sentieri meno limpidi. L'autorevolezza veniva considerata l'altra faccia dell'autorità. A colui che aveva un ruolo socialmente riconosciuto, con relativo accumulo di autorità formale, competeva l'autorevolezza di proporre determinate cose. Anche in questo caso, al diritto del proponente corrispondeva il dovere dell'interlocutore.

Questi modelli sono entrati in profonda crisi.

Quando le ragioni della crisi, come nel nostro caso, non sono dovute alla cattiva volontà delle persone ma dipendono soprattutto da motivi culturali e strutturali, non basta certamente alzare il tono della voce o moltiplicare gli appelli all'impegno.

Dando voce a un vissuto ormai ampiamente consolidato, possiamo suggerire modelli alternativi su cui fondare e recuperare la necessaria autorevolezza.

1.1. Il servizio alla vita

Il primo argomento, convincente e provocante, che restituisce autorevolezza all'evangelizzatore è la sua capacità di porre concreta-

mente gesti dalla parte della promozione della vita, fino alla disponibilità fattiva di dare la propria vita perché tutti abbiano un po' più di vita. Il servizio alla vita è l'intenzione che anima la passione dell'evangelizzatore e l'esito a cui egli tende nel suo impegno.

Lo sappiamo che «vita» è una espressione pregiudicata. Un uso frequente e spesso insensato la svuota ogni giorno di significato. Persino i mercanti di morte tentano di venderci i loro prodotti nel nome della vita.

Impegnato dalla parte della vita, l'evangelizzatore ritrova l'autorevolezza necessaria, proprio mentre cerca di chiarire a sé e agli altri il suo senso e le sue esigenze.

Lo fa mettendosi alla scuola di Gesù. Come abbiamo già visto nei primi capitoli, non solo Gesù di Nazaret si pone dalla parte della vita nel nome di Dio. Nelle parole e nei gesti dice in termini concretissimi cosa è per lui vita e contro quale immagine di morte vuole lottare.

Basta rileggere quell'episodio bellissimo, tutto carico di simboli, che Luca racconta: «Una volta Gesù stava insegnando in una sinagoga ed era di sabato. C'era anche una donna malata: da diciotto anni uno spirito maligno la teneva ricurva e non poteva in nessun modo stare diritta. Quando Gesù la vide, la chiamò e le disse: Donna, ormai sei guarita dalla tua malattia. Posò le sue mani su di lei ed essa si raddrizzò e si mise a lodare Dio». Di fronte alle proteste del capo della sinagoga «nel nome di Dio» (perché Gesù l'aveva guarita di sabato), Gesù risponde: «Satana la teneva legata da diciotto anni: non doveva dunque essere liberata dalla sua malattia, anche se oggi è sabato?» (Lc 13,10-17).

Nel nome della vita, Gesù rimette «in piedi e a testa alta» tutti coloro che vivono piegati sotto il peso delle sopraffazioni. Restituisce dignità a chi ne era considerato privo. Ridà salute a chi è distrutto dalla malattia. Contrasta fortemente ogni esperienza religiosa in cui Dio viene utilizzato contro la vita e la felicità dell'uomo. Egli è davvero il segno di chi è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe: «Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dall'Egitto, perché non siate più schiavi.

Da quando ho spezzato il giogo del dominio egiziano che pesava su di voi, potete camminare a testa alta» (Lv 26,13).

Per chi crede in Gesù di Nazaret, vita è dominio dell'uomo sulla realtà nel rispetto del **progetto di Dio sul mondo, creazione di strut-**

ture di vita per tutti, comunione filiale con Dio. Morte è il suo contrario.

Il dominio dell'uomo sulla realtà implica la liberazione dell'uomo dal potere schiavizzante delle cose per impadronirsi di tutte le potenzialità insite in esse.

Costruire vita significa perciò restituire ogni persona alla consapevolezza della propria dignità. Significa rimettere la soggettività personale al centro dell'esistenza, contro ogni forma di alienazione e spossamento. Comporta di conseguenza un rapporto nuovo con se stesso e con la realtà, per fare di ogni uomo il signore della sua vita e delle cose che la riempiono e la circondano.

Questo obiettivo richiede però un impegno fattivo, giocato in una speranza operosa, perché tutti siano restituiti alla piena soggettività. Lavorare per la vita significa di conseguenza lavorare perché veramente ogni uomo si riappropri di questa consapevolezza e perché il gioco dell'esistenza sia realizzato dentro strutture che consentano efficacemente a tutti di essere «signori».

La creazione di strutture per la vita di tutti (e dei più poveri, soprattutto) esige che scompaiano dal mondo gli atteggiamenti, i rapporti e le strutture di divisione e di sopraffazione.

Il riferimento alla vita chiama in causa infine, per ragioni di verità, il volto di Dio.

Nel nome della verità dell'uomo che intende servire e ricostruire, il credente si impegna a restituire a ciascuno libertà e responsabilità in strutture più umane, proclamando a voce alta il Dio di Gesù e sollecitando esplicitamente a un incontro personale con lui. Nello stesso tempo e nello stesso gesto, ricostruisce nell'autenticità quel volto di Dio che spesso anche i cristiani hanno deturpato (*Gaudium et spes* 19). Per questo lotta per sradicare ogni forma di paura e di irresponsabilità nei suoi confronti e ogni tipo di idolatria: chi teme Dio e chi lo pensa un tiranno bizzarro vive sprofondato nella morte.

1.2. Il servizio di un progetto più grande

Il secondo argomento su cui fondare la necessaria autorevolezza è l'affermazione, intessuta di parole e di gesti, di essere al servizio di un progetto più grande, che giudica e inquieta prima di tutto lo stesso evangelizzatore. La vita, infatti, che vuole servire e promuovere è proprio questo progetto da difendere e proclamare.

La vita, quella quotidiana tessuta sulla trama dell'avventura di ogni giorno e condivisa in una solidarietà che abbraccia tutti gli uomini, è l'evento più soggettivo che ci sia. È mia, fino in fondo: me la progetto, la sogno, la tradisco, la realizzo.

Eppure mi misura inesorabilmente. Si porta dentro esigenze e dimensioni che spingono la soggettività nel santuario delle cose date, fuori da ogni possibilità di pattuizione.

La vivo felice quando la vivo secondo i codici in cui è stata disegnata. Mi scoppia tra le mani, quando cerco di superarli, come un bambino bizzoso e viziato.

La vita, inoltre, è piena e riuscita solo quando lo è per tutti. La solidarietà propone confini ed esigenze, la cui chiarezza sta saltandoci ormai agli occhi, a forza di smontare e rimontare i frammenti della nostra storia.

L'evangelizzatore giustifica la sua pretesa di avere qualcosa da dire di importante sul fatto che la sua proposta non gli appartiene. Non è lui a renderla credibile e non dà ad essa alcun frammento di efficacia.

Gli eventi proclamati non sono «veri» perché qualcuno li testimonia con la sua vita. Sono autentici, diventano salvifici e possono essere pronunciati a voce alta perché si portano dentro un progetto e una forza più grande, di cui l'evangelizzatore è soltanto «servo».

Certo, la testimonianza personale è molto significativa. Va ricercata in un impegno continuo di conversione e di fedeltà. Non può però diventare la ragione che fa dire o tacere la buona notizia dell'Evangelo, per non correre il grave rischio di vanificare il dono gratuito e imprevedibile di Dio con una credibilità solo di facciata.

Per questa consapevolezza, l'evangelizzatore fa proposte non in modo autoritario e sicuro, ma «raccontando storie».

Raccontare storie, come abbiamo già ricordato, significa saper intrecciare concretamente tre dati: quello che è costretto a dire forte, anche se le parole gli rimbalzano addosso come macigni, lo inquietano e lo provocano; la sua personale esperienza, in una testimonianza sofferta e sognata; le attese, le delusioni e le speranze dei suoi interlocutori.

Questi tre dati, di peso e di significato tanto diverso, sono il materiale su cui si costruisce la narrazione. Diventano una parola unica, perché l'autenticità e la verità di ogni elemento richiedono gli altri, in un gioco di rapporti reciproci.

Non può infatti mettere sotto silenzio quello che misura le nostre soggettività: se accettasse questo compromesso, si collocherebbe dalla parte della morte, tradendo alla radice la sua missione educativa.

Non riesce però a parlare come se lui non c'entrasse e fosse ormai al di sopra della mischia. La vita è avventura di solidarietà profonda e continua, che neppure la morte fisica riesce ormai a spezzare. Questo coinvolgimento personale gli assicura l'autorevolezza di cui ha bisogno per pronunciare parole esigenti, che giudicano e inquietano con la forza di una esistenza riconquistata in modo riflesso.

I suoi interlocutori non sono i destinatari passivi della comunicazione. La relazione educativa è sempre reciprocità, anche quando la differenza è riconosciuta e ricercata. Essi sono raccontati nello svolgimento del racconto della vita e delle sue esigenze. L'educatore parla di loro in prima persona, delle loro attese e dei loro progetti, anche quando racconta di uomini e donne sprofondati in tempi lontani o quando aiuta a decifrare il percorso della natura e della storia o quando ritesse la trama di una solidarietà che dà volto a gente mai vista.

1.3. La competenza come fonte di autorevolezza

La terza fonte da cui l'evangelizzatore sa recuperare quella autorevolezza di cui ha urgente bisogno, è una competenza acquisita nella quotidiana fatica della disciplina, dello studio, dell'aggiornamento. L'abbiamo già ripetuto tante volte e lo richiamiamo qui con forza.

L'evangelizzatore pronuncia parole che gli sono costate impegno e responsabilità, sulla cui meditazione ha speso tempo, risorse, entusiasmo. Propone il suo racconto con una costante preoccupazione di serietà e di responsabilizzazione, lasciandosi misurare da esigenze che stima irrinunciabili anche nel momento della evangelizzazione: l'uso accurato della parola, l'appello alla coscienza logico-razionale, la proposta delle buone ragioni del suo dire, l'offerta di un quadro sistematico capace di ricostruire un assenso intelligente alla fede e di distruggere gli idoli della autosufficienza e della presunzione, la capacità di trasformare in messaggi razionali le esperienze vitali.

2. IL NARRATORE: «SOLTANTO SERVO»

Gesù ha descritto uno stile di esistenza capace di coniugare impegno di qualificazione, competenza e professionalità, ricerca faticosa e sofferta di trasparenza con l'affidamento pieno e filiale alla potenza misteriosa dello Spirito, attraverso l'invito a riconoscersi «soltanto servi». «Quando avete fatto tutto quello che vi è stato comandato, dite: Siamo soltanto servitori. Abbiamo fatto quello che dovevamo fare» (*Lc 17,10*).

Il frutto della narrazione non è assicurato dalla competenza dell'evangelizzatore né dalla sua capacità di dire parole eloquenti. La croce di Gesù riduce a inutile presunzione questa ricerca. Eppure, senza competenza e qualificazione l'azione pastorale non riesce, abitualmente, a produrre i suoi frutti.

Questa è la consapevolezza della Chiesa nei confronti dell'attuazione storica del Regno di Dio: impegnare risorse e fatica per assicurare una competenza profonda e qualificata e riconoscere la sua radicale insufficienza per raggiungere gli obiettivi sognati. Lo dicono le parole di Gesù, appena citate.

Nel nostro impegno di attuare nel tempo la salvezza di Dio attraverso l'evangelizzazione, anche noi, come Gesù ha detto di sé, siamo «soltanto servi». Importanti e preziosi, come risulta il servitore a cui il padrone affida la gestione della sua casa; ma soltanto servi e niente di più.

È urgente comprendere bene il senso della dichiarazione di Gesù, per non sovradimensionare la nostra pretesa, ma anche per non squalificare una collaborazione che risulta invece irrinunciabile.

Soprattutto nei testi evangelici, quando viene caratterizzato il rapporto tra Dio e l'uomo, si distingue chiaramente tra lo schiavo e il servo. L'esperienza della schiavitù è del mondo pagano: l'uomo in stato di schiavitù è collocato al livello degli animali e delle cose. Per il popolo ebraico invece il servo è un uomo, libero e responsabile, membro della famiglia, capace persino di risultare il confidente e l'erede del padrone (*Gn 24,2; 15,3*).

Il servo tiene in ordine la casa, imbandisce la mensa, organizza le feste, assicura tutte le condizioni perché la vita e la gioia possano esplodere in pienezza. Certo, il servizio è duro e richiede fatica e disponibilità. Richiede capacità di decentrarsi sugli altri, facendosi attenti **ai loro bisogni e alle loro richieste**.

Il primo grande servitore è Gesù di Nazaret. Nella fatica della croce ha imbandito la festa della vita, perché tutti — e soprattutto i più poveri — possano essere in festa. La sua esistenza è stata il servizio totale per la festa di tutti.

Chi vuole la vita, si pone come lui al servizio della vita, con la coscienza che la vita è il grande dono di Dio. Nella festa della vita tutti sono perciò «soltanto servi».

Con Gesù condividiamo il servizio alla vita; per questo siamo «amici» suoi: amici di Gesù e servi della vita.

L'evangelizzatore si impegna ogni giorno ad acquisire competenza nello stile e con la coscienza del «servo».



Abbiamo confrontato spesso lo schema del libro e le diverse progressive stesure con tanti amici, impegnati nel terreno dell'educazione dei giovani alla fede. Ci hanno confortati con il loro apprezzamento e sostenuti con i loro suggerimenti. Non pochi ci hanno raccomandato, a più riprese, di fare esempi concreti, per rendere più chiara e operativa la proposta.

L'idea di scendere verso questo «concreto» non ci ha mai entusiasmati eccessivamente. Un po' perché l'impresa non era facile; un po' perché avevamo paura di mettere cose pronte all'uso a disposizione di persone troppo affamate di formule.

Le molte insistenze e l'esperienza vissuta in questi momenti di confronto ci hanno spinto però a cambiare parere, almeno in parte. Per questo abbiamo aggiunto, alla fine, questo capitolo di «modelli».

Certo, non possiamo dire «si fa così e non così»: questo contraddirebbe tutto il cammino percorso, giocato all'insegna della responsabilità e della creatività dell'operatore pastorale. Possiamo invece segnalare quello che altri hanno fatto, per condividere magari la stessa passione percorrendo direzioni differenti.

Abbiamo raccolto qualche «storia» dalla letteratura corrente sulla narrazione pastorale, cercando di assicurare una panoramica abbastanza rappresentativa di esperienze narrative. Abbiamo poi analizzato questo interessante «materiale» alla luce del quadro teorico progressivamente elaborato, con l'aiuto di un gruppo di amici, disponibili a «sperimentare» con noi la proposta.

Il capitolo dà i risultati della fatica: alcuni punti di riferimento, qualche storia, qualche spunto critico.

1. STORIE NARRATE

La letteratura educativo-pastorale sulla narrazione è ormai abbondante, come documenta la bibliografia citata in appendice.

Molti autori fanno soprattutto la teoria sulla narrazione, per indicare pregi, limiti e condizioni. Altri, invece, propongono anche modelli narrativi concreti. Qualcuno non si preoccupa delle teorie, ma racconta: storie, parabole, favole. Basta poco a constatare che il ritmo, lo stile e l'intenzione sono molto vicini a quello su cui abbiamo riflettuto lungo le pagine del libro.

Non è stato difficile saccheggiare questi interessanti repertori, per offrire una rassegna di modelli narrativi concreti. Li presentiamo di seguito, senza una logica speciale.¹

Scorrendoli, il lettore accorto si costruisce facilmente una sua chiave interpretativa. Può arrivare a dire: questa è una bella narrazione, preziosa nei processi evangelizzatori; questa invece non lo è affatto, anche se il racconto può risultare avvincente. Fa così due operazioni importanti: determina una figura sintetica di narrazione e verifica quali racconti hanno le carte in regola per rappresentare modelli narrativi utilizzabili nell'educazione dei giovani alla fede.

Lo diciamo con la gioia di chi ha raggiunto un obiettivo che si era prefissato: questa abilità rappresenta l'esito che abbiamo desiderato e sperato per la nostra fatica.

¹ Le dieci storie proposte sono un esempio che può essere ampliato a piacimento. Gli stessi testi da cui abbiamo tratto questi documenti contengono molti altri racconti.

Per imparare a narrare e per valutare l'autenticità narrativa dei racconti è importante partire da documenti esistenti. Lo si deve fare però in fase didattica. Non ha senso certamente farsi un repertorio di bei racconti da sciorinare su commissione.

Per sostenere quella capacità critica che permette di verificare il materiale proposto, suggeriamo un possibile itinerario di lavoro a gruppo su questi o simili documenti:

— dopo la lettura in gruppo della storia si può reagire «a caldo» per esprimere impressioni, sottolineare elementi che hanno colpito, ricordare eventuali aspetti problematici;

— se le storie lette sono diverse, come stiamo cercando di suggerire per un corretto apprendimento, è importante disegnare una tipologia di modelli, indicando quali sono le linee di tendenza prioritarie e come mai esistono diversità (destinatari, contenuti, modelli comunicativi, intenzioni...);

— è conveniente poi riprendere le singole storie per valutarle criticamente alla luce di punti di riferimento normativi (quei punti di riferimento, per esempio, tracciati a fine capitolo, che indicano cosa è «narrazione per l'evangelizzazione»): l'operazione serve a recuperare indicazioni utilizzabili in seguito per costruire le proprie storie;

— un esercizio prezioso e stimolante, che può concludere lo studio dei modelli narrativi, potrebbe essere il tentativo di scrivere una propria storia.

1.1. I PIEDI DI BARTOLOMEO²

Carissimi,

l'altro giorno ho ricevuto questa lettera: «Caro vescovo, io non sono né marocchino, né tossicodipendente, né sfrattato. Temo perciò di non avere udienza presso di te, perché ho l'impressione che oggi se non si appartiene a quel campionario di umanità, che ha a che fare con la violenza, con la prostituzione e con la miseria economica e morale, non si è in possesso dei titoli giusti per entrare nel cuore di Dio. Ma è colpa mia se la casa io ce l'ho, e il lavoro anche? Debbo farmi uno scrupolo se non ho mai rubato e in Tribunale non ci sono entrato neppure come testimone? Mi devo proprio affliggere se, grazie a Dio, non ho grossi problemi di salute, né soffro di solitudine: Quando ti sento parlare degli ultimi e affermi che la Chiesa, a imitazione di Gesù, deve esprimere un amore preferenziale verso coloro che sono precipitati nell'avvilimento del vizio e dell'alcol, io che per giunta sono astemio, mi sento quasi un escluso. mai possibile, mi chiedo, che il Signore mi scarti solo perché non frequento le bettole, e la sera mi ritiro a casa in orario. Debbo proprio ritenere una disgrazia il fatto che nella graduatoria, sia pure effimera, dell'estimazione pubblica, invece che gli ultimi posti, occupo posizione di tutto rispetto. Ricco non sono, ma non mi manca il necessario per tirare avanti con una certa tranquillità. Non ho mai tradito mia moglie. I miei figli, che non sono né malati di AIDS, né disoccupati, mi danno tantissime soddisfazioni. Mi reputo fortunato e sarei l'uomo più felice della terra se da un po' di tempo a questa parte, a seguito di certi discorsi che ascolto in chiesa e a certe lettere che scrivi tu, non mi fosse venuto il dubbio che senza un certificato di emarginazione, di stato magari dalle patrie galere, mi sarà difficile l'ingresso nel regno di Dio. Dimmi, Vescovo, ma un po' d'acqua, nel suo catino, Gesù Cristo non ce l'avrebbe anche per me?».

Non ho dato ancora riscontro a questa lettera, ma siccome so che gli stessi interrogativi sono condivisi da più di qualcuno, ho pensato bene di rispondere, per così dire, ad alta voce.

Mi viene in aiuto la figura evangelica di Natanaele, identificato dalla maggior parte degli studiosi col figlio di Tolomeo, e detto perciò Bar-tolomeo. Era un uomo così pulito e trasparente che quando Gesù lo vide la prima volta esclamò: «Ecco davvero un israelita, in cui non c'è falsità!».

Secondo l'evangelista Giovanni, questo apostolo simbolizza, addirittura, tutta una categoria di persone, e cioè gli israeliti fedeli, che non hanno tradito mai il Dio dell'Alleanza, si sono mantenuti irreprensibili, fino alla venuta del Messia e da Lui sono stati invitati a entrare nella sua nuova comunità.

Ebbene, la sera del Giovedì Santo, Gesù si è curvato a lavare anche i piedi di Bartolomeo, l'uomo onesto, nei cui occhi, un giorno, mentre si trovava sotto il fico, Egli, il Maestro, aveva visto specchiarsi il cielo limpido della rettitudine. Anche quel cielo, però, aveva la sua piccola nube. Quando, infatti, Filippo gli andò a dire che Gesù di Nazaret era il Messia, lui, l'israelita integerrimo, il galantuomo, aveva replicato: «Da Nazaret, può mai venire qualcosa di buono?».

Carissimi fratelli onesti, Bartolomeo è la vostra immagine. Non abbiate paura

² A. BELLO, *Dalla testa ai piedi*, Luce e vita, Molfetta 1989 (trascrizione dalla cassetta registrata).

perciò di essere discriminati dal Signore. Egli, nel suo catino, l'acqua ce l'ha pure per i vostri piedi, che se si sono contaminati è solo per la polvere della strada percorsa per andarlo a trovare. Vi lava e vi asciuga con la stessa tenerezza perché vi vuol bene da morire. Anzi, vorrei aggiungere, che Egli sulle vostre estremità indugia di più, così come si indugia di più a detergere un cristallo di Boemia che a lavare un bicchiere di creta carico di tartaro. I vostri piedi li lava e li asciuga con identico amore, anche perché forse, tra gli alluci, si nasconde una piccola macchia difficile a scomparire: la riluttanza a ricevere.

Dite la verità: non avete mai affermato, pure voi, che cosa può venir di buono da Nazaret? Forse questo è il vostro peccato, piccolo quanto volete, ma che vi colloca tra gli ultimi pure voi. Vi siete esercitati solo a dare, a ricevere no. Da un drogato può mai venire qualcosa di buono? Dalla prostituta? Da un avanzo di galera? Che cosa può dare mai un marocchino se non un pericolo di infezioni? Forse questa è l'unica colpa che obbliga Gesù a inginocchiarsi dinanzi a voi e che spinge la Chiesa a fare altrettanto. Non voler ammettere, sia pure per raffinate ragioni estetiche, che i poveracci abbiano qualcosa da insegnarvi in termini di crescita umana. Sicché gli emarginati sono quasi lo spazio dove esercitare le virtù della generosità, ma solo nella direzione del dare e mai dell'avere.

Non abbiate paura, fratelli irreprensibili e buoni, Gesù Cristo si piega anche su di voi, se non altro per dirvi che non serve a nulla svuotare la casa per gli infelici, se poi non sapete introdurre qualcosa che essi possano offrirvi, sia pure un souvenir. A me e a tutti voi, che apparteniamo alla confraternita dei galantuomini, conceda il Signore di capire che metterci sulla pelle la camicia dei poveri vale più che lasciarci scorticare vivi per loro, come san Bartolomeo, appunto.

Un affettuoso saluto.

1.2. IL SACRAMENTO DELLA CANDELA DI NATALE'

La neve cadeva fuori, lieve... lieve. Copriva giù tutti i campi con uno spesso manto bianco. Si vedeva soltanto un mare di neve, con fantasmi scuri, i cipressi, qua e là, che spaventavano a guardarli. Per un uomo venuto dai tropici, questo non poteva non essere uno spettacolo affascinante. Era la vigilia di Natale. Il primo Natale lontano dalla patria. Un misto di malinconia e nostalgia e al tempo stesso di attesa e di serenità interiore accresciuta dall'atmosfera di un inverno rigido con 22° sotto zero. Berchtensgaden, piccola cittadina all'estremo sud della Germania. Uno dei paesaggi più maestosi della Baviera, appena macchiata dal nome di Hitler che aveva costruito laggiù nel cuore della montagna la sua D-Haus, una specie di nascondiglio che non riuscì mai a usare.

Il piccolo convento francescano, al centro della cittadina, quasi si perde nel bianco della neve sotto la spessa cenere del cielo opaco. Soltanto la torre aguzza trapassa il cielo di neve. Passai il pomeriggio passeggiando, con un bastone, per le strade

addobbate. Secondo l'uso locale, alle finestre ardevano delle lanterne. È il segnale che il Bambino viene. Egli passa una sola volta. Bisogna stare preparati. Verso sera ascoltai molte confessioni, specialmente di francesi, che in questa stagione cominciavano a dedicarsi agli sport invernali sulle alte montagne dei dintorni. Evidentemente tutti volevano prepararsi al Natale. Noi padri quasi non abbiamo tempo per prepararci. Aiutiamo gli altri a prepararsi. Né festeggiamo bene il Natale. Stiamo servendo quelli che lo vogliono festeggiare. La sera, durante la Messa delle 18, mentre tutti si dirigevano verso il Piccolo nel presepio e ricordavano la sua storia, noi nel confessionale ascoltavamo altre storie di altri amori. Se almeno in questo giorno, pensai allora, potessimo tutti sentire la stessa storia, la storia dell'Amore nel mondo, della vicinanza di Dio che, da grande e immenso nella sua gloria, si è fatto piccolo e infinito nella sua benevolenza.

Dopo, verso le 23, sentiamo un pesante scalpiccio. A frotte e da ogni dove, illuminando la neve che diventava azzurra. Erano i contadini che scendevano dalle montagne e venivano per la Messa. Nella loro rude semplicità, era questa la maniera con cui facevano doni al Bambino neonato che sorrideva tra il bue e l'asino. La Messa della mezzanotte fu bella. Cantata dai contadini, vestiti con calzoni di cuoio fino al ginocchio, con pesanti calzettoni e ancora più pesanti scarponi. Avevano suonato i loro strumenti, con melodie tipiche della Baviera. Sembravano e potevano essere benissimo i pastori di Betlemme. Quando tutto finì, si fece un gran silenzio. Lungo le valli, si vedevano andare i lumicini. Erano loro che se ne tornavano in fretta, glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano sentito e visto.

Verso l'una e trenta del mattino suona la campanella del convento. Alla porta c'è una vecchina. Regge una lanterna accesa. È tutta avvolta in un pesante mantello color cenere. Portava un piccolo pacchetto. Disse: «È per il Paterle (pretino) straniero che c'era alla Messa». Mi chiamarono. Mi consegnò il pacchetto, con poche parole: «Lei è lontano dalla sua patria. Lontano dai suoi. Ecco, un piccolo regalo per lei. Anche per lei oggi è Natale». Mi strinse forte la mano e si allontanò nella notte benedetta dalla neve. In camera, tutto solo, mentre rimuginavo immagini di Natale a casa, molto caratteristiche come questa, ma senza neve, disfecì, con gran venerazione, il pacchetto. Era una grossa candela. Rosso scuro. Tutta lavorata. Con un grosso sostegno di metallo. Una piccola luce illuminò quella notte di solitudine. Le ombre si proiettavano tremule e lunghe sulla parete. Non mi sentii più solo. Lontano dalla patria era avvenuto il miracolo di ogni Natale: la festa della fratellanza di tutti gli uomini.

Qualcuno aveva compreso il messaggio del Bambino: ha fatto di un estraneo un vicino e di un vicino un fratello.

Ancora oggi, dopo vari anni, la candela natalizia veglia a Natale sullo scaffale dei libri. Tutti gli anni, nella notte santa essa si accende. E si accenderà sempre. Nell'illuminare, ricorderà una notte felice, nella neve, nella solitudine. Ricorderà il gesto del dare che è più importante della mano che dà. Porta alla memoria il regalare che è più del dare. Essa rappresenta il Natale con tutto quanto significa di umano e di divino. Questa candela natalizia è più di una candela qualsiasi, per quanto artistica sia. È un sacramento natalizio.

Visto, partendo da Dio, tutto è sacramento

Fino adesso abbiamo considerato i sacramenti umani. Ora è il momento di accontentarci ai sacramenti divini. Viste «sub specie humanitatis» tutte le cose esprimono e simbolizzano l'uomo. Sono sacramenti umani. Quanto più lasciamo che le cose entrino nella nostra vita, tanto più esse manifestano la loro sacramentalità, cioè diventano significative e uniche per noi. Esse evocano i nostri rapporti con loro. Così accade con la candela natalizia. Il Natale è passato. Quel momento è stato seguito da altri. Ma la candela continua a stare lì. Essa non lascia che il passato resti passato. Essa rammenta ed evoca. Il sacramento ci redime dal passato. L'avvenimento morto vive. Per merito suo il Natale a Berchtensgaden rimane sempre una presenza. Sono sacramenti umani che popolano la vita di ogni uomo.

Ci sono sacramenti divini. Un uomo possiede una profonda esperienza di Dio. Dio non è un concetto appreso dal catechismo. Nemmeno è il vertice della piramide che chiude, armoniosamente, il nostro sistema di pensiero. Ma è un'esperienza interiore che tocca le radici della sua esistenza. Senza di Lui tutto sarebbe assurdo. Non comprenderebbe neanche se stesso. Tanto meno il mondo. Dio gli appare come un Mistero totalmente assoluto e radicale che si annuncia in tutto, tutto penetra e in tutto risplende. Se Egli è l'unico Assoluto, allora tutto quanto esiste è una rivelazione di Lui. Per chi vive Dio in questa maniera, il mondo immanente diventa trasparente grazie a questa divina e trascendente realtà.

Il mondo rimane diafano. Come diceva sant'Ireneo: «Di fronte a Dio, nulla è diafano. Tutto è un suo segno» (*Adv. haer.*, 21). Parla di Dio. Della sua bellezza. Della sua bontà. Del suo mistero. La montagna non è soltanto montagna. È a servizio della grandezza che essa incarna ed evoca. Il sole è qualcosa più del sole. Esso è sacramento della luce divina che illumina ugualmente e generosamente sia il pezzo di sterco sulla strada che la maestosa cattedrale, il miserabile nella via e il Papa in Vaticano. L'uomo non è soltanto un uomo. È il più grande sacramento di Dio, del suo intelletto, del suo amore e del suo mistero. Gesù di Nazaret è qualcosa di più dell'uomo della Galilea. È il Cristo, il sacramento vivo di Dio, incarnatosi in Lui. La Chiesa è qualcosa di più della società dei battezzati. È il sacramento di Cristo che si fa presente nella storia.

Per colui che vede tutto partendo da Dio, il mondo tutto è un grande sacramento; ogni cosa, ogni evento storico provengono come sacramenti da Dio e dalla sua divina volontà. Ma questo è possibile soltanto per chi vive Dio. In caso contrario il mondo è opaco e realtà meramente immanente. Nella misura in cui qualcuno, con sforzo e con lotta, si lascia prendere e penetrare da Dio, in questa stessa misura è premiato con la trasparenza divina di tutte le cose. I mistici ci danno la più grande prova di ciò.

San Francesco si tuffò in modo tale nel mistero di Dio che, improvvisamente, per lui tutto si trasformò. Tutto parlava di Dio e di Cristo. Il verme per terra. L'agnello nel campo. Gli uccellini sugli alberi. Il fuoco. La morte, ora chiamata sorella morte. Dio riempie tutto: l'immanenza, la trasparenza e la trascendenza, come dice san Paolo: «C'è soltanto un Dio e Padre di tutto, che è al di sopra di tutto (trascendenza), attraverso tutto (trasparenza), è in tutto (immanenza)» (*Ef 4,6*). Con Teilhard de Chardin, che visse in modo simile la visione sacramentale, possiamo dire «Il grande mistero del Cristianesimo non è precisamente l'apparizione, ma la tra-

sparenza di Dio nell'universo. Sì, Signore, non soltanto il raggio che scaturisce *ma* il raggio che penetra. Non la vostra Epi-fania, Gesù, ma la vostra dia-fania» (*Milieu Divin*, 162).

Mondo sacramentale: funzione indicatrice e funzione rivelatrice

La trasparenza del mondo attraverso Dio è una categoria che ci permette di capire la struttura e il pensiero sacramentale. Ciò significa che Dio non è mai raggiunto direttamente in lui stesso, ma sempre insieme al mondo e alle cose del mondo che sono diafane e trasparenti a causa sua. Ecco perché l'esperienza di Dio è un'esperienza sempre sacramentale. Nella cosa conosciamo Dio. Il sacramento è una parte del mondo (immanente) ma che porta in sé un altro mondo (trascendente), Dio. Mentre rende presente Dio, fa parte anche dell'altro mondo, di Dio. Ecco perché il sacramento è sempre ambivalente. In esso ci sono due movimenti: uno che viene da Dio verso la cosa e l'altro che va dalla cosa verso Dio. Perciò possiamo dire che il sacramento possiede due funzioni: la funzione indicatrice e la funzione rivelatrice.

Nella sua funzione indicatrice, l'oggetto sacramentale indica e mostra Dio presente in esso. Dio è appreso non con l'oggetto, ma dentro l'oggetto. L'oggetto non attira su di sé lo sguardo dell'uomo. Fa sì che lo sguardo umano si diriga verso Dio presente nell'oggetto sacramentale. L'uomo vede il sacramento. Ma non deve soffermarsi nel modo di guardare oggettivo. Deve trascendere e riposare in Dio trasmesso nel sacramento. Questa è la funzione indicatrice del sacramento. Va dall'oggetto verso Dio.

Nella sua funzione rivelatrice il sacramento rivela, trasmette ed esprime Dio presente in esso. Il movimento va da Dio verso l'oggetto sacramentale. Dio, di per sé invisibile e ineffabile, diventa sacramentalmente visibile e afferrabile. La sua presenza ineffabile nell'oggetto fa sì che questi si trasformi e diventi diafano. Senza cessare di appartenere al mondo, diventa veicolo e strumento di comunicazione del mondo divino. È l'evento della trasparenza e della diafania divina. L'uomo di fede è invitato a immergersi nella luce divina che risplende dentro il mondo. Il sacramento non porta via l'uomo dal suo mondo. Gli lancia un appello affinché guardi più profondamente, fin dentro il cuore del mondo. Come dice san Paolo: ogni uomo è chiamato (e nessuno è escluso da ciò, perciò nessuno è scusabile) a riflettere profondamente le opere della creazione. Se lo farà indefessamente vedrà: quello che sembrava invisibile, il potere eterno e la divinità, cominciano a farsi visibili (*Rm 1,19-20*). Il mondo, senza cessare di essere mondo, si tramuta in un eloquente sacramento di Dio: indica verso Dio e rivela Dio. La vocazione principale dell'uomo terrestre consiste nel trasformarsi in uomo sacramentale.

Quando a ogni Natale la candela, per qualche momento, si accende, essa ricorda due cose: indica e mostra un avvenimento passato e parla del gesto di fraternità, riscattandolo dalla mortalità del passato e facendolo rivivere nel presente; e rivela con la sua luce tremolante una luce che si accese nella notte dell'abbandono umano per dirci: «O uomo, rallegriati! La luce ha più diritto delle tenebre. Questa è la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Essa era già nel mondo e il mondo era diafano e trasparente attraverso Dio. Ma gli uomini non videro. Adesso però con la sua diafania vediamo lo splendore della sua gloria, gloria di Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità» (cf *Gv 1,9-14*).

1.3. DOM E NIKE°

Quando Dom apre gli occhi è ancora buio. «Come è lunga questa notte», dice.

Dom vorrebbe alzarsi subito, com'è sua abitudine; ma le sue braccia e le sue gambe si rifiutano di mettersi in movimento, come capita qualche volta quando si è avuto molto freddo o molta paura.

Voltando la testa a destra e a sinistra, scopre che si trova proprio in fondo a una grande buca. Molto alto, nel cielo, vede la luna tanto pallida e qualche stella con la luce tremolante.

«Se voglio essere in piedi prima che sorga il sole, è tempo che mi alzi, e che esca dalla mia buca», dice a se stesso. E senza più aspettare, comincia a risalirne il fianco.

Appoggiandosi alle pietre più stabili, sale di qualche metro e poi si ferma per riposarsi un po'. Un'ora dopo, Dom, con le ginocchia sbucciate e le mani più nere del carbone, esce finalmente dalla sua buca.

Ciò che vede in quel momento, non lo dimenticherà mai. Ai suoi piedi la terra somiglia a un grande campo arato e, quando guarda più lontano, il paesaggio gli ricorda una grande foto della luna che un giorno il suo papà gli ha fatto vedere: una grande pianura grigiastra con macchie scure qua e là. Tutto è scomparso.

Dom cerca invano con lo sguardo la sua casa e il giardino dove spuntavano i fiori che lui stesso aveva seminato. Tutto rattristato, pensa che non sentirà mai più il fruscio degli alberi e il canto degli uccelli.

Per un bel pezzo, Dom rimane sull'orlo della sua buca. È disperato. Adesso gli tornano in mente pezzi di una strana storia: grandi fiamme, rumori assordanti, mura che crollano e persone che si nascondono con un bambino in braccio... Dopo venne la notte, la lunga notte. Si ricorda ancora d'aver sentito sua mamma che gli diceva: «Non aver paura, piccolo mio!». Ricordando tutto questo, Dom, scoraggiato, ha tanta voglia di tornare nella sua buca, di rannicchiarsi e dimenticare tutto.

Proprio in questo momento, avverte sulla schiena la carezza dolce e confortevole del sole, mentre la sua ombra traccia davanti a lui come una strada...

Decide allora di mettersi in via e di camminare finché la luce del giorno glielo permetterà. Prima di partire, siccome è solo, non resiste alla voglia di gridare a squarciagola: «O Sole, Sole, tu sei il mio amico!».

Dom vuole sapere perché ci sono un po' dappertutto delle grandi macchie scure e cammina verso una di quelle. Avvicinandosi si accorge che si tratta in realtà di una buca tutta simile alla sua e rimane molto deluso.

Ma, guardando più da vicino, scorge, proprio nel fondo di quella buca, un bambino profondamente addormentato. Facendosi portavoce con le mani, si mette a gridare con tutte le sue forze: «Ehi! Ehi!». Lentamente si aprono due occhi e si muovono due piccole braccia.

Non ci vuole altro perché Dom si decida a scendere nella buca. Da parte sua, l'altro bambino si è svegliato del tutto; ha cominciato la salita e ben presto raggiunge Dom venuto a incontrarlo. Gli ultimi metri li salgono insieme.

Quando escono dall'ombra, Dom è assai sorpreso: ha davanti a sé una ragazzi-

na con le vesti sporche e spiegazzate, ma il cui sguardo brilla di furberia. Subito essa prende la parola: «Come ti chiami?».

«Mi chiamo Dom» risponde lui.

«Bene!», disse, io ti chiamerò Piccolo Dom, perché veramente non ho incontrato mai un uomo così piccolo!».

E scoppia a ridere. Piccolo Dom diventa un po' rosso, ma si sforza di non far apparire niente e a sua volta domanda: «E tu come ti chiami?».

«Nike», rispose.

Piccolo Dom trova questo nome abbastanza strano, ma per non offenderla, si guarda bene dal dirglielo.

D'altronde Nike non gliene ha lasciato il tempo. Subito si mette a raccontare ciò che è stato, anche per essa, come un cattivo sogno.

Piccolo Dom, pur ascoltandola, pensa fra sé che essa esagera sicuramente, perché non le possono essere capitati tanti mali. Non ha tuttavia l'occasione di dirglielo. Nike, infatti, chiude la conversazione:

«Ma tutto, dice, è finito ed è finito bene, poiché adesso noi siamo in due, realizzeremo grandi cose!».

«Mio nonno, continua, mi ha spiegato un giorno che il mio nome significa Vittoria... Allora tu vedrai che con Nike si è spesso vincenti».

Trasportato dall'entusiasmo della sua nuova amica, Piccolo Dom accetta di partire; senza più attendere, per esplorare altre buche.

Sotto il sole, si debbono aprire la strada in mezzo alla sabbia e ai mucchi di sassi. Passano ad una ad una tutte le buche che trovano e con fatica, perché alcune sono profonde come burroni.

Ma i loro sforzi sono veramente ricompensati; al termine di una giornata molto faticosa, hanno svegliato e fatto uscire dalle loro buche molti altri bambini.

I nuovi arrivati partecipano anch'essi alla ricerca. Cammin facendo, vanno interrogando Piccolo Dom. Le domande che fanno? Sempre le stesse: «Perché mi trovavo in una buca?». «Ho dormito molto tempo prima d'essere svegliato?». E tante domande simili. Piccolo Dom avrebbe ben voglia di rispondere, ma nemmeno lui sa spiegarsi che cosa faceva nella buca quando l'ha svegliato il sole!

Ancora una volta è Nike che lo tira fuori dall'imbarazzo:

«Un giorno, disse, metteremo insieme tutti i nostri ricordi e scriveremo la nostra Storia. Ma prima dobbiamo cercare un luogo dove potremo vivere felici».

Passano molti giorni e molte notti prima di scoprire una regione veramente bella: ci trovano l'acqua, degli alberi e frutta in abbondanza.

Quando tutti si sono saziati e rinfrescati, Nike riunisce il piccolo gruppo di bambini e proclama solennemente:

«Questa regione si chiamerà Terra Nuova. Colmeremo i burroni, vi tratteremo delle strade e tutti i bambini del Mondo saranno qui i benvenuti».

Piccolo Dom sognò molto quella notte; ma questa volta i suoi sogni sono pieni di luce e di risate. Rimane quindi molto deluso quando si sente scuotere e vede Nike china su di lui.

«Svegliati, gli dice, c'è in mezzo a noi Qualcuno che noi non conosciamo!».

Dal suo aspetto arrabbiato, Piccolo Dom capisce che essa non stima il nuovo arrivato. Ma trova subito la risposta:

S. SIMON, *Il racconto. Valore pedagogico e valenza educativa*, in G. CRAVOTTA (ed.), *Catechesi narrativa*, Ed. Dehoniane, Napoli 1985, 123-136.

«Ma, Nike, non hai detto ieri che tutti erano i benvenuti nella nostra Terra Nuova?».

«Sì, ma lui non parla e per di più ha una gamba che non gli funziona... Che vuoi che ce ne facciamo d'un ragazzo muto e handicappato? Non ci sarà utile a niente».

Sentendo questo, Piccolo Dom va in collera:

«Ascoltami bene, Nike. Noi accoglieremo fra di noi questo nuovo amico, incondizionatamente, solo perché è Qualcuno come noi. Andiamo, portami da lui».

La parola «Qualcuno» fu pronunciata così forte da Piccolo Dom che essa si impresse in modo indelebile nella memoria di Nike.

Quando Piccolo Dom vede il ragazzo senza nome, lo trova così simpatico che non esita affatto ad abbracciarlo. Allora sul viso di Qualcuno appare un sorriso meraviglioso. Nel frattempo gli altri bambini si sono avvicinati e ognuno vuole stringere la mano di questo nuovo amico.

Nei giorni seguenti, i ragazzi raccolgono pietre e pezzi di legno e ciascuno si mette a costruire la sua casa.

Una sera, Piccolo Dom si accorge che Qualcuno rimane tutto solo in disparte. Si avvicina e gli domanda come mai resti solo e perché c'è tanta tristezza nel suo sguardo. Il ragazzo esita, poi, col palmo della mano, spiana la sabbia che gli sta dinanzi e col dito scrive: «Mi costruirai tu una casa per abitarvi?». Piccolo Dom capisce subito. Da parecchi giorni ogni ragazzo, e lui per primo, non si occupa che della «propria» casa, senza curarsi di quella degli altri. Ecco perché tutti hanno ora una propria «abitazione», all'infuori di Qualcuno!

Piccolo Dom corre a trovare Nike e le spiega lo sconforto del loro amico. Decidono che all'indomani, all'alba, faranno qualcosa.

Di buon mattino, tutti i ragazzi sono chiamati a raccolta. Nike domanda se tutti sono contenti.

«Sì», rispondono in coro.

«Proprio tutti?», insiste Nike.

Alcuni allora volgono lo sguardo verso Qualcuno e subito un profondo silenzio scende, pesante, sul gruppo. Approfittando di questo momento di imbarazzo, Nike continua:

«Secondo voi, che cosa potremmo fare di buono oggi?».

Allora uno dei più piccoli tra i ragazzi prende la parola e dice:

«Io propongo di metterci tutti insieme a costruire la casa di Qualcuno».

Tutti i ragazzi applaudono fragorosamente questa proposta.

Mentre i suoi piccoli amici raccolgono il materiale necessario per la sua futura abitazione, Qualcuno, che sa disegnare molto bene, fa il progetto.

A prima vista rassomiglia alle altre case. Una cosa, tuttavia, incuriosisce Piccolo Dom: «Perché Qualcuno ha previsto, al centro della sua casa, un locale così grande?».

Quando la casa è finita, Qualcuno chiede di essere lasciato solo. Lavora tutto il giorno misteriosamente; qualche volta esce in fretta, va a bussare a una porta e se ne ritorna in casa con le braccia cariche. Durante tutto il pomeriggio, escono dal suo camino spesse volute di fumo...

Al termine del giorno, Qualcuno scrive un messaggio e lo fa pervenire a Nike.

Siccome tutti attendono con ansia il momento in cui si sveli il mistero, non è per nulla difficile radunarli tutti in piazza.

«Cari amici, annunzia Nike, oggi Qualcuno ci invita alla sua tavola. Ognuno indossi gli abiti più belli. Affrettatevi, la festa sta per cominciare».

Dopo un'ora, tutti i posti attorno alla grande tavola, apparecchiata nella stanza centrale, sono occupati. I ragazzi di Terra Nuova pensano che il banchetto è loro offerto per compensarli di quanto hanno fatto; ma con meraviglia scorgono seduti accanto a loro bambini sconosciuti: essi non hanno partecipato alla costruzione... Alcuni, vestiti con pelli di pecora, sono scesi certamente dalla montagna, altri ricoperti come dei beduini, hanno dovuto traversare il deserto per arrivare sin qui. Ma nessuno, tuttavia, osa chiedere da dove vengano. «Se sono qui, pensa Piccolo Dom, è segno che anche loro sono stati invitati alla festa».

Qualcuno, lui in persona, gira in mezzo a loro per servirli e assicurarsi che a nessuno manchi niente.

Sul finire della festa, Piccolo Dom pensa bene di dover ringraziare Qualcuno dinanzi a tutti. Manda quindi a cercarlo. Ma Qualcuno non è più in cucina... e neppure nel resto della casa. Si ha un bel girare per tutto il villaggio e battere la campana; è tutto inutile. Qualcuno è sparito sul più bello.

Per tre giorni, i ragazzi sono inquieti e tristi. Al mattino del terzo giorno, Piccolo Dom li raccoglie e dice loro: «Cari amici, Qualcuno ci ha lasciati. Un giorno, io lo credo, ci ritroveremo alla sua tavola. Nell'attesa, che proposta fate?».

1.4. IL GHIACCIOLO CURIOSO'

Sui verdi fianchi di una balza delle Alpi, sotto un roccione sporgente, c'era la tana di una lepre di montagna. Quella lepre ogni tanto faceva capolino. Come tutti gli animali selvatici, era povera in canna e viveva nutrendosi di ogni sorta di erbaggi. Aveva però due vestiti, un lusso che la natura le concedeva gratuitamente e senza pericolo di farla diventare ambiziosa.

I fiori, che vedevano la lepre d'estate, conoscevano bene il suo giubbotto color grigio-bruno con la gran toppa bianca sul petto. I ghiacci e le nevi che la vedevano d'inverno, conoscevano invece il suo candido, attillato pastrano. Anche i ghiaccioli, che pendevano numerosi e impettiti dall'ingresso della tana, stavano ad ammirarla un po' invidiosi per ore e ore, mentre dormiva avvolta nella sua bianca pelliccia.

I fiori che segnavano il tempo di primavera e d'estate non consideravano la lepre un personaggio importante, pensando che avesse, come tutti gli altri animali, un solo vestito; ma le rocce e gli abeti, che la vedevano in tutte le stagioni, sapevano benissimo che i suoi vestiti erano due, e avevano di lei grande stima perché la ritenevano una bestia facoltosa e tuttavia sempre umile, riservata e gentile.

Voglio vedere la primavera!

Sul finire di un inverno, mentre la lepre si preparava a cambiare vestito perché l'aria si era fatta meno cruda e ormai le nevi avevano preso congedo, sul roccione

B. FERRERO, *Tutte storie. Per la catechesi, le omelie e la scuola di religione*, Elle Di Ci, Leumann 1989.

sovrastante la tana si vide un ghiacciolo ostinatamente aggrappato all'orlo di una fenditura.

«Non ti decidi ad andartene?», gli chiese un giorno l'abete più vicino. «I tuoi fratelli sono già partiti da un pezzo! Finirai col non riuscire a raggiungerli!».

«Andarmene, io?... Io non me ne vado: rimango. Durante l'inverno non ho fatto che sentir decantare la primavera con i suoi colori, l'estate con la sua luce e il vento che sembra una carezza, e la gioia dei fiori e dell'erba, e il cielo tutto lucido e pulito... Perfino le lepri so che mutano d'abito, come per prepararsi a una festa. Perché proprio io non dovrei conoscere tante belle cose, se sono belle davvero? Ho deciso perciò di restare fino alla primavera, magari fino all'estate».

«Resta pure, se ci riesci».

«Questo, amico bello, è affar mio».

Quando l'aria cominciò a intiepidire, il ghiacciolo volle mettersi al riparo dal sole. Si staccò dalla fenditura con un crepitio secco e si lasciò cadere in un'incavatura della roccia nella quale il sole non batteva e da cui avrebbe potuto assistere comodamente allo spettacolo atteso. Ma quando si fu fermato, senti che era caduto addosso a qualcosa.

«Che maniera villana di presentarsi! », brontolò quel qualcosa.

«Sono veramente mortificato», esclamò il ghiacciolo. «Non avevo visto che c'era lei. Se permette, anzi, mi presento: io sono un ghiacciolo, l'ultimo ghiacciolo dell'inverno».

«Bene, tanto piacere. Io sono una cartuccia, una cartuccia di fucile da caccia».

«Ma come si trova qui, signora cartuccia? È carica o scarica? Che pensa della primavera e dell'estate? Che programmi ha per il futuro?».

«Ragazzo, non prendiamoci confidenze!».

Era una cartuccia molto dura e superba, e vedeva tutte le cose dal punto di vista delle cartucce.

«Sono di ottima marca, e... carica, naturalmente. E se mi trovo qui è solo a causa di uno spiacevole contrattempo. Durante una battuta, il mio padrone mi ha smarrita, povero sciocco! Andava a caccia della lepre, e io ero l'ultima cartuccia che gli restava. La lepre può ringraziare il cielo: se aveva da fare con me non scappava di certo. Con me non si scherza!».

«Ma che le ha fatto la lepre?».

«Niente mi ha fatto. Ma non doveva nascere lepre. Se la trovo, l'accoppo!».

«Via, c'è posto per tutti a questo mondo...».

«Tu non immischiarti nei miei affari privati. Spero solo che il cacciatore ripassi di qua e che mi veda. Al resto penserò io!».

L'aria si era fatta ormai mite e la lepre vagava nei dintorni in cerca di nutrimento. Quanto al ghiacciolo, esso faceva una gran fatica a non sciogliersi, e cercava di aderire all'incavatura della roccia nel punto più profondo e più fresco. Voleva a tutti i costi vedere i fiori dei rododendri, le stelle alpine, il tenero dell'erba novella, il cielo lucido e pulito nello sfolgorio della sua luce cilestrina. Ormai non doveva attendere molto.

Un colpo di fucile

Ma un mattino, svegliandosi, non vide più la cartuccia. Orme d'uomo, recenti, erano impresse nel suolo ai piedi del roccione. Il cacciatore era passato di là? La cartuccia aveva ritrovato un fucile? Bisognava avvertire la lepre del pericolo, subito!

«Lepre! Lepre! Ehi, lepre!», si mise a gridare il ghiacciolo. «Non uscire! C'è gente che ti minaccia qua intorno!».

Nessuno rispose. La lepre certamente era fuori dalla tana. Al ghiacciolo non rimase che starsene ricantucciato nell'incavatura della roccia a rimuginare pensieri uno più triste dell'altro. Nel pomeriggio echeggiò fra le montagne un colpo di fucile. Verso sera, trascinandosi a stento, la lepre fece ritorno alla tana. Era malconcia, grondava sangue, aveva la febbre.

«Oh poveretta, poveretta», esclamò commosso il ghiacciolo che, in fondo, non aveva un cuore di ghiaccio. «Che ti è successo? Chi è stato? Quella sciagurata cartuccia?».

«Non so», rispose la lepre con un filo di voce, cadendo sfinite sulla soglia della tana. «Ho visto una vampa. Ho udito un sibilo. Sono ferita. Ho tanta sete...».

Il ghiacciolo non volle udire altro. Si rotolò fin sul margine dell'incavatura, sulla roccia ancor calda dal sole, e cominciò rapidamente a sciogliersi. Cadde in gocce fitte e refrigeranti sulle ferite della lepre, in gocce ristoratrici sulle sue labbra riarse.

«Chi piange, lassù?», balbettò la lepre stupita, riavendosi a poco a poco.

Ma il ghiacciolo non poté più rispondere. Si era ormai sciolto del tutto, senza neppur pensare che le stelle alpine e i rododendri non erano ancora fioriti, che il cielo non era ancora terso e azzurro. Tutte cose che dovevano essere belle, oh molto belle, a vedersi.

1.5. NON MI CERCHERESTI SE NON MI AVESSI GIÀ TROVATO⁶

Il popolo ebreo esce dall'Egitto («la condizione servile», *Dt* 8,14) per entrare nella terra promessa, non per girovagare nel deserto: «Perché il Signore tuo Dio sta per farti entrare in un paese fertile; paese di torrenti, di fonti e di acque sotterranee che scaturiscono nella pianura e sulla montagna; paese di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; paese di ulivi, di olio e di miele; paese dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla; paese dove le pietre sono ferro e dai cui monti scaverai il rame. Mangerai dunque a sazietà e benedirai il Signore Dio tuo a causa del paese fertile che ti avrà dato» (*Dt* 8,7-10).

Il popolo ebreo partì alla ricerca di un incontro con il Signore. Questo incontro però era già in qualche modo presente all'inizio dell'avvenimento. Quando ancora il popolo era in Egitto, Jahvè aveva dichiarato la sua vicinanza: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele» (*Es* 3,7-8). E incarica Mosè e Aronne di dire al popolo: «Il Signore, Dio degli Ebrei, si è presentato a noi» (*Es* 3,18). Incontro iniziale che

⁶ G. GUTIERREZ, *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984.

invita all'incontro pieno, una cui manifestazione è l'alleanza del Sinai. Questa doppia appartenenza, di Dio e del suo popolo, costituisce, per questo, il significato profondo di tutto il cammino verso la libertà: rifiuto dell'oppressione e attraversamento del deserto.

Proprio perché c'è un anticipo di questo incontro con Dio la ricerca può aver inizio, come ben dice Agostino: «Non mi cercheresti se non mi avessi già incontrato». La ricerca dell'unione con il Signore pervade tutto il processo di liberazione e costituisce il fulcro di quest'esperienza spirituale di un intero popolo.

La terra promessa non è solo un paese nuovo, ma è l'offerta di una situazione radicalmente diversa.

«Ecco, infatti, io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare, e farò di Gerusalemme una gioia, del suo popolo un gaudio.

Io esulterò di Gerusalemme, godrò del mio popolo.

Nri si udranno più in essa voci di pianto, grida di angoscia. Non ci sarà più un bimbo che viva solo pochi giorni, né un vecchio che dei suoi giorni non giunga alla pienezza; poiché il più giovane morirà a cento anni e chi non raggiunge i cento anni sarà considerato maledetto. Fabbricheranno case e le abiteranno, planteranno vigne e ne mangeranno il frutto. Non fabbricheranno perché un altro vi abiti, né planteranno perché un altro mangi, poiché quali i giorni dell'albero, tali i giorni del mio popolo. I miei eletti useranno a lungo quanto è prodotto dalle loro mani. Non faticeranno invano, né genereranno per una morte precoce, perché prole di benedetti dal Signore essi saranno e insieme con essi anche i loro germogli» (Is 65,17-23).

Novità di una situazione nella quale la gioia affonda le sue radici nella promessa mantenuta di stabilire la giustizia.

La terra nella quale non ci sarà sfruttamento né carestia è dono gratuito del Signore, pegno del suo stesso darsi al popolo con il quale stringe un'alleanza: «Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio». Questo dono mette tutto in marcia e segna l'avventura fin dall'inizio. Jahve è l'unico padrone della terra: «perché mia è tutta la terra» (Es 19,5), il cui destino è dar vita a tutto il popolo. Per questo ogni appropriazione particolare e ingiusta della terra è contraria alla volontà divina: «Guai a voi che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese. Ho udito con gli orecchi il Signore degli eserciti: "Certo, molti palazzi diventeranno una desolazione, grandi e belli saranno senza abitanti"» (Is 5,8-9). «Vivere soli» implica in qualche modo la morte di coloro ai quali «non si lascia spazio».

In ultima analisi, quindi, il possesso della terra deve essere l'occasione per ricordare Jahvè, cioè per aver presente il suo amore e le sue richieste. «Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue leggi che oggi ti do. Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, quando avrai costruito belle case e vi avrai abitato, quando avrai visto il tuo bestiame grosso e minuto moltiplicarsi, accrescersi il tuo argento e il tuo oro e abbondare ogni tua cosa, il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile» (Dt 8,11-14). Vivere nel paese della promessa è vivere davanti a Dio e adempiere le sue richieste di

giustizia verso gli altri. La terra è il luogo e l'occasione della comunione con Dio e tra le persone. In essa si manifesta la fedeltà di Jahve: «paese del quale il Signore tuo Dio ha cura e sul quale si posano sempre gli occhi del Signore tuo Dio dal principio dell'anno sino alla fine» (Dt 11,12). In esso bisogna anche vivere l'osservanza dei suoi precetti.

1.6. IL RACCONTO SAPIENZIALE'

Sotto la denominazione di «racconto sapienziale» raccogliamo diverse forme narrative. Precisiamo subito che non si deve intendere per racconto religioso solo quello che tale si qualifichi per il soggetto trattato, l'ambientazione, i personaggi messi in scena. Certo, questo è il caso più frequente. Ma anche racconti «profani» possono contenere un profondo messaggio religioso, costituire una ricca ed efficace comunicazione di valori, una pertinente illuminazione sul significato e la progettazione dell'esistenza. Sotto questo profilo valgono in particolare gli aneddoti, che spesso si raccontano a proposito di personaggi celebri. Ecco un esempio. A proposito del soggiorno parigino di Rainer Maria Rilke si racconta questo episodio.

«Egli soleva recarsi con una giovane francese, durante la pausa di mezzogiorno, in una piazza dove una mendicante chiedeva l'elemosina. La donna sedeva sempre allo stesso posto senza mai alzare gli occhi su chi le dava qualcosa. Rilke non le dava mai nulla; la sua compagna le dava spesso una moneta.

Un giorno la giovane francese, meravigliata, chiese il motivo per cui egli non dava mai nulla, e Rilke rispose: "Noi dovremmo regalare qualcosa al suo cuore, non alla sua mano".

Alcuni giorni dopo Rilke portò una rosa appena sbocciata, la depose nella mano aperta e consunta della mendicante e fece l'atto di andarsene. Allora accadde qualcosa di inatteso: la mendicante alzò gli occhi, guardò il donatore, si alzò a stento da terra e stese la mano per afferrare quella dell'uomo; la baciò e se ne andò stringendo la rosa. Non la si vide per una settimana. Otto giorni dopo eccola di nuovo sedere al solito posto nella solita piazza. Era silenziosa come sempre. «"Ma di che cosa avrà vissuto in tutti questi giorni in cui non ha ricevuto nulla?", chiese la giovane francese. Rilke rispose: "della rosa..."».

Una storia così ha una valenza religiosa che si percepisce immediatamente. Cercare di concettualizzarla, cercare di trarne una linea applicativa sarebbe mortificare l'aneddoto, fare appassire la sua freschezza di rosa appena sbocciata. La tradizione specificamente religiosa dei popoli ha spesso messo in evidenza questo più ampio valore del racconto. Racconto religioso è anche, semplicemente, ciò che è capace di comunicare gioia, ciò che apre il volto dell'uomo al sorriso.

«Rabbi Bunam raccontava: Una volta, in viaggio, vicino a Varsavia, sentii che dovevo raccontare una storia. La storia era però di genere mondano, e sapevo che avrebbe suscitato il riso della gente che si era radunata intorno a me. L'istinto del Male mi dissuadeva violentemente. Avrei perso tutta la mia gente, perché se avessi

S. LANZA, *La narrazione in catechesi*, Ed. Paoline, Roma 1985.

raccontato la storia non mi avrebbero più considerato un Rabbi. Io però dissi in cuor mio: "Che hai da preoccuparti delle segrete determinazioni di Dio?" e mi ricordai delle parole di Rabbi Pinhas di Korez: "Tutto ciò che rallegra viene dal paradiso, persino le facezie". Così rinunziai in cuor mio a essere Rabbi e raccontai la storia. La gente radunata intorno a me scoppiò in una grande risata. Tutti quelli che ancora m'erano restati lontani si unirono a me».

Non abbiamo riportato questo racconto con l'intenzione di estendere a dismisura l'ambito dell'argomento che stiamo trattando, ma solo per richiamare l'attenzione del catechista sul fatto che l'aspetto religioso non si colloca al di fuori o a fianco della realtà umana, ma si iscrive in essa come dimensione di profondità e di significatività assoluta, in cui ogni espressione umana autentica ha una sua precisa connotazione di positività. Il racconto religioso autentico respira un'atmosfera di apertura e di confidenza che non ha nulla a che vedere con il ripiegamento spesso ombroso (quando non ombroso) di certa ben nota spiritualità. A questa dimensione così fondamentale positiva del rapporto con Dio educa anche un pizzico di umorismo, forse di irriverenza, quale ritroviamo in questo gustoso aneddoto della tradizione chassidica.

«Un uomo assai povero, che faceva il sarto, andò a trovare un rabbino della setta dei hassidim, all'indomani del Giorno del Giudizio. Disse il sarto al rabbino: "Ieri gliele ho cantate a Dio. Senta un po', Dio, gli ho detto. Lei ha fatto dei peccati, e anch'io ho fatto dei peccati. Lei però ha fatto dei peccati gravi, mentre io ho fatto dei peccati di nessuna importanza. Cosa ha fatto lei? Lei ha separato le mamme dai loro bambini, lei ha fatto morire di fame la gente. E io che cosa ho fatto? Io certe volte mi sono tenuto un pezzo di stoffa di un cliente, oppure non ho osservato scrupolosamente i precetti. Però sono disposto a farle una proposta: io le perdono i suoi peccati, e lei mi perdona i miei. Così siamo pari". E il rabbino di rimando: "Stupido! Lo hai trattato troppo bene. Non ti rendi conto che ieri avresti potuto obbligarlo a mandare il Messia?"».

1.7. LA PECORELLA SMARRITA'

Una pecora scoprì un buco nel recinto e scivolò fuori.
Era così felice di andarsene.
Si allontanò molto e si perse.

Si accorse allora di essere seguita da un lupo.
Corse e corse,
ma il lupo continuava a inseguirla,
finché il pastore arrivò
e la salvò riportandola amorevolmente all'ovile.

A. DE MELLO, *Il canto degli uccelli. Frammenti di saggezza nelle grandi religioni*, Ed. Paoline, Milano 1986.

E nonostante che tutti l'incitassero a farlo,
il pastore non volle riparare il buco nel recinto.

1.8. LA PARABOLA DELLA PORTA'

Nel paese c'era una casa. Era molto antica e ben costruita. La porta era bella, larga e si apriva sulla strada, dove passava la gente. Era una porta strana. La soglia confondeva la strada con la casa, tanto che chi entrava aveva l'impressione di stare ancora fuori.

A chiunque passasse per quella strada sembrava di entrare e di essere accolto in quella casa. Mai nessuno si era preoccupato di questo fatto, naturale come la luce quando il sole brilla in cielo.

La casa faceva parte della vita del popolo, grazie a quella porta che univa la casa al paese e la gente del paese alla casa. Era come il crocicchio dove si svolge la vita, dove ci si ferma a discutere e la gente si incontra. Quella porta restava sempre aperta, giorno e notte.

La soglia era consumata dall'uso. Tanta gente, anzi tutti, passava di lì. Un bel giorno ci arrivarono due studiosi. Venivano da lontano. Erano stranieri. Non conoscevano la casa. Avevano sentito dire che era antica e bella. Erano professori che si intendevano di cose antiche. Appena videro la casa la giudicarono di grande valore.

Cercarono la porta e ne trovarono una laterale. Di lì cominciarono ad entrare ed uscire per ragioni di studio.

Non volevano che il rumore li disturbasse; il rumore che faceva il popolo sulla porta della strada. Volevano starsene in pace per riflettere. Se ne stavano dentro casa, lontani dalla porta del popolo, in un angolo buio, tutti assorti a studiare il passato di quella casa.

Il popolo, entrando nella sua casa, vedeva quei due con i loro libroni e con le loro macchine complicate. Vicino a loro la povera gente ammutoliva. Se ne stava zitta per non disturbarli. Li ammirava tanto e diceva: «Stanno studiando la bellezza e la storia di casa nostra. Sono scienziati!».

Gli studi progredivano. I due scoprivano cose che il popolo ignorava (anche se tutti i giorni le vedeva nella sua casa). Ottennero il permesso di raschiare qualche parete e scoprirono pitture antiche che illustravano la storia e la vita del popolo, una storia che il popolo ignorava. Scavarono vicino alle colonne e riuscirono a ricostruire la storia della casa, una storia di cui nessuno si ricordava. Il popolo non conosceva la storia della sua vita e della sua casa, perché il suo passato se lo portava dentro, nel fondo degli occhi che non possono vedere se stessi, ma che vedono tutto il resto, orientando ogni cosa verso la direzione giusta: in avanti.

Quando, di notte, il popolo si riuniva a veglia, i due studiosi si univano alla gente per raccontare le loro scoperte. Il popolo ammirava sempre più i due studiosi e il loro lavoro.

I due circolavano per la casa. Il popolo, oramai, quando entrava in casa, ammutoliva. Una casa così nobile e ricca meritava rispetto. La vita povera della strada

⁹ C. MESTERS, *Dio, dove sei? Bibbia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1972.

che le passava accanto, era tutt'altra cosa. Là dentro non si poteva vociare e danzare. Lo dicevano tutti. Tutti oramai pensavano così.

C'era gente del popolo che non entrava nemmeno più per la porta chiassosa che dava sulla strada! Preferivano il silenzio della porta laterale, quella degli studiosi.

Schivavano il chiasso del popolo. Adesso entravano in casa non più per incontrarsi, per parlare tra di loro, ma per conoscere meglio la bellezza della loro casa, la casa del popolo. Ricevevano spiegazioni dagli studiosi sulla casa che pur conoscevano così bene (era loro!), e che tuttavia avevano l'impressione di non aver mai conosciuto.

A poco a poco la casa del popolo non fu più del popolo. Tutto il popolo preferiva la porta degli scienziati. All'ingresso, ciascuno riceveva una piccola guida con tutte le spiegazioni sulle rarità e scoperte della casa. Il popolo si convinse di essere proprio ignorante. Gli scienziati sapevano conoscere le cose del popolo meglio dello stesso popolo. Tutti finirono col pensare così.

Oramai, entrando nella casa, che era sua, il popolo restava muto e vergognoso. Come se stesse in casa d'altri e di altri tempi a lui sconosciuti. Guardava e studiava, seguendo la guida, in piccoli gruppi, aggirandosi per la casa, nella semioscurità. Non si ricordava più dei bei tempi passati, quando tutti insieme giocavano e danzavano, proprio lì dove adesso si studiava soltanto, con cipiglio, alla maniera degli scienziati, col libro in mano, recitando la lezione.

A poco a poco nessuno più si ricordò della porta sulla strada. Un turbine di vento addirittura la chiuse. Nessuno se ne accorse. Ma non la chiuse del tutto. Ci rimase una fessura. L'erba vi crebbe davanti. Le erbacce si fecero alte fino a coprirne l'entrata; oramai non ci passava più nessuno. Perfino la strada cambiò d'aspetto. Adesso era solo strada, niente altro. Una strada triste e deserta, un vicolo senza uscita, senza gente del popolo che passando di lì si potesse incontrare. La porta laterale accoglieva il popolo che andava a visitare la casa e ne restava estasiato. Quante ricchezze che non conosceva! L'interno si fece sempre più buio perché mancava la luce che veniva dalla strada. Fu necessario accendere le candele. Ma la luce artificiale alterava i colori.

Il tempo passava. L'euforia della scoperta si afflosciava. Diventava sempre più rara la processione della gente che andava a visitare la casa entrando dalla porta laterale. La porta del popolo che dava sulla strada non esisteva più. Nessuno più se ne ricordava.

Il popolo sapiente, un ristretto gruppo di persone e qualche illustre visitatore venuto di fuori, continuava a frequentare la casa del popolo, passando dalla porta dei dottoroni. Là dentro teneva le sue riunioni, discutendo sulle cose antiche della casa, cose che appartenevano al passato. La casa del popolo non era più del popolo.

Il popolo dei poveracci passava soltanto per la strada, divenuta deserta e triste. A loro non interessavano le antichità. Il popolo viveva la vita: ecco tutto. Eppure qualcosa sembrava mancargli. Non avrebbe saputo dire che cosa, perché non se lo ricordava. Gli mancava una casa che fosse del popolo.

I due studiosi, felici per la scoperta, continuavano a studiare. Aprirono perfino una scuola per educare i bambini del paese, insegnando loro le cose del passato. Ma uno dei due studiosi incominciò a preoccuparsi per la crescente mancanza d'interesse del popolo. Non si vedeva quasi più nessuno. Si accorse che la vita del paese

non era più quella. Erano tutti meno contenti. Non era come quando loro erano arrivati lì. Adesso ognuno pensava solo per sé. Non c'erano più gli incontri di allora. È vero che c'erano stati dei tentativi di incontrarsi in altri luoghi. Ma tutto era finito in una bolla di sapone. Gli incontri programmati si erano insabbiati, perché non c'era intesa tra loro... Qualcosa, evidentemente, ci mancava. Neppure lui sapeva quale. Si propose di scoprirlo.

Si chiedeva fra sé: «Chissà perché il popolo non viene più nella sua casa? Chissà perché non vengono più quelli a conoscere le cose che noi due abbiamo scoperto per loro? Perché mai non vengono più in questa casa per conversare, incontrarsi, danzare e giocare, parlare e cantare?». E non trovava risposta ai suoi interrogativi.

L'altro studioso non aveva notato niente di tutto ciò, assorto com'era nei suoi studi sul passato. Anzi rimproverava il suo collega dicendo: «Ma tu ti distrai troppo!». Voleva che si applicasse di più allo studio del passato e si curasse meno del popolo della strada. Alla fine, poi, chi comandava la spedizione era lui!

Un bel giorno un poverello, senza casa né tetto, si rifugiò tra i cespugli che crescevano al margine della strada, in cerca di riparo. Tutt'a un tratto si accorse che c'era una fenditura, come una porta, e vi entrò. Davanti a lui apparve una casa enorme. Una casa così accogliente che si sentì subito a suo agio. Gli sembrava di stare per la strada e intanto stava al riparo.

Il giorno dopo ci tornò. Ci tornò sempre. Lo raccontò agli amici, poveri come lui. Confidava loro la scoperta come fosse un segreto. Altri poveri andarono con lui. Entrarono tutti, in fila indiana, attraverso la stretta fenditura della porta che dava sulla strada, quella porta che un giorno il vento aveva sbatocchiato senza chiudere del tutto.

Quell'andirivieni di entrare e uscire per la porta della strada fece seccare l'erba calpestata. Per terra si formò un sentiero stretto, battuto. Si aprì un nuovo cammino.

Erano così numerosi oramai gli amici che volevano entrare che un giorno dettero una spallata alla porta e quella cedette. L'entrata diventò un po' più larga di prima, e il popolo e la luce inondarono la casa. La casa si illuminò tutta, diventò anche più bella. Ci si stava anche meglio. Il popolo ne era felice.

La scoperta corse di bocca in bocca e tutti i poveri ne parlavano. Ma il segreto se lo tenevano per sé. Riguardava solo la gente umile. «Quella casa è nostra» andavano dicendo. La cosa non poteva tuttavia restare nascosta. L'avrebbe potuto supporre solo il popolo ingenuo e semplice che riflette poco e non ha malizia.

Ogni mattina, quando l'orologio scoccava l'ora di apertura della porta laterale per ricevere gli illustri visitatori, gli spazzini trovavano là dentro i segni della presenza dei poveri. Si udivano perfino le loro risatone e i loro discorsi; discorsi di gente contenta, realizzata, che non si interessava né delle pitture né dell'arte, e che per entrare non pagava niente; risatone di gente che si sentiva bene in casa sua, in quella casa che ricominciava ad essere la «casa del popolo».

La notizia arrivò all'orecchio dei due studiosi. Uno di loro si adirò, l'altro tacque. Il primo gridò: «Ma quando mai si è vista tanta ignoranza! Finiranno col profanare e rovinare la nostra casa! Dove va a finire tutto il nostro lavoro? Lo studio di tanti anni andrà dunque perduto?». Parlava come se il padrone della casa fosse lui!... L'altro rimbeccò: «La casa non è tua!». I due litigarono a causa del popolo.

Una notte, il secondo studioso si nascose in un angolo della casa. Vide il popolo

che entrava senza domandare il permesso a nessuno e si metteva a parlare, a danzare, a giocare e tutti si sentivano a loro agio e si incontravano tra loro. Gli fece tanto piacere la loro allegria che si scordò delle ricchezze. Si entusiasmò tanto che entrò anche lui nel circolo dei poveri e si mise a danzare con loro. Danzò, giocò, conversò tutta la notte. Quanto tempo era che non faceva più simili cose! Mai si era sentito così felice di vivere!

Per lui, poi, la gioia era ancora maggiore, perché lui sapeva quale fosse il valore e la bellezza della casa. Aveva scoperto solo allora che tutto quello che lui aveva studiato era nato dal popolo, ed era nato affinché il popolo sentisse la gioia di vivere. Si accorse che erano queste le risposte alle domande che si era posto prima. Lo sbaglio stava nella porta laterale che aveva sviato il popolo dalla porta della strada, separando la strada dalla casa e la casa dalla strada; quella porta aveva reso la casa più scura, più triste, sconosciuta al popolo; aveva reso la strada un vicolo cieco, deserto e triste.

Anche lui, adesso, entrava dalla porta della strada. E così continuò a fare tutte le notti. Il popolo lo accoglieva e già incominciava a conoscerlo, perché il popolo non fa distinzione di persona tra quelli che si uniscono a lui. Anche lui era uno del popolo. Ogni volta che entrava dalla porta della strada, vedeva la ricchezza e la bellezza della casa sotto una luce che non aveva mai conosciuto fino ad allora; quella che veniva dalla strada. La gioia del popolo, la bellezza e la ricchezza della casa gli rivelavano quello che i libri non gli avevano insegnato mai.

Era come quando, sul finir del giorno, il sole che tramonta improvvisamente lancia i suoi raggi gratuiti, rosso-d'oro sul dorso maestoso di una montagna, bagnandola di luce smagliante. Tutto era cambiato per lui, anche se tutto continuava come prima. Niente era cambiato. Ma da quel giorno studiava i suoi libri con occhi nuovi e vi scopriva cose che il suo collega non si sognava neppure.

Stava in mezzo al popolo, partecipava alla sua allegria, via via che gli se ne offriva l'opportunità. Parlava col popolo delle ricchezze della casa, viste alla luce che veniva dalla strada e dalla gioia del popolo. La sua voce non era pesante e non umiliava nessuno. Non faceva azzittire la gente col peso della scienza e del sapere. Educava il popolo, tra la gioia di tutti e faceva crescere in tutti il gusto di vivere.

Era l'anno 1972.

1.9. LA CIVETTA IN AUTOSTRADA"

Non gli era mai successo di trovarsi solo, di notte, con il motore guasto in autostrada dove, di solito, la gente non si ferma. E perché dovrebbe fermarsi? Ci sono apposta le colonnine di SOS. Non è neanche omissione di soccorso, perché il soccorso c'è, ciascuno si arrangi a raggiungerlo con le sue gambe, se le ha buone; e se non le ha buone, si arrangi in altro modo, fatti suoi; e se, come quella notte, piove, apra l'ombrello; e se non ha l'ombrello, peggio per lui che l'ha dimenticato, un'altra volta se ne ricorderà.

Non gli era mai successo. Aveva visto altri in panne: qualche volta si era ferma-

to, più spesso aveva tirato dritto, con la scusa del soccorso di Stato (o dell'Acì), augurando che la colonnina non fosse troppo lontana e che funzionasse.

Adesso che era capitato a lui, quell'augurio così poco costoso — se mai qualcuno, passando rapido, gliel'avesse fatto — gli pareva una beffa; e la colonnina, sotto la pioggia, la immaginava lontanissima. (E chissà se funzionava!)

Scese dall'auto e, riparandosi alla meglio con un impermeabile, cominciò a fare segni disperati.

Passò un alto dirigente e quasi si infastidì. Perché la gente doveva mettersi per strada col motore in disordine? Se uno viaggia con la macchina vecchia porti un meccanico con sé e non infastidisca il prossimo! Si prende apposta l'autostrada per far presto. Se si dovesse fare i soccorritori tanto varrebbe prendere le vie ordinarie; e si risparmierebbe pure il pedaggio. Pigiò l'acceleratore e si allontanò rapidamente.

Passò un ricco signore con una macchina riccamente accessoriata, dal radiotelefono al frigobar. Aveva anche l'autista, un accessorio in più che utilizzava nei viaggi brevi, più per rappresentanza e per prestigio che per necessità, perché di guidare era capace anche lui.

«Ci fermiamo?» domandò l'uomo al volante.

«Figurarsi! Con tutti i drogati, emigrati, zingari, delinquenti che ci sono in giro... Tira, tira dritto!».

E l'autista dritto tirò.

Passò un politico e fece subito il suo calcolo. Fermarsi, un uomo importante come lui, certo era bello e forse gli avrebbe fruttato qualche voto. Però era atteso ad una cerimonia e arrivare in ritardo era brutto e gli sarebbe costato più voti di quanti li avrebbe potuto guadagnare. Affare in perdita: non conveniva.

Passò un prete. Si fece un rapido ripasso della morale e del Vangelo; e, stando a quello che c'era scritto, avrebbe proprio dovuto fermarsi. Ma pensò ai suoi fedeli che l'aspettavano in chiesa... Non conveniva farli attendere; e le riflessioni sulla carità le riservò per l'omelia che avrebbe fatto di lì a poco, puntualmente.

Le macchine continuavano a passare, la pioggia seguiva a cadere, l'uomo seguiva a fare gesti inutili. E gli montò dentro una gran collera. Possibile che neanche un cane, un gatto o nessun altro si fermasse? Già, la gente aveva altro da fare e da pensare. Proveniva da Roma, aveva costeggiato piazza del Popolo piena di scalmanati bianchi, neri, gialli, rossi e di tutti i colori: insieme là a gridare e a cantare, a sprecare tempo per difendere quegli scalzacani di immigrati che venivano qui, a rubare pane e lavoro; come se l'Italia fosse un istituto di beneficenza e non avesse abbastanza problemi per suo conto, da doversi inguaiare con i problemi degli altri...

Le macchine seguivano a passare, la pioggia seguiva a cadere; e neanche un cane che si fermasse: un cane, un gatto, un animale qualsiasi... Quasi evocato dalla sua esasperazione, da un albero calò, amichevole, il chiu-chiu della civetta.

L'uomo sibilò una bestemmia che solcò il cielo a razzo, diretta verso Dio che non c'entrava niente per ricadere sulla bestia che non c'entrava niente neanche lei. Subito dopo, abbassando il tiro, da Dio nell'alto dei cieli, all'animale nell'alto dell'albero, bofonchiò:

«Uccellaccio del malaugurio!».

Aveva appena emesso l'imprecazione che si fermò un'auto. Era una macchina scalcagnata; e ne discese un uomo malvestito e con un viso nero che, nella notte, quasi non si vedeva.

" A. ZARRI, *Apologario. Le favole di Samarcanda*, Camunia, Milano 1990.

«Posso aiutare?» e, nel suo italiano un po' stentato, lo invitò a salire, scusandosi per la povertà del mezzo. «È un'auto rimediata. Di solito, noi immigrati facciamo l'autostop» disse, scherzando bonariamente sulla propria miseria.

Lo portò alla colonnina di soccorso, che funzionava! Lo riportò alla macchina in avaria, in attesa del carro-attrezzi.

Dall'albero, amichevole, ricantò la civetta: «Chiuchiu». L'uomo nero guardò in alto (e si videro, nel nero della notte e della pelle, i denti bianchi del sorriso). «Buona bestia» esclamò. «Buona bestia. Porta bene!».

1.10. LA LOTTA DI GIACOBBE"

Giacobbe ha dovuto lavorare per lungo tempo dal suocero Labano, lontano dalla propria patria. Egli ha ricevuto per mogli le due figlie del suocero Labano. Quando giunse il momento ed ebbe finito il suo servizio da Labano, prese le proprie mogli e i figli e se ne andò via dal suocero Labano verso la sua patria, la Palestina. Portò con sé, sotto la guida dei suoi servi, tutte le mandrie di bovini e di cammelli, di asini, di pecore e di capre che aveva guadagnato presso il suocero Labano, con il lavoro di molti anni. Naturalmente portò con sé anche molti bagagli e tende in cui si poteva passare la notte, anche le serve che dovevano servire le sue mogli e i figli. Giacobbe era un nomade. Era un pastore che con il suo bestiame si spostava qui e là sempre alla ricerca di prati erbosi e di luoghi dove c'era acqua per abbeverare il bestiame. Un uomo come questo si chiama «nomade».

Giacobbe quindi andava errando per il deserto con i suoi greggi, con le sue mogli e i suoi figli, finché giunse ai confini della regione in cui abita il fratello Esaù e dove lui stesso è nato. Tra i due fratelli c'è inimicizia. In effetti, Giacobbe ha sottratto a Esaù il suo diritto di primogenitura e la benedizione che il primogenito riceveva. Esaù è stato ingannato da Giacobbe. Esaù non lo ha dimenticato. Egli è probabilmente un nemico di Giacobbe. Che cosa può fare Giacobbe? Vorrebbe rappacificarsi con suo fratello.

Egli sa, poiché ha mandato avanti i suoi servi che lo dovevano appurare, egli sa che Esaù gli viene incontro. Allora gli viene un'idea. Prende una gran quantità del suo bestiame e lo manda incontro a Esaù. Insieme ci sono anche i servi che conducono il bestiame. I servi devono dirgli, ad Esaù, qualcosa. Essi debbono dire: «Questo ti manda il tuo servo Giacobbe. Questo ti porta come regalo. Egli vuole la pace con te. Vuole che tu gli perdoni. Egli non vuole il conflitto con te!».

Adesso vi devo però raccontare anzitutto dove si è accampato esattamente Giacobbe nel momento in cui manda incontro a Esaù i servi e il bestiame. Giacobbe ha attraversato le montagne e dai monti è sceso in una valle profonda. In questa valle c'è un fiume, e il fiume si chiama «Jabbok». Giacobbe è arrivato a questo fiume, a sinistra e a destra ci sono rocce e montagne, ed è difficile attraversare il fiume. Il capo di un gruppo di nomadi — e Giacobbe è appunto un nomade, è uno scicco di nomadi — deve sapere dove attraversare il fiume. Egli deve trovare un

guado, attraverso cui possano passare uomini e animali per raggiungere l'altra riva del fiume. Giacobbe trova il guado per attraversare lo Jabbok. Egli conosce il posto dove il fiume è così poco profondo da poter essere attraversato senza pericolo dalle mogli e dai figli, dai servi e dalle serve, dalle mucche, dai cammelli, dagli asini, dalle pecore e capre.

Alla sera arriva al guado e tutti si coricano a terra per dormire. Però nel mezzo della notte vengono svegliati da Giacobbe: «Alzatevi! Dovete attraversare il guado! Adesso subito dovete attraversare! Ancora nella notte dovete attraversare. Guardate come risplende la luna. Noi vediamo abbastanza». L'una dopo l'altra, attraverso il guado, Giacobbe porta dall'altra parte del fiume tutte le sue cose: gli animali, i servi, le serve, le mogli e i figli. La luna risplende e permette a Giacobbe, agli altri uomini e agli animali di vedere il fiume e la via per attraversare il fiume. Giacobbe fa accampare sull'altra riva del fiume le mogli e i figli, il bestiame, i servi e le serve; lui però ritorna ancora indietro dalla parte del fiume, dove era arrivato la sera precedente. Le sue mogli e i figli sono già nella terra della sua patria. Giacobbe è andato ancora una volta nella terra dove per così lungo tempo ha dovuto vivere, lontano dalla propria patria. È buio, si può vedere nel chiarore della luna l'acqua e le rocce, e sopra di esse le montagne.

A questo punto succede qualcosa. Dall'oscurità spunta fuori qualcuno e si avvicina a Giacobbe. Chi mai può raggirarsi nella notte lungo il fiume Jabbok? Qualcuno si avvicina a lui, lo affronta e incomincia a lottare con lui, lo afferra e cerca di buttarlo a terra. È una lotta in cui Giacobbe teme che l'altro voglia ammazzarlo. Quel tale che lotta con me, vuole forse la mia vita? Costui vuole uccidermi? Giacobbe si difende! Giacobbe combatte con tutte le sue forze. Egli afferra l'altro, cerca anche lui di farlo cadere, di buttarlo giù, di respingerlo. Ma nessuno dei due riesce a vincere. Essi lottano e lottano. Finalmente incomincia a spuntare il giorno. Si vede come in Oriente il cielo si va gradualmente illuminando e si tinge di rosso. Giacobbe riceve un forte colpo all'anca. Questo colpo è così forte che l'anca si sloga. Egli a stento può continuare a lottare, ma si aggrappa all'altro. A questo punto l'altro comincia a parlare e grida: «Lasciami libero, si fa giorno! Il cielo si tinge già di rosso!» Ma Giacobbe replica: «Non ti lascio fino a quando tu non mi darai la tua benedizione!».

Sa Giacobbe con chi sta lottando? Conosce Giacobbe chi lo ha assalito nella notte? E che adesso all'aurora vuole andare via? L'altro dice a Giacobbe: «Come ti chiami?» Giacobbe risponde «Mi chiamo Giacobbe». L'altro gli dice: «Da questo momento non ti chiamerai più Giacobbe. Tu ricevi un nuovo nome. Tu da ora in poi ti chiamerai Israele». «Israele» in italiano significa «colui che lotta con Dio». L'altro dice: «Tu hai lottato con Dio e non sei stato sconfitto, bensì hai vinto tu nella lotta con Dio». Adesso anche Giacobbe chiede all'altro: «Ma allora tu, come ti chiami?». Ma l'altro dice: «Perché mi chiedi questo? Non chiedermi come mi chiamo». Però lo benedisse e lo lasciò libero. Egli adesso non combatte più con lui. E appena ha benedetto Giacobbe, è già scomparso.

Allora Giacobbe dà un nome al posto in cui l'altro aveva lottato con lui, al posto in cui l'altro gli aveva dato il nuovo nome «Israele» (colui che lotta con Dio), al posto in cui l'altro lo aveva benedetto. Egli chiama il posto «Penuel», che significa in italiano «volto di Dio». «Perché», dice Giacobbe, «perché io ho visto Dio a faccia a faccia e sono comunque rimasto in vita». E adesso, con la luce del mattino,

" G. STACHEL, *Per la prassi del racconto e della narrazione libera della Bibbia*, relazione tenuta alla Università Pontificia Salesiana il 25 maggio 1991. Pro-manoscritto.

Giacobbe si avvicina al fiume, al guado che permette di raggiungere l'altra riva. Egli attraversa il guado, e nel momento in cui è in mezzo all'acqua, sorge il sole e splende sul guado. Ma Giacobbe zoppica, l'altro infatti lo ha colpito all'anca in modo che l'anca si è slogata. Zoppicando sale sull'altra riva e arriva dalle sue mogli e dai suoi figli e dai suoi greggi. E che Giacobbe zoppicasse nel momento in cui, al mattino, attraversò il guado, non se ne sono dimenticati. Lo hanno raccontato ad altri. Poiché tutto questo è accaduto nel luogo «Penuel», come lo ha chiamato Giacobbe: «Volto di Dio».

2. PER UNA LETTURA CRITICA DEI RACCONTI PROPOSTI

Con vari gruppi di operatori di pastorale giovanile, amici della narrazione, abbiamo sperimentato direttamente quello che abbiamo consigliato nel paragrafo precedente: ci siamo dati dei punti di riferimento, abbiamo letto le storie proposte e le abbiamo valutate.

Abbiamo prodotto del materiale interessante. Riscritto in collegamento con le «storie» della rassegna, può servire come completamento e sintesi delle indicazioni metodologiche disseminate lungo le pagine del libro.

Non vogliamo però fare come quegli insegnanti, in bilico tra i vecchi sistemi didattici e i nuovi: fanno fare ricerche e analisi di gruppo e poi, quando l'entusiasmo sta per spegnersi, tirano fuori dal cassetto della cattedra la loro soluzione... La nostra valutazione non soppianta quella che ciascuno ha vissuto in proprio. Si collega ad essa, come appoggio e come ulteriore stimolo.

2.1. Modelli diversi di narrazione

I diversi racconti, proposti nella rassegna, rappresentano una interessante tipologia di possibilità narrative, sulla cui falsariga ciascuno può costruire le sue storie.

Il sacramento della candela di Natale di Boff proviene da un testo, classico nel contesto della «Teologia narrativa». ¹² L'autore propone una teologia dei sacramenti, raccontando pagine della sua storia personale. Una esperienza vissuta, amplificata con un po' di arte narrativa per diventare significativa e avvincente, serve a comunica-

¹² Il lettore ricorda che abbiamo parlato di L. Boff nel capitolo sesto.

re contenuti religiosi intensi. Il modello viene frequentemente utilizzato nell'ambito della evangelizzazione: la nostra vita, personale e collettiva, è davvero il grande sacramento della presenza salvifica del Dio di Gesù. Si tratta di saperla leggere in questa prospettiva e di saperla raccontare. Condivisa con gioia e interpretata nel mistero profondo che si porta dentro, diventa messaggio per altri.

In questa logica può essere letto anche il testo di Gutiérrez *Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato*. La storia raccontata è un pezzo della storia collettiva di un popolo che cerca la liberazione e assapora, in questa avventura, la gioia dell'incontro con il Signore. L'autore, che racconta questa storia come testimone diretto e autorevole, ritrova nel cammino del suo popolo una intensa sintonia con la storia biblica dell'Esodo. Per questo racconta l'Esodo con le parole della sua storia e racconta la sua storia con i richiami all'Esodo. Il racconto dà così una lettura credente del vissuto comune e propone ai suoi lettori il messaggio biblico con i toni appassionati del vissuto. In questo modello narrativo, lo stretto rapporto tra le esperienze dell'uomo biblico e le nostre quotidiane esperienze non viene proposto in modo teorico ma viene concretamente sperimentato nel messaggio annunciato.

I due esempi non indicano certamente l'unico modo di raccontare storie con riferimenti espliciti al testo biblico. Il paragrafo precedente prospetta altri modelli narrativi.

Alcuni dei racconti della nostra rassegna sono tratti quasi letteralmente dalle pagine del Vangelo o, più in generale, dalla Scrittura. Per comunicare qualche dato di fede, sappiamo di dover fare riferimento diretto a documenti biblici. Il richiamo avviene in una modalità narrativa originale: non ci si rifà al testo ufficiale, cercando al massimo una bella traduzione in lingua corrente. Il testo viene narrato, in una ricostruzione che «aggiunge» elementi che, a rigore di logica, non fanno parte del testo. Esprimono però qualcosa che proviene largamente dalla «sapienza» evangelica e che, inserito narrativamente nel racconto, ne mostra le implicanze impegnative.

Nella nostra rassegna ci sono due esempi, veramente belli: *La pecorella smarrita* di De Mello e *I piedi di Bartolomeo* di Bello.

Il testo di De Mello riproduce, quasi letteralmente, la nota parabola evangelica. A sorpresa, l'autore inserisce una conclusione che non fa assolutamente parte del testo ufficiale. Esprime però qualcosa che ha un intenso sapore evangelico: fa pensare a tante **altre para-**

bole, ma, soprattutto, fa scoprire l'atteggiamento di Dio verso i peccatori, che Gesù ha testimoniato. Raccontata così, la parabola coinvolge e chiede di verificare fino a che punto riusciamo a condividere questo modo di fare.

Il testo di mons. Bello va molto più avanti. Una lettura superficiale potrebbe lasciare l'impressione che il richiamo al documento evangelico sia solo un'occasione, per dire le cose che l'autore vuole comunicare... Meditando con più calma il testo, ci si accorge di un respiro ben diverso. Il racconto cattura presto il lettore: si ritrova pieno dei toni del Vangelo. Ne riscopre pagine note. Lo sente raccontato nel vivo della sua quotidiana esperienza.

Ci sono altri modelli narrativi a sfondo evangelico (o biblico): *La civetta in autostrada* della Zarri e *La lotta di Giacobbe* di Stachel. Sono diversi tra loro e diversi dai due appena ricordati: confermano in quanti modi si può fare narrazione a partire dai documenti biblici.

Il testo della Zarri propone una parabola del Vangelo a cui sono stati «sostituiti» i personaggi con altri più attuali. Non si tratta solo di cambiare abito ai protagonisti della parabola. L'aggiornamento serve soprattutto a mostrare il contributo del testo evangelico alla soluzione di problemi della nostra vita quotidiana, apparentemente estranei alle preoccupazioni dell'evangelista. Innegabilmente un modo di fare come questo dà respiro narrativo speciale al documento della fede: lo rende particolarmente avvincente e ne amplifica la carica di autocoinvolgimento.

Un minimo di mestiere biblico mette in guardia dal rischio delle strumentalizzazioni troppo facili. Non possiamo catturare il Vangelo per darci ragione né lo possiamo ridurre dentro una sola situazione. Esso le attraversa tutte e inquieta tutte le soluzioni che possiamo progettare.

Quello di Stachel è invece la riproduzione di un testo scritturistico con la semplice aggiunta di particolari narrativi, assenti nel testo richiamato, molto più scarno. Questi particolari sono finalizzati a dare un colorito epico al testo stesso. L'operazione è interessante per continuare la struttura narrativa con cui sono stati costruiti questi racconti. Non è assente, però, il rischio di aggiungere informazioni inutili o, peggio, svianti rispetto all'essenzialità evocativa del documento.

La nostra rassegna propone altri modelli, ugualmente preziosi per dire dal concreto cosa è narrazione. Essi apparentemente non hanno nessun richiamo esplicito a testi della Scrittura. Basta poco però a

constatare fino a che punto sono percorsi di sapienza evangelica e, per questo messaggio, possono diventare utili nella evangelizzazione. Il tono di questi racconti varia molto sulla misura concreta dei destinatari: si va dalla favola, destinata soprattutto ai più piccoli, alla parabola, all'apologo o alla metafora, interessante anche per i giovani e gli adulti.

Dom e Nike di Simon e *Il ghiacciolo curioso* di Ferrero sono una specie di favola. Fatti e personaggi sono chiaramente inventati. La trama non solo risulta abbastanza verosimile; soprattutto è una eco, non da troppo lontano, di pagine e documenti della nostra fede. Questi racconti, narrati con una vena poetica che li rende particolarmente avvincenti, comunicano un messaggio. Il messaggio evocato risuona con molte sfumature, che altrimenti richiederebbero lunghe spiegazioni e agguerrite distinzioni.

La parabola della porta di Mesters e i diversi testi sapienziali citati da Lanza sono soprattutto riedizioni attuali dei modelli «a parabola» del Vangelo. Propongono un messaggio come fanno quelle della Scrittura, inventando situazioni un po' paradossali o riproducendo frammenti di un vissuto quotidiano. In questi casi, il riferimento alla fede non è dato dagli eventi narrati ma dal messaggio evocato in queste parabole moderne.

2.2. Un criterio fondamentale: storie «religiose»

Sono possibili modelli narrativi diversi: l'abbiamo mostrato concretamente nella rassegna e nel rapido commento alle diverse storie. L'evangelizzatore è impegnato a selezionare e inventare per trovare, nella pluralità dei modelli, quello che serve maggiormente allo scopo, in rapporto ai destinatari diretti. Consapevole di una forte responsabilità educativa, è attento a non bruciare momenti preziosi di comunicazione. Per questo, nelle sue narrazioni si rifà in modo privilegiato a quelle narrazioni evangeliche che hanno una particolarissima forza evocativa e che continuano a risuonare affascinanti anche se ripetute e note, perché toccano lo spazio coinvolgente del mistero di Dio e dell'uomo.

I documenti scritturistici non sono però l'unica fonte a cui attingere i fatti salvifici da narrare. La vita vissuta offre abbondanti repertori da cui attingere a piene mani, se la sappiamo leggere e selezionare a partire dallo sguardo limpido ed esigente del Vangelo.

In base a quale criterio scegliere? L'abbiamo già ricordato in altro contesto: sono storie a contenuto religioso non quelle storie che hanno come contenuto dei fatti o dei temi che riguardano l'ambito del formalmente religioso. Sono invece salvifici gli eventi che generano alla vita e consolidano il suo senso, anche nei confronti della morte, nel nome del Dio di Gesù.

Per tradurre l'affermazione in indicazioni metodologiche, proponiamo tre precise indicazioni. Fondano la differenza tra la narrazione che salva e i racconti che stupiscono o le favole che incantano. Permettono di recuperare al religioso frammenti preziosi della nostra esistenza ed escludono da quest'ambito impegnativo gesti, racconti, esperienze che abbiamo colorato di religioso in una visione povera e riduttiva d'esistenza cristiana."

Sono «religiose» prima di tutto le storie che si riferiscono, quasi letteralmente, alle esperienze umane testimoniate nella Scrittura. Lo sappiamo e l'abbiamo già ricordato. La Bibbia racconta esperienze umane, di vita quotidiana personale o collettiva. Trasfigurate per la presenza specialissima dello Spirito di Gesù, esse diventano luogo di rivelazione del progetto di Dio per la vita dell'uomo e della storia. Le nostre esperienze quotidiane sono lo strumento semantico indispensabile per comprendere il significato delle esperienze bibliche e, di conseguenza, per accedere al mistero di Dio che si rivela. Le possiamo raccontare, intrecciate con quelle scritturistiche, per svelare il progetto d'amore su noi e sulla nostra storia.

Sono ancora «religiose» le storie che si riferiscono a tratti dell'esistenza quotidiana «umanamente significativi». Anche questo è un tema certamente noto. La Parola di Dio risuona ancora nell'esistenza quotidiana, per la profonda solidarietà che lega la nostra storia a quella di Gesù di Nazaret, volto e parola definitiva di Dio per l'uomo. Luogo privilegiato di questa presenza di Dio sono quelle espe-

" Non possiamo analizzare il tema in tutta l'ampiezza che meriterebbe. Il lungo cammino di maturazione vissuto in questi anni nel contesto dell'educazione dei giovani alla fede dovrebbe averlo ormai consolidato. Qualche rapido cenno potrà essere sufficiente a richiamare riferimenti più vasti e articolati. Chi desidera verificar meglio la prospettiva, può confrontarsi con qualche testo specifico. Per esempio: R. TONELLI, *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987; In., *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Elle Di Ci, Leumann 1989; J. GEVAERT, *Esperienza umana e annuncio cristiano*, Elle Di Ci, Leumann 1975.

rienze quotidiane in cui tocchiamo la verità di noi stessi: quell'esperienza del limite che sa farsi invocazione, che rappresenta una dimensione fondamentale della maturità religiosa dell'uomo. In questo abisso di autenticità umana sperimentiamo frammenti della nostra vita che sporgono verso il trascendente, come appello all'intervento rigeneratore di Dio o come iniziale esperienza della sua salvezza in atto. Sono quelle esperienze privilegiate che restituiscono l'uomo alla sua verità nella verità del progetto di Dio su lui: l'amore, la morte, la disponibilità a dare la propria vita, il decentramento verso l'altro-di-bisogno... Narrando di queste esperienze della nostra esistenza, riveliamo Dio a noi e agli altri.

Sono «religiose», infine, quelle storie che veicolano un messaggio e sono animate da una logica che è quella tipica della novità di vita rivelata dal Signore Gesù: dicono chi è l'uomo riuscito, a quali condizioni possiamo veramente «possedere» le cose, cosa significa autenticamente amare la vita, quale senso siamo chiamati a dare ad essa.

2.3. Qualche raccomandazione metodologica

La narrazione è uno stile di comunicazione che coinvolge tutta l'esistenza di chi narra e di coloro a cui si narra, nella comunità dei discepoli del Signore. Essa si traduce in metodo: richiede esperienza e competenza, qualificazione e esercizio.

Molte indicazioni le abbiamo già disseminate lungo le pagine del libro. Rileggendole con calma, il lettore può farsi un suo prontuario di «consigli per l'uso».

Aggiungiamo alcune «raccomandazioni», di natura molto più spicciola, che emergono, in positivo o in negativo, dalle storie raccontate.

Alcune riguardano la persona del narratore:

— il narratore è un testimone: racconta storie che l'hanno salvato e che gli sono state donate, lasciandosi coinvolgere intensamente in esse;

— il narratore è «soltanto servo» della storia che racconta: la racconta anche per sé, la racconta anche se lo inquieta, la racconta preoccupato di porre l'evento raccontato prima della sua persona;

— risulta costante la ricerca di «verità», anche se il narratore è preoccupato di una verità appassionata e significativa, per questo si prende la libertà di trasgredire una verità **solo formale**;

— la narrazione è il dono della comunità ecclesiale agli uomini che cercano vita: il narratore vive una reale esperienza di Chiesa e ne accoglie gioiosamente tutte le conseguenze (non ha un suo messaggio da comunicare, cerca la condivisione e la compagnia, riconosce esigenze di contenuto che vengono da lontano, ama e accoglie la verità della fede ecclesiale...).

Altre sottolineano più esplicitamente alcune attenzioni importanti per misurarsi davvero con il proprio interlocutore:

— la narrazione immagina il suo linguaggio, in rapporto ai destinatari concreti e in base al ritmo della narrazione stessa;

— la forza del racconto sta nella sua capacità simbolica. Essa va ricercata, evitando con cura ciò che toglie al simbolo la sua forza evocativa (eccessivo realismo, incanalazione forzata verso significati pre-costituiti, conclusioni «chiuse» e pilotate...);

— la narrazione «educa» coloro a cui è offerta: li accoglie e li stimola, si misura con loro e li sollecita a procedere oltre, verso un impegnativo processo di maturazione, sollecita e affascina evitando con cura ogni manipolazione;

— la narrazione vuole restituire ogni persona a quello spazio di solitudine interiore dove risuona la voce dello Spirito e dove le persone prendono le decisioni significative della loro esistenza.

Una buona narrazione richiede la scelta accurata di cosa narrare:

— la narrazione stessa è messaggio: sono scelti quei racconti che più facilmente possono diventare messaggio e sono narrati in modo da facilitare la loro interiorizzazione come messaggi;

— vengono preferibilmente narrati fatti capaci di coinvolgere anche persone distratte e deconcentrate come sono molti giovani di oggi;

— il messaggio deve scaturire «naturalmente» dal racconto. Non ha assolutamente senso terminare il racconto con una sua spiegazione e interpretazione, per tirare la «conclusione»;

— la narrazione racconta la vita quotidiana e i fatti impegnativi del Vangelo e della Bibbia, in un'unica passione evangelizzatrice.

Molte cure vanno spese infine sulla qualità della comunicazione narrativa:

— la narrazione costruisce interazioni positive nell'atto comunicativo, anche se si sono spese molte risorse per assicurare un buon clima previo (esperienza di gruppo);

— la narrazione non si riduce mai a spettacolo e soprattutto evita tutto quello che può risultare solo a effetto;

— la narrazione vuole evocare: per questo viene lasciato aperto lo spazio per la forza dell'immaginazione, anche se essa è costantemente riportata, dalla struttura stessa del racconto, verso l'evento con cui vogliamo confrontarci;

— la narrazione racconta storie... non le legge da un repertorio pronto all'uso;

— la storia raccontata deve risultare capace di assicurare un reale coinvolgimento degli interlocutori: per questo deve essere breve, espressa con un linguaggio semplice e un po' poetico, misurata veramente sui destinatari;

— va evitato tutto ciò che può risultare «distrattivo»: le eccessive e inutili ripetizioni, l'incontrollata abbondanza di particolari descrittivi che allontanano dal cuore del racconto...

3. ECCO DUNQUE COSA È NARRAZIONE

Nel libro non abbiamo mai proposto una definizione di narrazione a rigor di logica. Non lo vogliamo fare neppure ora, per timore di racchiudere in un gioco di formule quel vissuto che lega persona a persona nello scambio di ragioni per vivere e per sperare. Possiamo però ricordare gli elementi sparsi qua e là in un tentativo, tra il descrittivo e l'evocativo, di dire i punti di riferimenti necessari per la narrazione.

Questa figura di narrazione ci aiuta a valutare le dieci storie raccontate, quelle che ci mettiamo noi stessi a costruire e quelle che i nostri amici ci raccontano.

Non è l'unico elemento di valutazione. Esistono modelli diversi di narrazioni in rapporto ai destinatari concreti a cui sono rivolte, agli obiettivi che il racconto si propone, alle modalità comunicative privilegiate.

In tutti i casi, però, ci sono punti di riferimento, abbastanza precisi e consistenti, che ci aiutano a evitare le valutazioni e le scelte non corrette: quelle troppo rigide, come se ci fosse una storia perfetta e altre un po' meno, e quelle legate ai presupposti rischiosi del «quanto mi piace» o «quanto poco mi ispira».

1. Una persona, un gruppo di credenti, una comunità si è trovata immersa in una storia che ha dato vita e speranza. Sente il bisogno e la gioia di continuare a raccontare questa storia di vita.

Racconta «storie vissute»: l'avventura di salvezza narrata nella Bibbia, la storia di Gesù, la storia della Chiesa, la storia di chi narra e di coloro a cui si narra, come unica grande storia di vita e di speranza. Non inventa favole a esito felice. Ma mostra l'esito imprevedibilmente felice di queste storie della vita quotidiana, per la potenza misteriosa del Dio della vita.

2. La storia narrata è una esperienza di vita, capace di diventare esperienza di salvezza e messaggio di speranza. Chi narra queste storie rende trasparente il dono di salvezza contenuto nell'evento raccontato, attraverso la forza evocativa del racconto.

Tra gli eventi di salvezza e il racconto di questi eventi c'è quel rapporto sacramentale che caratterizza il dialogo d'amore tra Dio e l'uomo. Il racconto non salva né fa aumentare la fede. Solo l'evento salva. Il racconto lo rende un po' più trasparente, rivelando la sua capacità di provocazione e sostenendo la capacità di decisione.

Il narratore riconosce la grande responsabilità che gli è affidata. Egli può aumentare o deprimere la forza evocativa del racconto e, di conseguenza, la sua funzione salvifica.

3. Il narratore riconosce che i fatti narrati sono molto più grandi di quello che riesce a fare e a dire nella sua vita. In qualche modo, riconosce che essi non gli appartengono mai totalmente, anche se sono sempre un frammento importante della sua esistenza quotidiana.

Racconta perciò di cose più impegnative e più grandi di quelle che riesce a realizzare, con il coraggio e la forza che proviene dalla certezza di sentirsi all'interno di una lunga catena di narratori che riporta al grande narratore che è Gesù e a coloro che hanno riempito la storia della novità sperimentata in lui.

4. Narriamo quello che abbiamo sperimentato, perché altri possano fare la stessa esperienza gioiosa. La vita che diventa nuova e vince sulla morte: questa è la grande esperienza che la narrazione vuole suscitare.

Non raccontiamo storie orientate a dare nuove informazioni e neppure raccontiamo per suscitare interesse e meraviglia. Raccontiamo

per generare alla vita. Raccontiamo per costruire vita dove c'è morte, per dare senso alla vita nonostante la morte, per sollecitare ciascuno a dare la propria vita perché tutti ne abbiano in abbondanza.

5. Impegnata per la vita, la narrazione è costituita di fatti e parole: fatti interpretati dalle parole e parole che spingono verso i fatti. Il narratore dà vita nel presente, ricordando la vittoria della vita sulla morte, attraverso le parole che sono memoria dei grandi eventi di salvezza che Dio ha disseminato nel passato; e anticipando, con gesti concreti nel piccolo e nel quotidiano, la speranza che viene dal futuro.

6. La narrazione è il dono della comunità ecclesiale a tutti gli uomini che amano la vita e ne cercano consistenza e senso. Per questo nasce dalla comunità ecclesiale ma si apre verso la storia, le attese e i progetti degli uomini tutti. Nell'unica storia raccontata si intrecciano così tre differenti storie: i grandi eventi di salvezza che la comunità ecclesiale continua a proclamare per la vita e la speranza del mondo; l'esperienza trepida e fiduciosa di chi racconta; le attese, le speranze, le gioie e i dolori di coloro a cui si rivolge il racconto, che la comunità ecclesiale sente così intensamente come proprie da trasformarle in parole per dire la sua fede.

Narrando questa storia, la comunità ecclesiale cresce come comunità per il Regno di Dio.

7. Attraverso la narrazione il credente e la comunità ecclesiale esercitano il loro fondamentale compito di «educare». Hanno un progetto da comunicare. Lo propongono con forza perché ne riconoscono la capacità liberante. Lo indicano in tutta la sua organicità e sistematicità, per riportare ogni persona in un orizzonte impegnativo, capace di valutare ed elaborare la propria soggettività. Propongono contenuti e cercano relazioni positive.

Fanno tutto questo però non in modo impositivo. Lo fanno «raccontando storie»: per scatenare la libertà e la responsabilità dell'interlocutore attraverso la scelta di modelli evocativi.

8. La narrazione provoca verso decisioni libere e responsabili non perché lo sviluppo del racconto è intercalato dall'invito a decidersi, ma perché è facile sperimentare quanto la storia narrata sia un pezzo della propria storia personale.

Essa sollecita chi narra e colui a cui si narra a esprimersi in quello spazio di silenzio e di solitudine dove prendiamo, nella sofferenza e nella libertà, le decisioni più importanti dell'esistenza.

Per favorire decisioni libere e responsabili, dal silenzio dell'interiorità, il racconto si sviluppa in uno stile fatto di sobrietà narrativa, di trasparenza, di capacità di autocoinvolgimento per la testimonianza del narratore, di spontanea e continua interpretazione del messaggio contenuto, di affidamento a quegli eventi grandi e misteriosi che sono la forza della narrazione.

9. L'attenzione all'educativo spinge chi vuole evangelizzare narmando a programmare con una esplicita e costante attenzione al livello di maturità, umana e cristiana, degli interlocutori.

Una buona narrazione diventa, nello stesso tempo, anche invito a maturare, perché vuole suscitare domande inedite e sostenere risposte coraggiose.

10. La narrazione non è l'unico modo di fare evangelizzazione. Il buon evangelizzatore sa trovare nel tesoro della sua esperienza e della sua passione «cose nuove e cose antiche».

La narrazione rappresenta però il clima ideale per restituire alla Parola la sua forza accogliente e provocante. Per questo è prima di tutto un modo globale di entrare in rapporto con gli altri per testimoniare, annunciare e celebrare il Signore della vita.

Per concludere narrativamente

E così siamo arrivati alla conclusione di un lungo cammino in cui abbiamo condiviso preoccupazioni e prospettive.

Non abbiamo voluto dimostrare nessuna grossa tesi né abbiamo cercato di mettere con le spalle al muro coloro che non la pensavano come noi. Non possiamo certamente sollecitare verso un modello narrativo utilizzando la forza e gli stratagemmi dei metodi argomentativi.

Anche se non sono mancati i richiami dotti e la fatica di ricercare in termini pensosi, abbiamo soltanto raccontato la storia di una esperienza che ha impegnato la nostra intelligenza e la nostra passione, con la segreta speranza di dare ad essa un seguito motivato.

A fine percorso, nonostante l'agguerrito bagaglio di informazioni di tutti i toni, un dubbio e una preoccupazione possono attraversare l'esperienza di qualche lettore attento, come hanno investito, tante volte, anche la nostra.

Possiamo sbagliare molte cose raccontando l'Evangelo di Gesù, e possiamo dimenticare per strada elementi ed espressioni che invece risultano importanti in una visione organica della fede cristiana. Chi accoglie il racconto può interpretarlo solo parzialmente e magari non riesce a esprimere bene poi, alla prova dei fatti, quello che ha sperimentato e condiviso. Tante cose possono insomma accontentare poco, noi e gli altri...

Che fare?

Può affacciarsi la tentazione di ritornare ai vecchi modelli, dove tutto sembrava preciso e ordinato, e dove era chiaro il confine tra il giusto e l'errato.

Sarebbe un grosso errore e una resa ingiustificata alla rassegnazione della morte.

Se continuiamo a raccontare, con costanza e con passione, una storia che ha dato vita e speranza a tanti uomini, qualcosa cambia, di decisivo, in noi e negli altri.

E la storia continua, in una catena ininterrotta di narratori che da Gesù di Nazaret, il grande narratore del Padre, si protende in **avan-**

ti, fino al tempo misterioso in cui non serviranno più le parole,. perché potremo contemplare dal vivo quello che oggi disegniamo simbolicamente.

Come dice molto bene un bel racconto della tradizione rabbinica, la storia narrata costruisce vita d'attorno, nella fragile potenza di ogni parola di vita.

«Quando il grande Rabbino Israel Baal Shem Tov vedeva che la sfortuna minacciava gli Ebrei, si recava d'abitudine in una certa parte della foresta a meditare. Li accendeva un fuoco, pronunciava una preghiera speciale e il miracolo avveniva e la sfortuna veniva evitata.

Più tardi, quando il suo discepolo, il celebre Magid di Mezritch, dovette intercedere per la stessa ragione presso il Signore, andò nello stesso posto della foresta e disse: "Maestro dell'universo, ascolta! Non so come accendere il fuoco, ma sono ancora in grado di pronunciare la preghiera".

E di nuovo il miracolo avvenne.

Ancora più tardi, il Rabbino Moshe Leib di Sasov, per salvare di nuovo il suo popolo, si recò nella foresta e disse: "Non so come accendere il fuoco, non conosco la preghiera, ma conosco il luogo e ciò deve essere sufficiente" .

Infine toccò al Rabbino Israel di Rizhyn di vincere la sventura. Seduto sulla sua poltrona, la testa affondata nelle mani, parlò a Dio dicendo: "Sono incapace di accendere il fuoco e non conosco la preghiera; non posso nemmeno trovare il posto nella foresta. Tutto ciò che posso fare è raccontare la storia, e ciò deve essere sufficiente".

Ed era sufficiente» (Eli Wiesel).



Per non appesantire la lettura di rimandi eruditi, abbiamo messo in nota solo i richiami ai testi da cui sono state assunte citazioni letterali. Le nostre proposte hanno però alle spalle studi e ricerche, di indole diversa, spesso molto stimolanti.

In questa bibliografia, organizzata sugli argomenti in cui si struttura il libro, ricordiamo i riferimenti più importanti, per invitare il lettore impegnato a un approfondimento e a una verifica più personale.

1. Problemi di evangelizzazione

- J. ANDRÉS VELA, *Sección bibliográfica Evangelización y Cultura*, in «Theologica Xaveriana» 40 (1990) 94, 107-132.
- J. A. BARREDA, *Una nueva evangelización para un hombre nuevo*, in «Studium» 28 (1988) 1, 2-34.
- C. BISSOU, *Catechesi e missione evangelizzatrice della Chiesa*, in «Presenza pastorale» 60 (1990) 7-8, 57-76.
- G. DANNEELS et al., *Nouvelle Évangélisation*, in «Lumen Vitae» 41 (1986) 1, 7-97.
- V. DE PABLO, *Hacia una nueva Evangelización*, in «Lumen» 39 (1990) 6, 457-468.
- E. FRANCHINI, *La nuova evangelizzazione. Varie concezioni, diverse posizioni: verificare le divergenze*, in «Orientamenti Pastoral» 38 (1990) 11, 9-12.
- E. FRANCHINI - O. CATTANI (edd.), *Nuova evangelizzazione. La discussione - le proposte*, Ed. Dehoniane, Bologna 1990.
- J. GEVAERT, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici*, Elle Di Ci, Leumann 1991.
- A. GUERRERO, *Criterios teológicos de la Nueva Evangelización*, in «ITER. Revista de teología» 1 (1990) 1, 23-36.
- J. KERKHOFS, *Les mentalités européennes actuelles et les conditions d'une nouvelle évangélisation*, in «Lumen Vitae» 41 (1986) 1, 28-40.
- P. MICCIOU, *Soteria evangelica e mondo secolarizzato*, in «Rivista di scienze religiose» 3 (1989) 2, 463-480.
- G. NERVO, *L'evangelizzazione è testimonianza di carità*, in «Rivista di scienze religiose» 3 (1989) 2, 481-490.
- G. J. PÉREZ, *Evangelizar la cultura un desafío de comunicación*, in «Theologica Xaveriana» 40 (1990) 94, 15-28.
- G. PIANA, *Nuova evangelizzazione: annuncio del Regno*, in «Orientamenti Pastoral» 35 (1987) 2-3, 9-25.
- X. QUINZA, *Los signos de un tiempo perplejo. Como evangelizar el nihilismo positivo de nuestra sociedad*, in «Sal Terrae» 78 (1990) 11, 755-763.

- R. TONELLI, *Verso una nuova evangelizzazione: problemi e prospettive*, in «Note di pastorale giovanile» 24 (1990) 2, 15-34.
- P. VALADIER, *Società moderna e religione cristiana*, in «Il Regno Documenti» 30 (1985) 538, 590-595.

2. Comunicazione e cultura

- R. ALLEAU, *La scienza dei simboli*, Sansoni, Firenze 1983.
- G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.
- J. BAUDIULLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.
- P. BOURDLEU, *La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988.
- H. E. BREKLE, *Introduzione alla semantica*, Il Mulino, Bologna 1975.
- G. P. CAPRETTINI, *Aspetti della semiotica*, Einaudi, Torino 1980.
- E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1977.
- F. G. CORRADI, *Funzione simbolica e filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1980.
- G. DE SANTILLANA - H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto: saggio sul mito e la struttura del tempo*, Adelphi, Milano 1983.
- M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, Boringhieri, Torino 1980.
- M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981.
- M. ELIADE, *Spezzare il tetto della casa*, Jaca Book, Milano 1988.
- M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1983.
- M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976.
- N. ELIAS, *Saggio sul tempo*, Il Mulino, Bologna 1986.
- G. FERRONI (ed.), *Modi del raccontare*, Sellerio, Palermo 1987.
- A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, Éd. du Cerf, Paris 1990.
- M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984.
- R. GUENON, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975.
- H. HALBFAS, *Esperienza e linguaggio*, (s. e.), Stuttgart 1975.
- C. G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del sé*, Boringhieri, Torino 1982.
- C. G. JUNG, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1982.
- C. G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi, Milano 1980.
- C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, Boringhieri, Torino 1981.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- J. LOTMAN, *Testo e contesto*, Laterza, Bari 1980.
- J. LYONS (ed.), *Nuovi orizzonti della linguistica*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- M. McLITHAN, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- G. A. MILLER, *Psicologia della comunicazione*, Bompiani, Milano 1971.
- J. W. ONG, *La presenza della parola*, Il Mulino, Bologna 1970.
- R. PIERANTONI, *Riconoscere e comunicare*, Boringhieri, Torino 1977.
- M. POLLO, *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, Elle Di Ci, Leumann 1988.
- M. POLLO, *Comunicazione e linguaggio, ovvero, l'incontro con la realtà negata della cultura giovanile*, in: *Ipotesi sui giovani*, Boria, Roma 1986.

- M. POLLO, *Quale uomo? La ricerca di modelli*, Piemme, Casale Monferrato 1985.
- M. Polio, *Uomo, cultura e comunicazione*, Piemme, Casale Monferrato 1986.
- S. Qun'zio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.
- J. RIFKIN, *Guerre del tempo*, Bompiani, Milano 1987.
- M. SAHLINS, *Cultura e utilità*, Bompiani, Milano 1982.
- E. SAPIR, *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1969.
- C. SEGRE, *Le strutture e il tempo*, Einaudi, Torino 1974.
- U. STEFFEN, *Incontro col drago: immagini e simboli della lotta col male*, Red, Como 1988.
- S. ULLMANN, *La semantica*, Il Mulino, Bologna 1962.
- P. WATZLAWICK - H. J. BEAVIN - D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.
- B. L. WHORF, *Linguaggio pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970.

3. Comunicare il mistero di Dio

- D. ANTISERI, *Semantica del linguaggio religioso*, in «Civiltà delle macchine» 27 (1979) 4-6, 101-114.
- D. BOURG, *Transcendance et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, du Cerf, Paris 1985.
- S. BRETON et al., *Le mythe et le symbole: de la connaissance figurative de Dieu*, Beauchesne, Paris 1977.
- E. CASTELLI (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1969.
- M. COMBES, *La langage sur Dieu peut-il avoir un sens?*, Association des Publications de l'Université, Toulouse-Le Mirail 1975.
- F. CONIGLIARO, *Ermeneutica e teologia. La struttura linguistica dell'evento-Dio nella storia*, Benedictina Editrice, Roma 1986.
- A. DELZANT, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Éd. du Cerf, Paris 1978.
- J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia editrice, Brescia 1978.
- F. FERRE, *Linguaggio, logica, Dio*, Queriniana, Brescia 1972.
- E. FUCHS, *Parler de Dieu aujourd'hui, pour dire quoi?*, in «Études théologiques» 12 (1977) 4, 519-532.
- L. GALLO, *Il Dio di Gesù. Un Dio per l'uomo e in cerca dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann 1991.
- J. DE GREEF, *Une langage sur Dieu peut-il avoir du sens?*, in «Revue de Théologie et Philosophie» 112 (1980) 1, 57-76.
- G. GUTIÉRREZ, *Quale linguaggio su Dio*, in «Concilium» 20 (1984) 1, 61-70.
- E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982.
- E. JÜNGEL, *Verità metaforica*, in: P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1979, 109-180.
- J. LAMIERE, *Svolta linguistica e parola della fede*, Ed. Dehoniane, Roma 1991.
- A. MANARANCHE, *Des Noms pour Dieu*, Fayard, Paris 1980.
- S. McFAGUE, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Philadelphia 1982.

- S. MCFAGUE, *Speaking in Parables: a Study of Metaphor in Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1975.
- B. MONDIN, *Parlare di Dio*, La Scuola, Brescia 1982.
- J. PETERS, *Dare un nome all'innominabile*, in «Concilium» 13 (1977) 3, 97-109.
- K. RAHNER, *Dio e rivelazione*, Ed. Paoline, Roma 1981.
- P. RICOEUR - E. KINGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978.
- K. SCHAFER, *Il discorso «indiretto» e «pratico» di Gesù su Dio*, in «Concilium» 13 (1972) 6, 76-86.
- E. WINANCE, *Discours sur Dieu et le principe de vérification*, in «Revue Thomiste» 84 (1976) 551-575.

4. Un invito a riscoprire la narrazione

- CH. J. ARTHUR, *Some Arguments for the use of Stories in Religious Education*, in «British Journal of Religious Education» 10 (1987-88) 3, 122-127.
- P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre e le corps*, Éd. du Cerf, Paris 1982.
- P. BICHSEL, *Il lettore, il narrare*, Marcos y Marcos, Milano 1989.
- M. BORDONI, *La teologia sistematica tra ortodossia e ortoprassi*, in «Lateranum» 2 (1988) 270ss.
- S. CHATMAN, *Story and Discourse*, Ithaca, New York 1978.
- B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Ed. Paoline, Milano 1987.
- V. Fusco, *Oltre le parabole. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983.
- E. JENGERL, *Verità metaforica*, in: P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1979, 109-180.
- S. LANZA, *La narrazione in catechesi*, Ed. Paoline, Roma 1985.
- J. F. LYOTARD, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1982.
- J. B. METZ, *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» 5 (1973) 860-878.
- J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.
- C. MOLARI, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, in: B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 7-29.
- C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1987.
- E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Ed. Paoline, Roma 1975.
- Z. TRENTI, *L'educazione religiosa identifica il proprio linguaggio*, in «Insegnare religione» 1 (1988) 3, 12-17.
- H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, in «Concilium» 5 (1973) 846-859.

5. Teologia narrativa

- G. BAUDLER, *Den Glauben erzählen*, in «Theologische praktische Quartalschrift» 137 (1989) 1, 8-15.
- L. BOFF, *I sacramenti della vita*, Borla, Roma 1979.
- D. FORD, *Narrative in Theology*, in «British Journal of Religious Education» 4 (1982) 3, 115-119.

- T. GOFFI, *Etica cristiana narrativa*, in «Rivista di teologia morale» 47 (1980) 345-352.
- G. LOHFINK, *Erzählung als Theologie*, in «Stimmen der Zeit» 192 (1974) 521-532.
- R. MARLÉ, *La théologie, un art de raconter? Le projet de théologie narrative*, in «Études» 358/1 (1983) 123-137.
- J. B. METZ, *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» 5 (1973) 860-878.
- J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.
- C. MOLARI, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, in: B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 7-29.
- J. NAVONE, *Il modello di teologia narrativa narrato*, in «Salesianum» 49 (1987) 674-683.
- J. NAVONE, *The Jesus Story: Our Life as Story of Christ*, The Liturgical Press, Collegeville 1979.
- J. NAVONE, *L'amore evangelico*, Borla, Roma 1986.
- J. NAVONE - TH. COOPER, *Narratori della parola*, Piemme, Casale Monferrato 1986.
- C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1987.
- E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976.
- E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980.
- K. SCHILLING, *Narrative Theologie und Religionsunterricht*, in «Katechetische Blätter» 100 (1975) 257-267.
- G. STACHEL, *Narrative Theologie oder Theorie und Praxis des Erzählens*, in «Katechetische Blätter» 5 (1985) 5, 348-357.
- B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981.
- H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, in «Concilium» 5 (1973) 846-859.

6. Per una semiotica della narrazione

- P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Éd. du Cerf, Paris 1982.
- E. BLOCH, *Tracce*, Coliseum, Milano 1989.
- P. & TIMER - J. F. HABERMACHER (edd.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Labor et Fides, Genève 1988.
- F. CIAMPICACIGLI MARIANI, *La struttura narrativa*, Longo editore, Ravenna 1979.
- U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979.
- H. GROSSER, *Narrativa*, Principato, Milano 1985.
- GRUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes*, Presse Universitaire de Lyon, Lyon 1979.
- L. DAL GROSSO - P. FABBRI, *L'analisi del racconto. Le strutture della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Bompiani, Milano 1984.
- P. LUBBOCK, *Il mestiere della narrativa*, Sansoni, Firenze 1984.
- A. MARCHESE, *L'officina del racconto*, Mondadori, Milano 1983.
- P. RICOEUR, *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1985.
- P. RICOEUR, *La fonction narrative*, in «Études théologiques et religieuses» 54 (1979) 2, 209-230.
- P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1983.
- R. SCHOLES - R. KELLOCU, *La natura della narrativa*, Il Mulino, Bologna 1966.

- M. STERNBERG, *The Poetics of biblical narrative: Ideologica! literature and the Drama of reading*, Indiana University Press, Bloomington 1985.
 H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, in «Concilium» 5 (1973) 846-859.

7. Modelli narrativi per la pastorale

- E. BLOCX, *Tracce*, Coliseum, Milano 1989.
 H. BONJOUR, *Des contes en catéchèse*, in «Lumen vitae» 44 (1989) 3, 247-257.
 P. BUHLER - J. F. HABERMACHER (edd.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Labor et Fides, Genève 1988.
 J. M. CAMPOS, *Leguajes en el Congreso de catechistas*, in «Actualidad Catequética» (1986) 129-130, 601-609.
 B. CASIELLO, *El cuento en la catechesis*, in «Didascalia» 36 (1982) 354 4-8.
 G. CRAVOTTA (ed.), *Catechesi narrativa*, Ed. Dehoniane, Napoli 1985.
 L. DELLA TORRE, *Per una catechesi narrativa*, Ed. Paoline, Roma 1979.
 C. J. DURAN - M. L. REGOLI DE MULLEN, *El cuento en la catechesis*, in «Didascalia» 36 (1982) 352, 5-32.
 H. ESTRARY, *Apuntes para una lectura critica del cuento*, in «Didascalia» 36 (1982) 354, 4-8.
 A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, Éd. du Cerf, Paris 1990.
 A. FOSSION, *Comment écrire un conte?*, in «Lumen vitae» 37 (1982) 4, 396-414.
 H. HALBFAS, *Esperienza e linguaggio*, (s. e.), Stuttgart 1975.
 N. JANSSENS, *Raconter une histoire? Notre histoire?*, in «Lumen vitae» 37 (1982) 4, 433-444.
 E. JUNGEL, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982.
 S. LANZA, *La narrazione in catechesi*, Ed. Paoline, Roma 1985.
 R. MARLE, *Faire memoire et raconter l'histoire*, in «Catéchèse» 24 (1984) 95, 105-112.
 R. MARLÉ, *Re-raconter les récits bibliques*, in «Catéchèse» 20 (1980) 81, 87-96.
 N. METTE, *Erzählen in Religionsunterricht und Katechese*, in «Katechetische Blätter» 101 (1976) 805-809.
 C. MOLARI, *Il linguaggio della catechesi*, Ed. Paoline, Roma 1987.
 C. MOLARI, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, in: B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 7-29.
 A. NANNI, *La catechesi nel nuovo areopago: quale linguaggio?*, in «Via Verità e Vita» 36 (1987) 115, 22-39.
 J. NAVONE, *Il modello di teologia narrativa narrato*, in «Salesianum» 49 (1987) 674-683.
 P. RICOEUR, *La fonction narrative*, in «Études théologiques et religieuses» 54 (1979) 2, 209-230.
 E. SCHILLEBECKX, *La questione cristologica*, Queriniana, Brescia 1980.
 T. SCHRAMM, *Erzählen im Religionsunterricht*, in «Theologia Practica» 14 (1979) 207-217.
 Z. TRENTI, *L'educazione religiosa identifica il proprio linguaggio*, in «Insegnare religione» 1 (1988) 3, 12-17.
 R. B. WILHELM, *Catechists as Players and Story-Tellers*, in «The Living Light» 7 (1970) 4, 96-106.

Indice

Come una mappa	5
1. Una proposta discutibile a partire da esigenze irrinunciabili	6
2. L'orizzonte della proposta	7
2.1. Se questa è evangelizzazione	7
2.2. Narrazione tra teologia e catechesi narrativa	9
2.3. Segno - simbolo - significato	10
2.4. Rito - celebrazione	12
2.5. Senso - vita - salvezza	13
3. I destinatari	15
4. Gli autori	16
5. Una storia, non sempre raccontata in modo narrativo	16

PRIMA PARTE

EVANGELIZZARE È DIRE IL MISTERO DI DIO

Cap. 1. Quando le parole saccenti non bastano più	21
1. Troppe parole saccenti per dire Dio	23
1.1. Il desiderio di appagare la «sete di verità»	23
1.2. Una sete mai spenta	25
1.3. La grande tentazione di «possedere Dio»	26
2. Le contestazioni al discorso religioso	27
2.1. Obiezioni tradizionali	28
2.2. L'ateismo di radice umanistica	28
2.3. L'ateismo semantico	29
3. Contestazioni al discorso della fede cristiana	30
4. Per un discorso su Dio... più modesto	32
5. Eppure parliamo di Dio	34
Cap. 2. Dire Dio alla scuola di Gesù e dei suoi discepoli	37
1. Gesù Cristo, Parola-Persona di Dio	39
1.1. Dalle metafore un po' balbettanti alla grande metafora	39
1.2. Le «vie» limitate per arrivare a Dio	41
1.3. Il «Dio di Gesù Cristo»	42

2. Gesù e il «che» di Dio	43
2.1. Il retroterra	44
2.1.1. L'esodo come rivelazione di Dio	45
2.1.2. L'immagine di Dio che Gesù aveva ereditato dal suo popolo	47
2.2. Originalità propria di Gesù	48
3. Gesù: «come» dire Dio	» 51
3.1. Parlò di Dio coinvolgendolo nelle sue proprie azioni	51
3.2. Ne parlò in modo metaforico e narrativo	» 52
3.3. Ne parlò rispondendo alle attese profonde della gente	» 53
3.4. Ne parlò producendo gioia e speranza	» 54
4. I discepoli di Gesù impararono da lui cosa dire di Dio	» 54
4.1. L'esperienza pasquale	» 55
4.2. L'immagine di Dio testimoniata dal Nuovo Testamento	» 57
5. I discepoli di Gesù parlarono di Dio come lui	58
5.1. Parlarono di Dio ponendo segni di risurrezione nel suo nome	58
5.2. Ne parlarono narrando una storia	59
5.3. Ne parlarono andando incontro alle attese degli ascoltatori	60
5.4. Ne parlarono suscitando gioia e speranza	61

Cap. 3. Evangelizzazione come comunicazione 63

1. La prospettiva della comunicazione	65
2. Una ricerca sulla evangelizzazione dalla prospettiva della comunicazione	67
2.1. Rapporto tra segno e realtà	67
2.2. Quali segni?	69
2.3. Una comunicazione protesa verso il senso	70
2.4. La funzione del contesto	72
3. Verso una nuova evangelizzazione	73

SECONDA PARTE

VERSO UNA COMUNICAZIONE SAPIENTE

Cap. 4. Comunicare in una società complessa 77

1. La crisi del limite	» 79
1.1. Il pluralismo estremizzato: fine di ogni egemonia culturale	» 80
1.2. Il consumismo	» 80
2. La fine del centro e l'ingovernabilità del sistema sociale	» 81
2.1. La mobilità	» 81
2.2. La crisi dell'identità storico-culturale	» 82
3. Crisi del tempo e del linguaggio	» 82
3.1. La crisi della dimensione storica del tempo	» 82
3.2. La crisi del linguaggio: la parola-idea contro la parola-cosa	» 83

4. La crisi della relazione intergenerazionale	84
5. La crisi della figura del padre	85
6. Il labirinto della complessità quotidiana	86
6.1. Relativizzazione dei sistemi di significato	86
6.2. Emergenza della dimensione debole nella vita individuale e sociale	87
7. La frammentarietà	87
7.1. L'identità debole come plasticità e non selettività nei confronti delle opportunità offerte dal sistema sociale	87
7.2. La crisi del Noi	90
8. Scrutando i segni del futuro	90

Cap. 5. Una comunicazione sapiente per dare senso alla vita » 93

1. La comunicazione come evento temporale	» 95
1.1. Il tempo come luogo del senso della vita umana	» 95
1.2. La comunicazione nello sviluppo del tempo	» 97
1.3. La parola parlata per scandire il tempo	» 97
1.4. La comunicazione per il senso della vita	» 98
2. Tecnologia e comunicazione	» 99
3. La comunicazione a carattere sapienziale	» 102
3.1. La solitudine e il silenzio come premessa alla Sapienza	» 102
3.2. Cosa significa comunicazione sapienziale	» 103
3.3. La comunicazione sapienziale e la cultura della società complessa	» 103
4. Restituire alle parole la loro storia: un viaggio ai confini della storia	105
4.1. Il simbolo: la patria del senso oltre la storia	106
4.2. Il simbolo: ricordo di un passato arcaico o sogno di un futuro salvato?	107
4.3. Il Simbolo che salva: Gesù	109
4.4. L'immagine: la memoria che si fa presente	110
4.5. Simboli, immagini e senso del quotidiano	110
5. Restituire memoria alle parole	» 111
5.1. Il rapporto tra lingua e storia	» 111
5.2. La riscoperta dei significati radicati nel passato	» 113

TERZA PARTE

E SE PROVASSIMO CON LA NARRAZIONE?

Cap. 6. La riscoperta della narrazione nella teologia contemporanea 117

1. La narrazione nella teologia contemporanea	120
2. Modelli di teologia narrativa	121
2.1. H. Weinrich: un linguista a favore della «Teologia narrativa»	122
2.1.1. L'esperienza esemplare della prima comunità	122

2.1.2. Il periodo della crisi narrativa	».....	123
2.2. J. B. Metz: la narrazione nel contesto della «Teologia politica»	»	123
2.2.1. Il punto di partenza della Teologia politica	».....	124
2.2.2. La fede come memoria	»	124
2.2.3. «Breve apologia del narrare»	».....	126
2.2.4. Il valore teologico-pastorale e sociocritico della narrazione	»	127
2.3. E. Schillebeeckx: verso una cristologia narrativa?	».....	127
2.4. G. Lohfink: la <i>narratio</i> nel Nuovo Testamento	»	129
2.5. H. Halbfas: la narrazione come superamento delle alienazioni	»	130
2.6. L. Boff: la narrazione come linguaggio del sacramento	»	132
2.7. E. Jiingel: l'umanità di Dio come storia da narrare	».....	133
2.7.1. Le caratteristiche della narrazione	».....	134
2.7.2. I compiti della teologia	».....	134
2.8. R. Marlé: la teologia come arte di raccontare?	».....	135
2.8.1. I primi passi della «Teologia narrativa»	».....	135
2.8.2. I compiti di una Teologia narrativa	».....	136
2.8.3. Narrazione e sacramento	».....	138
2.9. J. Navone: «narratori della Parola»	».....	138
2.9.1. Perché una «Teologia narrativa»?	».....	138
2.9.2. Lo schema del libro	».....	140
3. Alcuni punti conclusivi per continuare la ricerca	»	141
3.1. Una descrizione di «narrazione»	».....	141
3.2. Formare capacità e sensibilità narrative	».....	142
3.3. Parlare di Dio facendo camminare gli zoppi	»	143
3.4. La ricerca continua in prospettiva pastorale	».....	144
3.4.1. Al centro un problema pastorale	».....	144
3.4.2. Un problema da risolvere in un corretto metodo pastore	».....	144
Cap. 7. Evangelizzare narrando	»	147
1. Costruire interazioni per comunicare	»	150
1.1. L'importanza della interazione per la comunicazione	».....	151
1.2. Costruire interazioni positive nell'atto della comunicazione	».....	152
1.3. Difficoltà dalla parte dell'asimmetria educativa	».....	153
2. Il racconto come interessante modalità di interazione	»	154
2.1. La narrazione come ospitalità	».....	155
2.2. La narrazione come invito alla decisione	».....	157
2.3. La narrazione come fonte di stupore	»	158
3. Cosa è «narrazione»?	»	160
3.1. Comunicazione di una esperienza	».....	161
3.2. Una comunicazione che spinge alla sequela	».....	161
3.3. Una comunicazione che anticipa nel piccolo quello che si annuncia	»	164

Cap. 8. Come raccontare?	».....	167
1. Raccontare «fatti»	»	169
1.1. Raccontare fatti salvifici	».....	170
1.2. Sono salvifici i fatti orientati verso la produzione della vita	».....	173
2. Raccontare suscitando un intreccio di esperienze	»	174
2.1. La narrazione non è una semplice descrizione	».....	174
2.2. La narrazione gioca con il tempo	».....	176
2.3. Fare «esperienza»	».....	177
3. Verso una professione di fede	».....	178
3.1. La crescita della fede nel momento della narrazione	».....	178
3.2. Il sostegno della testimonianza del narratore	».....	179
3.3. La verità dell'autentica professione di fede	».....	181
3.3.1. I contenuti della fede	».....	181
3.3.2. Gesù il Signore al centro del racconto	».....	182
3.4. Un racconto che genera fede, restituendo la persona alla solitudine della sua interiorità	».....	183
Cap. 9. Per una narrazione autentica	»	185
1. Tra sincerità e verità	»	187
1.1. Il difficile rapporto tra soggettività e oggettività	».....	188
1.1.1. Non basta la sincerità	».....	188
1.1.2. Non è sufficiente il richiamo alla verità oggettiva	».....	189
1.2. Criteri per risolvere il problema	».....	190
1.2.1. Una ricerca sincera della verità	».....	191
1.2.2. Tra interpretazione ed esperienza	».....	192
1.2.3. Nel grembo materno della comunità ecclesiale	».....	193
2. Il problema della sistematicità	»	195
2.1. Quale sistematicità	».....	195
2.1.1. I modelli più tradizionali	».....	196
2.1.2. La «gerarchia delle verità»	».....	196
2.1.3. I «temi generatori»	».....	198
2.2. Una storia a tre storie	».....	199
2.3. Una sistematicità «oltre» le contrapposizioni	».....	201
3. Un tempo per narrare e un tempo per argomentare?	»	201
3.1. La Bibbia propone differenti modelli comunicativi	».....	202
3.2. Un poco di sospetto sulla «divisione del lavoro»	».....	203
3.3. L'argomentazione in un linguaggio simbolico-evocativo	».....	204
3.3.1. Comunicare attraverso segni e attraverso simboli	».....	204
3.3.2. Il rapporto interpretativo tra significato primario e secondario	»	207
3.3.3. La funzione dell'argomentazione rispetto al significato primario	»	208
3.4. L'autorevolezza del narratore	».....	209

Cap. 10. Narratori di una storia di vita	»	211
1. Riconquistare l'autorevolezza perduta		213
1.1. Il servizio alla vita		214
1.2. Il servizio di un progetto più grande		216
1.3. La competenza come fonte di autorevolezza		218
2. Il narratore: «soltanto servo»		219
Cap. 11. Modelli di narrazione	»	221
1. Storie narrate	»	223
1.1. I piedi di Bartolomeo	»	225
1.2. Il sacramento della candela di Natale	»	226
1.3. Dom e Nike	»	230
1.4. Il ghiacciolo curioso	»	233
1.5. Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato	»	235
1.6. Il racconto sapienziale	»	237
1.7. La pecorella smarrita	»	238
1.8. La parabola della porta	»	239
1.9. La civetta in autostrada	»	242
1.10. La lotta di Giacobbe	»	244
2. Per una lettura critica dei racconti proposti	»	246
2.1. Modelli diversi di narrazione	»	246
2.2. Un criterio fondamentale: storie «religiose»	»	249
2.3. Qualche raccomandazione metodologica	»	251
3. Ecco dunque cosa è narrazione	»	253
Per concludere narrativamente	»	257
Bibliografia	»	259

Abbiamo accumulato tante informazioni preziose: difficoltà, esigenze, prospettive.

Il problema che ci sta a cuore è però concreto e globale. Per la sua soluzione non bastano certamente i riferimenti teorici.

Come comunicare correttamente il mistero santo di Dio e l'esperienza di Gesù «unico nome in cui avere la vita» (At 4,12), producendo veramente vita dove c'è morte e dicendo parole sensate e verificabili?

Non ci sono soluzioni perentorie e assolute. Qualcosa però possiamo immaginare, mettendo a frutto la sensibilità progressivamente accumulata in questi anni.

Il libro fa una proposta molto precisa: i modelli narrativi possono rappresentare una delle modalità più significative per restituire alla evangelizzazione tutta la sua forza vitale. Non sono l'unica soluzione al grave problema. Una accurata meditazione delle fonti della fede e una esperienza pastorale rinnovata confortano però circa la serietà e l'efficacia del progetto.

La proposta viene da lontano.

Molti teologi, attenti ai processi comunicativi, non solo hanno avanzato sospetti sui metodi tradizionali di evangelizzazione; ma hanno suggerito alternative, riconducibili a quel modello comunicativo che gli addetti ai lavori chiamano «narrazione».

Il capitolo sesto suggerisce una lettura delle posizioni più affermate e conclude con una sintesi, preziosa per sottolineare esigenze che sembrano ormai irrinunciabili.

Il capitolo settimo riprende la riflessione sui problemi della comunicazione educativa per dire a quali condizioni possiamo annunciare correttamente il Dio di Gesù. Come hanno ricordato ormai molte delle pagine precedenti, in questione non c'è solo la correttezza teologica dei contenuti, ma anche il processo comunicativo in cui sono proposti. In questa prospettiva propone la narrazione come modello concreto di evangelizzazione, ne indica condizioni e movimenti, con attenzione esplicita ai giovani e ai processi che investono oggi la loro educazione alla fede.

Il capitolo ottavo dà un aiuto a chi si chiede come fare per narrare.

Ripercorrendo idealmente il cammino vissuto lungo le pagine del libro, suggerisce una specie di mappa della narrazione in azione.

Il capitolo nono ricorda alcune condizioni concrete per narrare in modo autentico. I problemi e le prospettive sono quelle con cui si misura oggi ogni operatore di pastorale: verità, sistematicità, responsabilità.

Il capitolo decimo pone in primo piano la figura dell'evangelizzatore: un credente impegnato a recuperare l'autorevolezza necessaria per dire cose relative alla vita e alla speranza, nel modo dialogico tipico della narrazione.

L'ultimo capitolo suggerisce qualche modello concreto di narrazione. Non si tratta di quei modelli pronti all'uso che qualche lettore frettoloso si aspetterebbe, ma solo di un riferimento per abilitare al senso critico, sottolineando aspetti positivi e negativi dell'esistente. La narrazione resta un'avventura personale, affidata alla competenza e alla passione di ogni evangelizzatore.

6

La riscoperta della narrazione nella teologia contemporanea

Non si è ancora spento l'eco di un libro che ha incontrato notevoli consensi di critica e di pubblico: *Il nome della rosa* di Umberto Eco, autore molto noto per le sue ricerche e meriti nel campo della semiotica.

La fortuna di questo romanzo, a metà strada tra la cronaca medievale, il racconto poliziesco e quello ideologico a chiave allegorica, è legata al genere letterario utilizzato. Anche se l'autore tiene a precisare di aver composto «solo per puro amor di scrittura», sentendosi libero di raccontare per il semplice gusto fabulatorio, il romanzo rimane un libro interessante per l'applicazione riuscita del modello della narrazione.

Non è certo l'unico documento di questo stile letterario. Tutti ricordano, per fare qualche altro esempio, *Il piccolo principe* di Saint-Exupéry o *La nausea, Il muro, Il diavolo e il buon Dio* di J. P. Sartre, in cui l'autore fa filosofia, come dice egli stesso, «non scrivendo trattati, ma facendo narrazione».

Gli autori che pretendono di comunicare una loro visione della vita privilegiando il genere narrativo su quello argomentativo, propongono le buone ragioni della loro scelta. Lo dice bene U. Eco, nella presentazione del suo romanzo: «Se ho scritto un romanzo è perché ho scoperto, in età matura, che di ciò di cui non si può teorizzare, si deve narrare».

Questo è il punto: in una situazione di crisi dei modelli e dei processi attraverso cui tradizionalmente veniva realizzata la trasmissione culturale, come è quella che attraversa oggi la nostra cultura, la narrazione rappresenta il ritorno a un mezzo di comunicazione di valori e messaggi significativo e incisivo.

Molti movimenti giovanili, anche dell'ambito ecclesiale, hanno ritrovato il gusto del racconto disinvolto e aperto di esperienze per-

U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.

sonali, eccezionali o quotidiane: esse creano un potente flusso comunicativo e una grande forza di coesione del gruppo.

Certo, l'ipotesi non è condivisa in modo pacifico. Essa avviene proprio in un'epoca che alcuni non esitano a definire «non-narrativa» o «post-narrativa». La stessa storiografia moderna fa di tutto pur di raccontare storie il meno possibile. Molti considerano ancora la narrazione un'attività poco seria e sicuramente poco scientifica.

1. LA NARRAZIONE NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

La riscoperta della narrazione nell'ambito culturale e letterario ha influenzato anche il modo con cui si fa teologia, dividendo il campo degli addetti ai lavori.

In molti teologi resiste la convinzione che il narrare vada considerato attività per nulla scientifica. Come tale, non solo non va favorita nell'ambito teologico, ma va decisamente contestata. Soltanto quello che può trasformarsi in argomentazione logico-critica ottiene il riconoscimento di validità e competenza.

Altri autori, però, denunciano il limite di questa affermazione, ricordando come la riduzione della tradizione narrativa ebraico-cristiana a semplici concetti logici e a un sistema razionale di dottrine sia un grave impoverimento della fede e della sua significatività salvifica.

Essi riconoscono che nel processo di comunicazione dell'annuncio cristiano si è fatto un uso eccessivo della parola dotta. La scelta a favore dei discorsi sistematici e della logica della ragione l'ha svuotata di risonanze simboliche ed evocative, rendendo precario il processo stesso della evangelizzazione, in presenza di destinatari non familiari al tipo di linguaggio usato.

Cresce quindi il disagio verso un modo di fare in cui prevale il carattere argomentativo. Si avverte l'urgenza di reinventare qualcosa di più significativo per «rendere ragione» della fede in un contesto sociale che ha scoperto il limite della sola razionalità critica e ha coperto di sospetto ogni pretesa di attingere alla verità assoluta dell'esistente.

La ricerca si concentra attorno ai contenuti e al linguaggio con cui esprimerli e comunicarli.

La scoperta della narrazione nell'ambito della produzione lette-

raria e nella trasmissione culturale appare perciò una via interessante e praticabile anche per fare teologia, capace di risolvere anche quel difficile conflitto comunicativo che investe il rapporto tra riflessione teologica e cultura moderna, tra prassi pastorale e vita quotidiana.

Teologi seri e attenti cercano «una teologia, quindi, che sia esperta nell'arte del narrare, ne conosca le leggi, ne favorisca l'efficacia, ne individui i tranelli e guidi alla verità profonda degli antichi racconti di fede» (C. Molari).

L'intenzione non è quella, pericolosa e inutile, di cavalcare una nuova moda culturale, ma quella, molto più seria e sofferta, di saldare lo scollamento tra annuncio e mondo moderno, ritrovando una dimensione dell'Evangelo stesso, smarrita quando i credenti hanno perduto «l'innocenza narrativa» (H. Weinrich).

2. MODELLI DI TEOLOGIA NARRATIVA

La pubblicazione di un numero monografico della rivista internazionale *Concilium* sotto il titolo: «La crisi del linguaggio religioso»,² ha aperto il dibattito su un modo di fare teologia (e pastorale) impegnato ad assumere il narrativo come categoria espressiva, portando allo scoperto le differenti posizioni.

Ne è nata una produzione ampia e interessante.

Oggi il tema sembra meno vivo, anche perché alcune contrapposizioni si sono temperate. Nell'evangelizzazione non sono però risolti i problemi che hanno sollecitato alcuni grandi teologi a rivedere la qualità della ricerca teologica. Intenzioni e suggerimenti della «Teologia narrativa» ricadono preziosi proprio nell'azione pastorale.

Purtroppo, allo stato attuale della ricerca, non è facile dare un quadro organico e sintetico degli elementi caratterizzanti. Esistono contributi e preoccupazioni che attraversano la produzione scientifica dei teologi attenti alla «Teologia narrativa» e sui quali è possibile ricostruire una piattaforma di pensiero comune. Ma sono ampi e insistiti gli elementi specifici e personali.

Abbiamo scelto quindi la via più praticabile: offrire una semplice rassegna bibliografica. Gli autori citati non sono gli unici che hanno scritto sull'argomento. Li abbiamo selezionati come particolarmente

te significativi, soprattutto rispetto all'intenzione pastorale fondamentale di questo nostro studio.

2.1. H. Weinrich: un linguista a favore della «Teologia narrativa»

Harald Weinrich, professore di linguistica all'Università di Bielefeld, è uno dei primi e più convinti sostenitori della necessità di assumere i modelli narrativi anche nel fare teologia.

Analizziamo la sua proposta facendo riferimento soprattutto al contributo pubblicato nella già citata monografia di *Concilium*.³

L'articolo è tutt'altro che esaustivo. Alla maniera degli altri autori che incontreremo, non propone un quadro definitivo e concreto, ma soltanto spunti e un avvio al discorso.

2.1.1. L'esperienza esemplare della prima comunità

Se proviamo a leggere — consiglia l'autore — i fatti che hanno caratterizzato il primo annuncio della fede, facilmente vi troviamo le tracce di una prassi narrativa abbastanza diffusa. Secondo la documentazione evangelica, Gesù stesso è un narratore. Trascorre gran parte della sua vita narrando parabole, storie, racconti.

Quando Gesù attinge alla tradizione veterotestamentaria, che della narrazione ha fatto un abbondante uso, non si limita a una semplice ripetizione di fatti e circostanze, ma elabora, adattando alle esigenze degli ascoltatori, le tonalità del racconto. In genere, anche gli ascoltatori non si preoccupano di sapere come propriamente si siano svolti i fatti. Accolgono la verità del messaggio senza particolare preoccupazione di riscontri nelle cose e nei fatti concreti, cercando invece nella direzione del «valore» e del significato. Altri racconti sono invece creazioni di Gesù, inedite e originali.

Inoltre, i testi del Nuovo Testamento documentano che Gesù è molte volte al centro delle narrazioni come «persona narrata» o come «narratore narrato». Sulla sua scia, i discepoli da uditori del suo messaggio diventano trasmettitori, a voce o per iscritto, di quello che da lui hanno ascoltato.

Da questa particolare ottica, Weinrich conclude che il cristianesimo primitivo è essenzialmente una «comunità narrante», impostato secondo l'assioma «fides ex auditu» come «una catena senza fine di

H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, in «Concilium» 5 (1973), 846-859.

racconti che si tramandano di generazione in generazione». Scopo delle narrazioni di Gesù e dei suoi discepoli è quello di coinvolgere l'ascoltatore, fino a suscitare in lui la fede: la narrazione sollecita alla fede, la fede si realizza e si comprova nei fatti.

2.1.2. Il periodo della crisi narrativa

Nel suo naturale processo di espansione, il cristianesimo si è poi incontrato con il mondo greco-romano, dove invece dominavano i modelli logico-razionali.

L'impatto con questo ambiente fu, a detta di Weinrich, fatale per il cristianesimo: perse infatti la sua «innocenza narrativa». Persino le narrazioni bibliche assunsero un movimento logico-razionale.

Da questo momento la teologia, sotto la spinta della filosofia, tende progressivamente e inesorabilmente a «ragionare e discutere, argomentare e trarre conclusioni logiche», perdendo di conseguenza la forza evocativa e performativa.

Successivamente, sotto l'influsso della moderna storiografia e della critica storico-testuale, si persero persino lo stile e lo spirito delle narrazioni bibliche. Esse passarono al setaccio della revisione divenendo asettiche e perdendo la forza dell'imitazione e del cambiamento.

La teologia, anche la meglio intenzionata, si è trovata costretta a una specie di «battaglia di ripiegamento», impegnata come era a tener presenti più i problemi storici che quelli evocativi, tipici dell'annuncio.

Weinrich conclude, con notevole pessimismo, che «ben difficilmente si potrà anche solo raffigurare una teologia puramente narrativa».

2.2. J. B. Metz: la narrazione nel contesto della «Teologia politica»

Johann Baptist Metz, professore di teologia fondamentale, è una figura di primo piano nel campo della ricerca teologica. Al suo nome è legato il rilancio della narrazione in teologia.

Il suo intervento sul numero già citato di *Concilium*⁴ propone una interessante sintesi di studi più ampi e documentati.

La proposta di J. B. Metz non rappresenta un progetto finito e

J. B. METZ, *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» 5 (1973), 860-878.

organico di «Teologia narrativa», ma solo un primo importante rilancio, come l'autore stesso ammette.

È interessante notare il collegamento, nel pensiero dell'autore, tra la «Teologia politica», di cui è sostenitore, e la «Teologia narrativa».

2.2.1. *Il punto di partenza della Teologia politica*

J. B. Metz si interessa fundamentalmente della mediazione della fede cristiana nella storia. Il suo problema è «come» annunciare responsabilmente la fede nel mondo d'oggi.

Il processo di mondanizzazione rimette continuamente in questione la fede. Essa deve reggere alle critiche e alle provocazioni, rendendo conto di se stessa. E per Metz la «giustificazione» della fede cristiana sotto i colpi delle ideologie e delle visioni del mondo proprie di altre religioni, oggi non può risolversi attraverso i soli canoni della pura teoria, in modo asettico e distaccato. È indispensabile coinvolgersi nel problema della felicità dell'uomo in questo mondo, aprendosi al dialogo e alla solidarietà con tutti.

La teologia deve avere allora un rapporto preciso con la prassi, capace di riflettere criticamente sul rapporto che i suoi asserti hanno con la società.

In questo senso è «Teologia politica»: garantisce gli strumenti perché la fede cristiana si possa esprimere «come forma della libertà critica della società», esplicando il suo potenziale critico.

2.2.2. *La fede come memoria*

Contro ogni forma di razionalizzazione illuministica della libertà, Metz propone la riscoperta della fede nella linea della tradizione biblica: «La fede intesa come memoria, come ricordo. La fede cristiana viene qui intesa come quel comportamento nel quale l'uomo si ricorda delle promesse ricevute e delle speranze da esse suscitate e si lega, in una maniera che è determinante per la sua esistenza, a questi ricordi».5

Il termine centrale è «memoria», «ricordo». Va chiarito il suo significato.

Ci sono ricordi con cui si semplifica e facilita il rapporto con il passato, rendendolo in una luce fascinosa e trasognata, senza peri-

J. B. METZ, *La teologia politica in discussione*, in *Dibattito sulla teologia politica*, Queriniana, Brescia 1974, 255.

coli per il presente. E ci sono invece ricordi pericolosi che incalzano il presente e sono «gravidi di futuro».

Metz intende il ricordo cristiano in questa seconda accezione, come «ricordo rischioso», memoria sovversiva, consapevole di un passato fatto di speranze non compiute, di possibilità non divenute realtà, capace di aprirsi pertanto al futuro con la forza della speranza e del cambiamento. È fundamentalmente la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, cioè il ricordo del «testamento del suo amore, nel quale la signoria di Dio tra gli uomini si è manifestata in maniera da distruggere principalmente il potere che segna i rapporti umani». 6

Questo concetto del ricordo si comprende meglio grazie all'idea di «storia del patire». L'autore intende la storia del patire come «storia dell'oppressione sociale» e «storia della violenza politica» e anche come «storia della colpa» e come «destino di finitudine e di morte».

Il ricordo del patire richiama alla coscienza le dimensioni dimenticate della storia della libertà e smaschera la tendenza a spacciare per progresso e libertà di tutti quello che è solo il progredire e la felicità di alcuni. Per questa ragione rivendica il diritto di cittadinanza ad alcune libertà che nella società contemporanea sono tabù o ridotte al silenzio sepolcrale: la «libertà, ad esempio, di soffrire le sofferenze degli altri e di tener conto delle sofferenze altrui», «la libertà d'invecchiare», «la libertà della contemplazione», «la libertà infine di rendersi conto della propria finitezza e problematicità».

Anche il ricordo di una storia del soffrire può ridurre la sofferenza realmente sperimentata al semplice concetto di essa, vanificando il potenziale liberatorio insito nel ricordo del patire. È possibile superare questo rischio solo attraverso un «ricordo determinato» che «è in grado di ricordare in maniera tale da non mantenere il ricordo soltanto di ciò che esprime la logica senza tempo della riflessione scientifica».

Per la fede cristiana il grande ricordo di liberazione è quello della memoria del mistero pasquale di Cristo. Tenendo sveglia la memoria di questo avvenimento (*memoria passionis*) il cristianesimo ha am-

6 J. B. METZ, *La teologia politica in discussione*, 256.

' J. B. METZ, *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà*, in J. B. METZ - J. MOLTMANN - W. MOLLER, *Una nuova teologia politica*, Cittadella editrice, Assisi 1971, 86.

pie possibilità di intervento sui sistemi della nostra società. In una civiltà che in qualche modo ha scomunicato la sofferenza e tenta disperatamente di nascondere e di mettere a tacere la morte, dove la dominazione del sapere scientifico ha svalorizzato altre forme di azione e di sapere umano (gioia, dolore, gioco, tristezza), questa storia della passione ha futuro se i credenti riusciranno a narrarla in maniera commovente.

Mentre si evidenzia la crisi della soteriologia argomentativa, soprattutto nell'incapacità di negare «il non senso» della morte, della sofferenza e della sventura di tanti uomini, si profila la necessità di una teologia narrativa, per non spingere a eliminare la storia della salvezza dalla storia della passione umana.

2.2.3. «Breve apologia del narrare»

Le riflessioni fin qui esposte sono alla base della «Breve apologia del narrare»,⁸ che può essere considerata come il manifesto della «Teologia narrativa».

Assodato che i discorsi dei profeti dell'Antico Testamento e gli annunci neotestamentari della risurrezione di Gesù crocifisso posseggono un linguaggio con chiare connotazioni narrative, resta evidente che «l'atrofizzazione nel narrare» in teologia e in genere nel cristianesimo sono pericoli possibili e particolarmente gravi. E questo specialmente se si tiene conto del carattere pratico-liberante di queste narrazioni e di quella loro capacità evocativa che spinge narratori e ascoltatori a inserirsi nell'esperienza narrata.

Contro la tesi di coloro che contestano la possibilità di narrare in modo competente in una società come è la nostra, Metz riporta alcuni esempi di una «moderna tradizione narrativa che si oppone all'incantesimo esercitato da questa nostra epoca che si ritiene post-narrativa». Esempio emblematico di un narrare ben riuscito rimane, secondo il nostro autore, il racconto dello storpio, contenuto nella prefazione de *I racconti dei Chassidim* di M. Buber che citano in tanti.⁹

Questo racconto suggerisce alcune prime conclusioni:

⁸ J. B. METZ, *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» 5 (1973), 860-878.

⁹ Riportiamo alla lettera il racconto nel capitolo seguente. È importante verificare come autori seri, da contesti diversi, propongono la riscoperta della narrazione come alternativa alla alienazione comunicativa dominante. Si vedano, per esempio: P. BICHSEL, *Il lettore, il narrare*, Marcos y Marcos, Milano 1989; J. F. LYOTARD, *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1982.

- didattica e interesse narrativo si coniugano perfettamente senza far scadere l'interesse;
- la narrazione possiede un valore «performativo»;
- il racconto è inteso in certa misura «come signum efficax», capace cioè di realizzare ciò che significa.

2.2.4. Il valore teologico-pastorale e sociocritico della narrazione

L'esperienza di molti gruppi giovanili dà all'autore l'opportunità di sottolineare meglio il suo pensiero.

Da questi gruppi che narrano le loro storie di conversione o che ripetono i racconti biblici, rimbalza l'invito per la prassi teologica e pastorale a riscoprire le tracce di un cammino smarrito. Pur nella imperfezione della loro esperienza e della possibile strumentalizzazione, essi comunicano le loro vicende di fede non in una forma argomentativa ma narrativa, provocando, a loro modo, il ricordo della natura narrativa del cristianesimo, e mettendo in crisi un certo stile di pastorale che ha smarrito una dimensione originaria: «Il cristianesimo, in prima istanza, non è una comunità che argomenta e interpreta, bensì proprio una comunità che narra».

Contro la riduzione della narrazione a un semplice espediente pedagogico, l'autore ne rivendica la rilevanza teologica. «Una distinzione del tipo: la predicazione narra — la teologia argomenta, ci sembra troppo affrettata», perché deriva dal presupposto che la teologia della salvezza sia altra cosa dalla storia della salvezza. Invece la «categoria del ricordo narrativo consente di non far ricadere salvezza e redenzione nell'astoricità del puro paradosso, né di sottoporre storia e salvezza alla costrizione logica di identità propria di una mediazione dialettica».

Questa struttura narrativa permette la mediazione tra storia della salvezza e storia umana della sofferenza, già presente nei documenti della nostra fede.

2.3. E. Schillebeeckx: verso una cristologia narrativa?

In diverse opere, Edward Schillebeeckx si è occupato del problema del linguaggio religioso,¹⁰ alle prese con le provocazioni della cultura contemporanea.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976; *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980; *Intelligenza della*

Ma il suo lavoro più rilevante, almeno in questi ultimi tempi, si è orientato alla costruzione di una cristologia sistematica in linea con le istanze della narrazione. Con questa prospettiva ha pubblicato il saggio *Gesù, la storia di un vivente*. Il titolo prometteva un'opera che finalmente fosse l'attuazione pratica dei desideri maturati all'interno della «Teologia narrativa». In chiusura del libro, l'autore dichiarava esplicitamente: «Chi si occupa argomentativamente della figura di Gesù dovrà sfociare in un racconto su di Lui, in una cristologia narrativa, non in un sistema cristologico teorico e onnicomprensivo».

Sono interessanti le ragioni che l'autore adduce per sollecitare una «ripresa della fede narrativa».

Il nostro tempo, con l'avvento delle scienze storiche, ha imparato a interessarsi soprattutto di avvenimenti veri. «La scienza vuole scoprire il passato libero da valori. Si cercano risposte storicamente garantite alle questioni della verità storica». Questo rende difficile un ritorno a quel narrare immediato proprio della «cultura narrativa dell'antichità» e del Nuovo Testamento, in cui l'interesse non è tanto per la verificabilità dei fatti narrati, ma è per la loro verità coinvolgente e impegnante.

Schillebeeckx ricorda che la verità storica, in una società pre-critica, aveva un valore tutto diverso dal nostro: si trattava di «trasmissione sempre attualizzante di storie» che vivevano nell'umanità. Se Gesù raccontava la parabola del figlio prodigo o quella della pecora o della moneta smarrita, non veniva in mente «a nessuno di chiedere se queste cose siano successe realmente. Ciò che conta è la verità del racconto stesso, cioè se il racconto ci riguarda, ci colpisce e ci fa diventare soggetti attivi di un nuovo racconto».

Un secondo elemento che la teologia non può trascurare riguarda quel «resto indicibile» della rivelazione di Dio in Gesù Cristo che non può essere espresso teoricamente e che sfugge a ogni concettualizzazione: può essere verbalizzato solo in racconti e in parabole. «È

fede. Interpretazione e critica, Edizioni Paoline, Roma 1975; *La questione cristologica. Un bilancio*, Queriniana, Brescia 1980.

" E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia*, 714. Nonostante l'impegno, l'esito non è stato pari alle promesse: «Nemmeno lo Schillebeeckx — osserva Wacker — offre una "Teologia narrativa", ma resta vincolato anche lui a un pensiero cristologico tradizionale, che procede in modo argomentativo» (B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 91).

¹² E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia*, 71.

proprio questo sovrappiù che deve spingere i credenti a usare nel loro discorso di fede parabole e racconti», ricuperando «l'elemento narrativo nel linguaggio della fede».

Rafforza questa opzione l'esperienza dell'«effetto d'urto» e della «forza pratico-critica che spinge al rinnovamento della vita e della società», contenuto in queste forme linguistiche, come è documentato dalle parabole di Gesù.

E. Schillebeeckx auspica, nell'interesse della teologia stessa, la ripresa della narrazione all'interno di una «seconda innocenza», possibile, a suo parere, se si opera una relativizzazione del valore della critica storica, rivalorizzando di conseguenza il significato che il testo biblico aveva nella cultura in cui è stato redatto.

Questa accentuazione non comporta il disinteresse per ogni discorso storico, di cui neppure la «Teologia narrativa» può fare a meno: la narrazione della vicenda salvifica di Gesù Cristo va fondata sulla verificabilità della sua storia.

2.4. G. Lohfink: la *narratio* nel Nuovo Testamento

Gli autori fin qui esaminati, quando sostengono la validità della formula narrativa, fanno spesso riferimento al carattere fondamentalmente narrativo del kerigma biblico. Ma nessuno dei tre ha affrontato il problema con uno studio specifico.

Di esso si è invece interessato l'esegeta Gerhard Lohfink."

Analizzando i Vangeli e le lettere apostoliche, G. Lohfink individua tre forme di linguaggio: l'argomentazione (si pensi, per esempio, alla Lettera di Paolo ai Romani), l'appellazione (si pensi al Discorso della Montagna di Gesù, alle parenesi delle Lettere apostoliche) e la narrazione (si pensi ai racconti della passione).

In base all'impiego di questi modelli linguistici nei testi del Nuovo Testamento, l'autore conclude che «il linguaggio narrativo è basilare e determinante» e che «gli elementi non narrativi hanno una funzione puramente secondaria», anche se sono quantitativamente più numerosi.

L'autore è del parere che le professioni di fede in Gesù crocifisso

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia*, 58.

" G. LOHFINK, *Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, in «Stimmen der Zeit» 192 (1974), 521-532.

e risorto siano state redatte secondo la forma linguistica della narrazione, in quanto sono annunci di eventi. Un'origine simile riguarda anche le parenesi e le argomentazioni teologiche di cui sono ricche le Lettere del Nuovo Testamento.

L'autore ricorda che non è intenzione dei Vangeli riportare i fatti per l'informazione, ma piuttosto trasmettere «un'esperienza di vita» con la quale l'ascoltatore possa coniugare la propria. Narrando l'essenziale, questi racconti hanno lo scopo di «far entrare nell'avvenimento» chi ascolta o legge, comunicando la «presenzialità del narrato».

Di questo modello comunicativo Lohfink scopre la più significativa espressione nel racconto dell'ultima Cena: proprio nel modo quasi liturgico in cui sono narrati «i fatti avvenuti con Gesù», essi possono «farsi sempre di nuovo presenti».

Dalla constatazione della funzione primaria del linguaggio narrativo nella Scrittura, la teologia deve trarre le opportune indicazioni. Pur conservando la legittimità e necessità dell'argomentazione, la teologia argomentativa deve riconoscere il suo limite nel momento dell'annuncio dell'«intervento irripetibile, imprevedibile e non più deducibile di Dio». Questo «di-più» non può essere comunicato in modo argomentativo o appellativo; esso sollecita verso comunicazioni di tipo narrativo.

2.5. H. Halbfas: la narrazione come superamento delle alienazioni

Hubertus Halbfas non è un teologo ma uno studioso, attento e affermato, di pedagogia religiosa. Anch'egli si è interessato di narrazione con un'attenzione diretta al fatto più squisitamente pastorale.

Halbfas ha presenti le molteplici forme di alienazione in cui si dibatte la società d'oggi. Riconosce che l'esperienza religiosa è chiamata a confrontarsi con questi gravi problemi.

Il bilancio dell'attuale situazione, per lui, è decisamente fallimentare, con la conseguente perdita d'identità e «l'annientamento della nostra esperienza». La colpa di questa situazione, secondo lui, è da addebitarsi in buona parte alle forme di apprendimento di tipo concettuale e argomentativo.

¹⁵ H. HALBFAS, *Esperienza e linguaggio. A favore di una civiltà dell'istruzione narrativa*, Stuttgart 1975.

È possibile uscire da questa precarietà soltanto se la nostra società riuscirà a produrre esperienze che abbiano riferimento con l'esistenza e tali da provocare un coinvolgimento personale. Ma questo tipo di esperienze esistenziali sono accessibili solo attraverso il linguaggio narrativo. Scrive infatti Halbfas: «Solo le "storie" rendono le situazioni e hanno la virtù di coinvolgere in esse l'ascoltatore. Consentono di comunicare verità a più strati, che nel linguaggio logicizzato della scienza sono ridotte all'esattezza unidimensionale».

Quello che vale per la comunicazione educativa, diventa ancora più urgente per la proposta dell'esperienza religiosa. Dobbiamo imparare nuovamente a narrare storie che «vogliono essere sempre di nuovo meditate, introdotte nella storia personale (del narratore e dell'ascoltatore), reinventate e rinarrate, variate e prolungate fin nel cuore del futuro».

Anche Halbfas è d'accordo con coloro che riconoscono quanto il narrare sia oggi un'attività repressa nelle varie agenzie di educazione.

In particolare la Chiesa, con l'avvento della logicizzazione del mistero e la riduzione a sistema concettuale della «tradizione narrativa ebraico-cristiana», è responsabile di questa deteriorizzazione. Per questo invita a tornare agli inizi, ritrovando l'esperienza narrativa.

Al centro della nuova comunità c'è Gesù di Nazaret, che «fu non un filosofo né uno scrittore, bensì un narratore». E la successiva storia del cristianesimo non è pensabile se ad essa si tolgono la speranza e la forza delle narrazioni della Scrittura, le cronache e leggende dei martiri e le storie dei santi della Chiesa primitiva.

Come molti altri autori, anche Halbfas mette in risalto il carattere performativo del racconto. Sostiene, in diversi modi, come nella narrazione avviene il coinvolgimento del narratore e dei suoi ascoltatori. Chi racconta infatti non comunica eventi neutrali. Per poter raccontare bene, il narratore deve ritrovarsi nel racconto, afferrarne la sua verità. Neppure chi ascolta rimane estraneo. Se realmente ascolta, il racconto lo assorbe, vive la realtà narrata dal di dentro, si trasferisce nelle situazioni create dal racconto.

Da buon pedagogo, Halbfas suggerisce anche il modo di narrare: un racconto deve essere non solo abbozzato ma raccontato, con la creazione di tensione e partecipazione; qualsiasi narrazione esige situazione, azione, quadro, profondità e atmosfera penetrante, in cui i personaggi, il lettore e l'uditore respirino e «comprendano ciò che profondamente li prende».

2.6. L. Boff: la narrazione come linguaggio del sacramento

Fra coloro che hanno sostenuto l'urgenza e la possibilità di una «Teologia narrativa», Leonardo Boff è il «primo a compiere il tentativo di parlare non sulla narratività, bensì in modo realmente narrativo». ¹⁶

Tema delle narrazioni non sono soltanto storie prese in prestito, ma soprattutto esperienze della sua vita di cristiano e di prete. L'autore vorrebbe aiutare a «riscoprire la dimensione sacramentale addormentata o profanata nella nostra vita» e restituire ai sacramenti della Chiesa la comprensibilità e l'attualità dei segni che portano la salvezza.

Nelle pagine introduttive del suo libro¹⁷ riassume il percorso della teologia che per secoli è stata argomentativa. I risultati — a suo parere — sono stati mediocri, in quanto si voleva parlare all'intelligenza degli uomini e convincerli della verità religiosa, nell'illusione che Dio, la salvezza, il futuro, il mistero dell'Uomo-Dio Gesù Cristo, potessero essere accettati intellettualmente senza prima essere accolti nella vita e aver trasformato il cuore. Per Boff la teologia manualistica ha commesso il grave errore di considerare e presentare la verità religiosa come «formula astratta e il termine di un ragionamento logico».

In primo luogo la verità religiosa è «un'esperienza vitale, un incontro con il Senso definitivo». Solo in un secondo momento viene tradotta in formule ed esplicitato il momento razionale in essa contenuto.

Nel suo libro passa poi a una breve presentazione del linguaggio religioso. Esso è:

— Evocativo: la narrazione di un fatto, il racconto di un miracolo, la descrizione di una teofania di Dio, hanno il compito di evocare nell'uomo la realtà divina, la pedagogia di Dio, la promessa della salvezza.

— Auto-implicativo: proprio per la sua natura evocativa, il linguaggio religioso coinvolge sempre la persona con le cose e gli avvenimenti narrati. Non lascia neutrali. Provoca verso una presa di attenzione; instaura un incontro che può modificare l'uomo e il suo universo di valori.

¹⁶ B. WACKER, *Teologia narrativa*, 88.

¹⁷ L. BOFF, *I sacramenti della vita*, Borla, Roma 1979.

— Pre-formativo (o performativo): il linguaggio religioso è portatore di una dimensione trasformatrice. Ha cioè la forza di indurre alla conversione, a una modifica della prassi umana.

Tutte queste qualità sono tipiche del linguaggio narrativo. Per Boff il linguaggio del sacramento «non argomenta né vuole persuadere. Vuole celebrare e narrare la storia dell'incontro dell'uomo con gli oggetti, le situazioni, e gli altri uomini».

Le migliori intenzioni di Boff pagano però il tributo al procedimento argomentativo-illustrativo, quando cerca di approdare alle conclusioni. Quando affronta la sacramentaria vera e propria, adopera la logica di una esposizione caratteristica del metodo argomentativo. I ricordi narrati restano allora solo il punto di partenza per la riflessione successiva. Ancora una volta, il passaggio dalla narrazione alla riflessione teologica rivela tutta la sua difficoltà pratica.

2.7. E. Jiingel: l'umanità di Dio come storia da narrare

Eberhard Jiingel, professore di teologia sistematica e filosofia della religione nella Facoltà di Teologia evangelica dell'Università di Tubinga, dedica alla narrazione un capitolo del suo libro *Dio, mistero del mondo*.¹⁸ Non propone direttamente una «Teologia narrativa», ma suggerisce elementi preziosi per comprendere il significato teologico della «narrazione» e precisa il compito della teologia al riguardo.

L'autore si chiede, prima di tutto, quale sia il contenuto e l'esperienza primaria della fede cristiana, attorno cui è chiamato a pensare chi fa teologia e il cui annuncio le Chiese propongono come buona notizia per tutti gli uomini. La sua risposta è precisa e perentoria: Gesù di Nazaret come rivelazione della vita del Dio crocifisso. Centro quindi della fede è l'umanità di Dio, come «unità di vita e di morte a vantaggio della vita». In Gesù il Dio vivente si rivela come amore. Dio è quindi pensabile e dicibile come Dio amore.

Da questa constatazione teologica nasce la ricerca del linguaggio corrispondente. L'autore ricorda che «l'umanità di Dio si introduce nel mondo narrando. Gesù narrava con parabole Dio, prima di essere egli stesso annunciato come parabola di Dio». L'esigenza di par-

¹⁸ E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 390-513 (in modo esplicito 390-430).

lare di Dio in modo narrativo scaturisce perciò dal presupposto che solo così possiamo «corrispondere verbalmente all'umanità di Dio».

2.7.1. *Le caratteristiche della narrazione*

L'autore è consapevole che l'espressione può dare adito a interpretazioni differenti. Per questo propone una interessante digressione sul significato di «narrazione».

Sono ricordate alcune dimensioni del narrare che meritano di essere annotate.

— La narrazione non può essere una descrizione a piacere di qualche avvenimento, fino al punto che esso potrebbe essere descritto anche in altro modo. Nello stesso tempo, però, la narrazione non è mai la semplice riproduzione «fredda» dell'evento. Ha invece la pretesa di riprodurre ciò che è avvenuto, coinvolgendo la soggettività del narratore. Per questo il racconto può mettere in evidenza più elementi dell'evento narrato di quanti siano stati fissati nel momento del suo sorgere.

— La narrazione inoltre si muove tra passato e futuro. Ripropone quello che è già successo e spalanca verso possibilità future. In qualche modo vuole «liberare» le capacità di futuro insite nell'avvenimento raccontato.

— Divenendo «linguaggio», la storia avvenuta diventa storia che avviene, contemporanea all'atto narrativo. Così sono nati i Vangeli: la comunità cristiana ha narrato l'umanità di Dio, e continua a narrare la storia di questa umanità che Gesù ha raccontato. Per questo, il racconto del Vangelo chiede di essere ancora narrato.

— Infine, è caratteristica della narrazione l'urgenza di coinvolgere l'ascoltatore. La storia narrata è anche la sua storia: per questo egli deve sentirsi narrato esistenzialmente, per poter poi lasciarsi interpellare a fare ciò che la storia gli chiede.

2.7.2. *I compiti della teologia*

La narrazione esige un soggetto narrante. Questo soggetto è la comunità cristiana. Essa esiste come «istituzione del narrare», che «persiste perché e solo perché continua a narrare quella pericolosa storia di Dio».

Certo, le difficoltà non mancano, in un tempo come il nostro, abbastanza restio a narrazioni di questo tipo. La Chiesa è chiamata «a elaborare nuovi moduli narrativi in grado di interpellare». Ma non

può certo interrompere la narrazione, per le difficoltà che attraversano la sua missione.

Qui si colloca il compito speciale della teologia.

Per narrare bene bisogna saper narrare, e bisogna «emancipare il narrare dall'essere faccenda da balie». La teologia argomentativa può diventare teologia narrativa e sostenere la narrazione ecclesiale solo se diventa una teologia capace di riflettere sul narrare e su ciò che deve essere narrato. Compito della teologia è quindi la costruzione, attraverso l'approccio argomentativo e dialettico, di una teoria discorsiva del narrare.

2.8. R. Marlé: la teologia come arte di raccontare?

René Marlé è molto noto, anche nell'ambito della ricerca pastorale italiana, per i suoi studi sul linguaggio religioso e sull'ermeneutica teologica. Nel fervore della disputa sulla «Teologia narrativa» ha dedicato un interessante articolo al problema."

Nell'articolo non scrive in prima persona sulla «Teologia narrativa», ma intende solo recensire le linee ricorrenti. Lo fa però suggerendo un suo quadro di riferimento e con frequenti rilievi critici personali. È facile quindi costruire dai frammenti un vero progetto di «Teologia narrativa». L'autore lo riprenderà in seguito in contributi più di taglio pastorale."

2.8.1. *I primi passi della «Teologia narrativa»*

È stata l'esegesi biblica veterotestamentaria a mettere in risalto l'importanza della narrazione nell'ambito dell'esperienza cristiana. Essa ha infatti sottolineato spesso la centralità del racconto nell'impianto biblico. Un grande esegeta come è stato G. von Rad ha costruito la sua «Teologia dell'Antico Testamento» a partire dalla storia delle tradizioni, espresse soprattutto attraverso racconti.

È strana invece la disattenzione degli esegeti alla dimensione narrativa del Nuovo Testamento. Il rinnovamento teologico, suscitato

¹⁹ R. MARLÉ, *La théologie, un art de raconter? Le projet de théologie narrative*, in «Etudes» 358/1 (1983), 123-137.

²⁰ R. MARLÉ, *Faire mémoire et raconter l'histoire*, in «Catéchèse» 24 (1984) 95, 105-112; *Re-raconter les récits bibliques. L'expérience d'un séminaire de recherche*, in «Catéchèse» 81 (1981), 87-96.

dopo la prima guerra mondiale, che è sfociato particolarmente nella «Teologia dialettica» (nell'ambito del protestantesimo) e nella «Teologia kerigmatica» (nell'ambito cattolico), ha accentuato il carattere di alterità della Parola di Dio, ponendo l'evento della predicazione della buona novella al centro del Nuovo Testamento.

Nella teologia era assente ogni attenzione al racconto.

La prospettiva cambia decisamente con l'opera teologica di J. B. Metz, che confluisce nel già citato numero monografico di *Concilium*.

Gli autori che privilegiano il modello narrativo in teologia arrivano a constatare che a causa del rifiuto della narrazione o della sua riduzione a espressione poco seria e affatto scientifica, la fede si è ridotta a ideologia o è stata relegata nelle ragioni dell'indicibile, fino a ridursi al silenzio. Ha perso così la sua capacità di incidere nella esistenza dell'uomo e nella sua esperienza quotidiana.

Al contrario, è importante riconoscere che di ciò che concerne il senso dell'esistenza, il suo principio e il suo esito, non possiamo che parlare «raccontando».

2.8.2. *I compiti di una Teologia narrativa*

Un dato è decisivo. Il nostro autore lo ricorda con una lunga citazione di H. Zahrnt: «La teologia, in quanto arte di raccontare, non conclude il suo compito quando riesce a esprimere il racconto biblico in modo vivo e concreto. Suo scopo è svegliare una fede nuova, attuale. Per questo, essa non deve solamente ri-raccontare le esperienze di Dio contenute nella Bibbia e che sono giunte fino a noi attraverso la tradizione della Chiesa; essa deve soprattutto trasformare e rinnovare il racconto. L'assassinio dei bambini di Betlemme trova la sua continuazione attuale nel destino di Anna Frank o nel massacro degli innocenti di oggi; l'esodo dall'Egitto del popolo d'Israele nei movimenti di liberazione e nelle folle di espulsi e di rifugiati del nostro secolo; il racconto di Daniele nella fossa dei leoni diventa attuale nella prigionia di Bonhoeffer nelle carceri della Gestapo...».

Questo orientamento pone un grave problema alla teologia: come può assicurare la fedeltà e il controllo sulla fede, se essa risulta correlata a una tradizione narrativa di questo tipo e non invece a formulazioni concettuali precise?

«La fedeltà va cercata meno al livello dei contenuti (idee o immagini) e più su quello del processo: è soprattutto a questo livello che i racconti esercitano il loro effetto. Si tratta di verificare fino a che

punto i racconti sono capaci di interpellare la libertà o, al contrario, intervengono come strumenti impositivi di una idea chiara e distinta».

Per R. Marlé, infatti, la teologia continua l'esperienza biblica di «restituire la parola». Sollecita il credente a rivivere l'esperienza di Pentecoste, in cui Pietro vede la realizzazione della profezia di Gioele: «Allora i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i giovani avranno delle visioni e i vecchi faranno dei sogni» (*At 2,17*).

In questo è decisivo il riferimento a Dio che si rivela e all'unicità dell'esperienza di fede offerta dalla Rivelazione. La teologia assicura questa esigenza importante attraverso la sua capacità di dosaggio e di confronto verso l'autenticità: «Si può immaginare un va-e-vieni tra l'analisi del testo scritturistico, funzionale a mantenere nell'autenticità la ricerca, un ascolto di questo testo in atteggiamento di preghiera, dal tono liturgico, e lo scambio libero di parola, per comunicarsi le esperienze personali e gli altri ricordi evocati dalla lettura e dalla preghiera».

Questo compito richiede la capacità di dosare narrazione e argomentazione.

Come altri autori già analizzati, Marlé sottolinea che la «Teologia narrativa» non può certo soppiantare quella argomentante e le esigenze riflessive. I due momenti vanno integrati e concertati. L'istanza narrativa ha il compito di trascinare continuamente il teologo sul terreno concreto in cui la fede viene raccontata.

Egli rende conto così del carattere narrativo della fede, della dimensione di ricordo che le è strutturalmente congenita, del suo legame alla storia e al tempo.

Non si tratta però di un ripiegamento sul passato. Il legame con il passato apre e orienta verso il futuro.

Anche lo sguardo verso il futuro assume un carattere narrativo: non si può parlare di futuro se non raccontando. «Noi non conosciamo Dio che attraverso la storia che si concentra, si manifesta e si nasconde nella croce di Cristo. Solo a partire da questo riferimento centrale, la nuova creazione può essere raccontata come perfezionamento della precedente».

La «Teologia narrativa» resta legata alla verità della fede e alla sua professione. Su questa radice essa fonda la sua fecondità. Riscopre però e sollecita a sperimentare che «la legge della fede» (*Rm 3,27*) è una legge di fedeltà all'evento che la fonda ed è, nello stesso tempo, legge di libertà e di creatività.

2.8.3. *Narrazione e sacramento*

L'autore mette infine in rilievo il collegamento stretto esistente tra narrazione e sacramento.

In ogni sacramento c'è una dimensione fondamentale di memoria, di racconto. Basta pensare all'Eucaristia.

Ma non solo questo.

Nei sacramenti, il racconto non è certo vuoto gioco di parole. Esso diventa attuale e autentico: le parole del racconto producono ciò che narrano. «Attraverso il sacramento, la realtà misteriosa che le parole ricordano, diventa visibile, sensibile, profondamente inserita nella nostra storia quotidiana».

La narrazione ritrova la sua efficacia salvifica proprio nel sacramento.

2.9. J. Navone: «narratori della Parola»

John Navone, professore di teologia all'Università Gregoriana di Roma, è noto per i suoi studi sulla «Teologia narrativa». Dal 1974, in cui uscì il suo primo contributo sulla teologia della narrazione, a oggi, la sua produzione è ricca e stimolante. Le sue ricerche sono confluite in un testo (firmato in collaborazione con Th. Cooper, psicologo e teologo inglese) che rappresenta il primo tentativo sistematico di «Teologia narrativa» o di «Teologia della narrazione», come l'autore preferisce definire la sua proposta.²¹

L'opera è molto ampia (si tratta di un volume di quasi 340 pagine) e complessa nella struttura (l'autore procede a tesi e non a temi). Non è assolutamente possibile tentare una sintesi rapida. Contiene elementi preziosi, di carattere multidisciplinare, per chi si interessa di narrazione. Ricordiamo solo alcuni orientamenti di fondo e lo schema generale.

2.9.1. *Perché una «Teologia narrativa»?*

L'autore propone il suo modello teologico sulla base di quattro punti di riferimento, che rappresentano l'ossatura logica del progetto.

Li ricordiamo, citando dalla lunga introduzione.

²¹ J. NAVONE - TH. COOPER, *Narratori della parola*, Piemme, Casale Monferato 1986. L'originale inglese, pubblicato a New York, è del 1981.

— Originale è la figura di teologia che l'autore propone. La teologia è «la riflessione prolungata del teologo sul modo con cui gli uomini e le donne reagiscono alla storia di Gesù e la traducono nella propria storia».

— Da buon linguista, l'autore ricorda che al centro dell'attenzione teologica non stanno le parole utilizzate, ma l'atto del parlare, attraverso cui si instaura un rapporto tra chi parla e chi ascolta. «La teologia della narrazione è una teologia che si occupa dei soggetti umani e divini che parlano, narrano storie e racconti, si mettono in relazione gli uni con gli altri attraverso l'incessante conversare e discorrere che costituisce il mondo in cui viviamo».

— Ogni narrazione comporta una relazione. La più grande storia narrata, quella che Dio racconta in Gesù agli uomini, è una grande storia di amore. Essa sta alla radice di tutte le altre storie e di tutte le relazioni. Il silenzio totale, l'assenza totale di narrazione è la figura tragica del male assoluto.

— L'autore mostra infine, con lunghe e meditate pagine, che «in teologia teocentrismo e antropocentrismo coincidono», perché l'umanità è per Dio e l'esperienza religiosa fa parte intrinseca di ogni umanesimo. Da questa prospettiva sono giustificate due constatazioni. Prima di tutto bisogna riconoscere che «ad ogni affermazione teologica deve essere fatta corrispondere l'espressione del suo significato in termini umani». La teologia della narrazione aiuta la teologia ad esprimere meglio e in termini più pertinenti cosa significhi essere uomini, in questo nostro tempo. In secondo luogo, «tutte le storie narrate hanno un significato teologico», perché tutte tendono a costruire e a comunicare relazioni interpersonali, che si fondono sulla relazione di Dio con l'uomo. Per esprimersi in autenticità hanno bisogno di collocarsi in questo orizzonte. Il narrare e l'ascoltare rappresentano lo strumento più appropriato per renderci capaci di vivere questa relazione.

Una citazione, tratta da un altro bel libro di J. Navone,²² suggerisce la particolare sensibilità dell'autore: «Ho scelto di scrivere una teologia narrativa perché sono convinto che tutte le storie umane servono implicitamente a comunicare le relazioni amorose interpersonali e sociali che in definitiva sono comprese dal valore e dal mistero

²² J. NAVONE, *L'amore evangelico. Una teologia narrativa*, Borla, Roma 1986, 11.

di un Dio amante. Ogni storia umana tende ad essere teologica. Noi abbiamo bisogno di storie teologiche, perché siamo fundamentalmente interpersonali e perché, se la promessa del Dio cristiano è vera, siamo fundamentalmente in relazione con Dio come persona. Poiché la storia è il solo mezzo con il quale la nostra realtà interpersonale e sociale può essere espressa nella sua pienezza cognitiva e affettiva, e poiché il nostro rapporto con Dio è fundamentalmente interpersonale e sociale, ne deriva che raccontare e ascoltare la storia offre i mezzi più appropriati per permetterci di vivere questa relazione. La storia cristiana celebra la vita, vivendo in, e essendo vissuta in, dall'autore della vita».

2.9.2. *Lo schema del libro*

Il libro si compone di due parti distinte.

La prima propone una propedeutica alla teoria della narrazione, sul piano storiografico, letterario e filosofico.

La seconda parte, molto più ampia, illustra nove momenti della Teologia della narrazione.

Il primo momento presenta gli uomini come soggetti delle loro narrazioni. Il secondo analizza il modo con cui gli uomini raccontano storie. Il terzo considera il significato teologico delle storie umane.

I momenti successivi sono un tentativo originale di fare teologia a partire dalla narrazione.

Sono analizzati i seguenti temi: il modo con cui la narrazione universale di Dio viene rivelata attraverso narrazioni umane; la conversione cristiana; la storia di Gesù come sacramento della nostra amicizia con Dio; la storia di Gesù come fondamento della Chiesa; gli interventi di Dio nelle storie narrate dalla vita di tanti uomini; la Trinità come inizio e fine di ogni narrazione.

L'opera è conclusa da alcune appendici, dedicate a temi specifici. Sottolineiamo soprattutto la quinta, in cui l'autore propone possibili utilizzazioni della narrazione in ambiti teologici specifici.

Il centro della proposta di J. Navone sta nella seconda parte, davvero originale. Mentre gli altri autori studiati in questo capitolo si sono limitati a porre il problema, il nostro autore tenta coraggiosamente di suggerire modelli concreti.

Preziosi per elaborare un progetto di evangelizzazione in stile narrativo sono però soprattutto i molti suggerimenti disseminati lungo la prima parte.

3. ALCUNI PUNTI CONCLUSIVI PER CONTINUARE LA RICERCA

Le lunghe pagine dedicate agli autori che hanno scritto sulla «Teologia narrativa» non hanno alcuna pretesa esaustiva; neppure ci ripromettiamo una valutazione delle ragioni che spingono verso un modello narrativo in teologia. Per fare l'una cosa o l'altra si richiederebbe un lavoro molto più impegnativo di quello programmato.

Abbiamo analizzato gli scritti di alcuni autori che, da un punto di vista teologico, indicano nella «narrazione» un'ipotesi convincente di comunicazione della fede cristiana, con l'unica preoccupazione di ritrovare qualche elemento che possa fornire indicazioni preziose nello sviluppo della nostra ricerca.

3.1. Una descrizione di «narrazione»

Un primo interessante contributo, recuperabile dal materiale studiato, può essere organizzato attorno alla comprensione riflessa di cosa sia «narrazione». Non c'è negli autori una definizione precisa ed esauriente. Sono presenti piuttosto elementi che ne permettono una descrizione, almeno in prima approssimazione.

Ecco i principali, elencati con un riferimento esplicito all'ambito della fede.

— La narrazione è la comunicazione di una storia di salvezza in cui sono coinvolti più protagonisti: Gesù Cristo e la storia della fede che egli ha suscitato in alcuni testimoni privilegiati, la vita e la testimonianza del narratore, il destinatario (di ieri e di oggi).

— Portavoce di questa narrazione è un testimone che ha «visto e udito» (cf *Lc* 7,18-19.22) e in forza di questo può farsi garante di un fatto che ha conosciuto per esperienza e in cui è stato coinvolto.

— La sua struttura linguistica si fonda su una proposta semplice e concreta: «Vieni e vedrai» (cf *Gv* 1,46). Non si tratta perciò prima di tutto di un messaggio da accogliere sul piano veritativo ma piuttosto di un'esperienza esistenziale: una proposta di salvezza da accogliere per una vita nuova.

— Ciò che viene narrato è, nella maggioranza dei casi, il resoconto di esperienze di incontri, occasionali o cercati, in cui la persona è stata sollecitata a decidere per l'accoglienza o il rifiuto del messaggio in essi veicolato.

3.2. Formare capacità e sensibilità narrative

Anche gli autori che sostengono l'opportunità di privilegiare una teologia a carattere narrativo non escludono assolutamente il modo tradizionale di fare teologia. Tra teologia narrativa e teologia argomentativa non ci può essere contrapposizione, ma armonia e reciproca orchestrazione, perché il contributo di entrambe è determinante ai fini di una maggiore comprensione del messaggio cristiano e della sua trasmissione.

La teologia argomentativa si preoccupa soprattutto di condurre a convinzioni e decisioni attraverso la verità che traspare dalle idee e dalla loro logica.

La teologia narrativa si preoccupa invece di «mostrare» e indurre a convinzioni attraverso la verità che traspare dai fatti.

I due momenti sono complementari. Privilegiare uno sull'altro non significa esclusione o rifiuto dell'alternativa. Significa invece soprattutto cercare di riscrivere tutte le esigenze sottese nel modello che non viene assunto all'interno della logica di quello che viene appunto «privilegiato».

Nell'armonia globale della riflessione teologica, il metodo logico-argomentativo e quello narrativo-evocativo hanno quindi compiti preziosi a cui farsi reciprocamente attenti.

Alcuni compiti sono oggi ritenuti urgenti per una evangelizzazione capace di collocare la buona notizia dell'Evangelo nel cuore dei problemi attuali:

— impegnarsi a tener d'occhio le capacità narrative della comunità ecclesiale;

— chiarire la natura e le condizioni dell'efficacia dei racconti di fede;

— impadronirsi delle leggi della narrazione, individuarne i possibili rischi, condurre alla verità dei racconti antichi della fede;

— favorire la dinamica narrativa con la formazione di nuovi narratori;

— acquistare esperienza di poesia e di creazione simbolica per decifrare i significati profondi del reale, presenti nelle trame operative e riespressi nelle narrazioni;

— testimoniare l'esperienza acquisita dalla situazione presente e dalla tradizione biblica e appellarsi ad essa per un dialogo fra chi crede in Dio e coloro che non vi credono ancora o non vi credono più;

— e infine individuare i limiti avvertiti nella teologia argomentativa per ovviarli in un superamento costruttivo.

Questi compiti non riguardano solo chi assume il modello narrativo: investono, come si nota, tutta la comunità ecclesiale e, concretamente, anche coloro che fanno una certa difficoltà a muoversi nella logica della narrazione. Nel dialogo e nel confronto, i teologi che privilegiano la via tradizionale possono offrire un contributo prezioso per collocare anche la «Teologia narrativa» e le sue istanze nella fedeltà all'evento della fede.

3.3. Parlare di Dio facendo camminare gli zoppi

Un'altra indicazione ritorna con insistenza in tutti gli autori studiati: la necessità di narrare la storia della nostra fede, producendo anche oggi le cose meravigliose di cui facciamo memoria. L'annuncio della fede e la sua comprensione risultano un avvenimento salvifico proprio perché possiamo sperimentare nel ritmo della vita quotidiana il contenuto della promessa.

Non si può raccontare da estranei, da spettatori disinteressati. La comunità ecclesiale, raccontando di Gesù che salva e libera, si sente coinvolta nella sua passione liberatrice e s'immerge nelle situazioni che invocano liberazione. Il ricordo di Gesù Cristo è per essa «memoria» che spinge ad anticipare nel piccolo ciò verso cui sollecita nella speranza.

Il dio della ragione logico-argomentativa, il dio dei filosofi, può muoversi tranquillamente sopra le teste di uomini piagati, fiaccati e distrutti dalla storia delle loro sofferenze. Il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio narrato, ci costringe a dare una precisa e concreta storicità all'annuncio di salvezza. E ci coinvolge, perché narriamo una storia che è intersecata dalla storia di Gesù e dalla nostra.

E così la comunità ecclesiale, che narra di colui che ha dato la vista ai ciechi e ha fatto camminare gli storpi, fa i conti con la quotidiana fatica di sanare i ciechi e gli storpi di oggi.

Le narrazioni fondamentali dell'esperienza cristiana sono quindi i segni sacramentali, «come un'azione linguistica, nella quale l'unità del racconto si esprime come parola efficace ed efficacia pratica nello stesso processo linguistico».

²³ J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978, 201.

Quello che i sacramenti realizzano in modo pieno e totale, lo deve diventare anche ogni processo di comunicazione della fede. Esso è, come i sacramenti, un atto linguistico performativo, che sollecita a porre in esistenza una vita nuova.

3.4. La ricerca continua in prospettiva pastorale

Le indicazioni emerse in questo capitolo sono importanti nella logica del nostro libro. Per questo esso apre la parte destinata a fare una proposta pastorale. Non rappresentano però gli orientamenti da cui abbiamo intenzione di dedurre le nostre conclusioni.

3.4.1. Al centro un problema pastorale

Questo è un libro di pastorale: è speso sui processi che riguardano la trasmissione della fede alle giovani generazioni e sui problemi che l'investono nel nostro contesto culturale.

La nostra è quindi una questione pratica e concreta; spesso risulta anche terribilmente inquietante.

Molti giovani naufragano nella crisi di senso e di speranza, perché non hanno incontrato un fondamento alla loro voglia di vivere o hanno disperso le loro risorse nelle strade buie del disimpegno e della rinuncia.

Altri giovani, al contrario, si stanno giocando per costruire una qualità nuova di esistenza, per sé e per gli altri. Ma si interrogano affannosamente sullo stile e sull'esito di questo prezioso impegno.

Riconosciamo il dono del Signore Gesù per la vita di tutti e ci chiediamo come offrirlo, per permettergli di risuonare ancora come la bella notizia che squarcia la notte della disperazione, dell'abbandono, della violenza, dell'incertezza.

La nostra ricerca su modelli comunicativi per evangelizzare si colloca qui. Soffriamo la drammaticità e l'urgenza dell'interrogativo. Non vogliamo produrre una conclusione unica e irreformabile. Ne cerchiamo una corretta, significativa, vivibile, anche se provvisoria e discutibile.

3.4.2. Un problema da risolvere in un corretto metodo pastorale

Chi fa pastorale deve scegliere, momento per momento, sotto l'urgenza dei fatti, in quella fedeltà sempre dinamica che lega intensamente il volto delle persone alle esigenze e ai principi.

Come sappiamo, nella riflessione pastorale molte discipline hanno voce in capitolo. La pastorale si qualifica infatti sulla sua capacità di farsi luogo di ascolto e di confronto di molti e disparati materiali di riferimento.

L'atto pastorale concreto non è però solo l'esito dei differenti contributi, dopo aver deciso la percentuale di autorevolezza da affidare a ciascuno e a quale interlocutore consegnare l'ultima parola.

La pastorale è sempre un'arte, frutto appassionato della fede personale dell'operatore: differenti discipline si unificano creativamente in un unico processo concreto, che risulta una sintesi nuova rispetto ai contributi che l'hanno costruita. In questo evento di carattere transdisciplinare, teologia, scienze della comunicazione e dell'educazione si fondono in un progetto operativo, che non dipende più in modo rigido da nessuna delle discipline che l'hanno ispirato.

Per questa ragione, quando parliamo di narrazione nell'ambito pastorale, vogliamo dire qualcosa di nuovo e di ulteriore, rispetto alle proposte che emergono nella letteratura sull'argomento. Essa ormai è abbastanza vasta: si interessano di narrazione il teologo e il biblista, lo studioso di linguistica, il filosofo preoccupato di pensare la verità e quello preoccupato di ricostruire un rapporto amorevole verso essa. Nel nostro libro facciamo eco a questi preziosi contributi, li riconosciamo e li meditiamo; ma ci lanciamo in uno spazio inedito, di carattere sintetico. Sugeriamo un progetto che si colloca nel fuoco dei problemi attuali dell'evangelizzazione con una ipotesi da valutare ormai in sé, senza scomodare più gli autori importanti che l'hanno ispirata.

7

Evangelizzare narrando

Le lunghe riflessioni spese per ricomprendere, in reciproco rapporto, la natura dell'evangelizzazione e del processo comunicativo implicato, ci portano a una conclusione molto impegnativa: l'evangelizzazione può «aiutare a vivere» solo quando gli autentici contenuti dell'Evangelo sono offerti secondo modalità comunicative corrette, tali cioè da assicurare ad essi la possibilità di risuonare come «buona notizia» nelle concrete situazioni.

Difficoltà per una autentica comunicazione ce ne sono molte, soprattutto in questa nostra stagione culturale. Dobbiamo collocarci nel cuore dei problemi e trovare prospettive adeguate di soluzione.

In che direzione operare?

Nel capitolo precedente abbiamo riportato il punto di vista di un gruppo nutrito di autori, impegnati a proporre una via di uscita ai problemi di una comunicazione, autentica e sensata, dell'Evangelo.

Essi hanno lavorato prevalentemente nell'ambito teologico. La loro riflessione ha cercato però, con cura puntigliosa, di restare attenta anche alle scienze della comunicazione; e questo ha spalancato orizzonti nuovi alla loro meditazione.

Provocati dalla necessità di elaborare modelli comunicativi, capaci di consegnare l'Evangelo ai giovani d'oggi, sotto la loro guida ci siamo chiesti, con crescente simpatia: e se provassimo con la narrazione?

Un po' per volta, giocando tra riflessione ed esperienza, ci siamo progressivamente convinti che la narrazione può rappresentare un modello, corretto ed efficace, di evangelizzazione.

Tutto il libro gira attorno a questo progetto. Lo motiva e lo riassume da prospettive metodologiche. In questo capitolo affrontiamo direttamente la questione. In qualche modo, esso si pone quindi come centrale di tutta la ricerca.

1. COSTRUIRE INTERAZIONI PER COMUNICARE

Ci sono in giro persone e modelli teorici che descrivono la comunicazione tra persone con uno schema interpretativo di tipo meccanicistico. Il mistero dell'incontro di due soggettività nel terreno dello scambio dei significati viene risolto come travaso di contenuti da una persona-che-sa a una-che-deve-imparare. L'unica cosa importante è data dall'oggetto scambiato. Mille attenzioni sono spese per curare la sua adeguatezza rispetto a parametri oggettivi e normativi.

Studiando più attentamente il processo comunicativo, ci siamo accorti che le cose non vanno proprio così.

La comunicazione è uno scambio di segni che evocano realtà ed eventi sempre un poco misteriosi. In esso la soggettività ha un peso veramente determinante ed è scarso quel realismo oggettivistico che è caro a tanta letteratura.

La comunicazione non è un travaso di informazioni tra due interlocutori. Quando una persona parla del «pane» a un amico o quando l'evangelizzatore afferma, con entusiasmo, che Dio è padre della nostra vita e il fondamento della nostra salvezza, non prende da un deposito, terso e controllato, un «qualcosa» (pane, padre, salvezza), il cui significato è unico e universale. L'operazione è molto più complessa. Attinge dal suo mondo interiore un insieme di esperienze e di significati di cui riempie il segno lanciato sull'interlocutore. Pane è «pane-per-me». Padre è l'esperienza che io ho fatto di essere figlio e padre. Comunicando qualcosa, ognuno tenta così di trascinare l'altro nel proprio mondo interiore. Di fronte a questa pretesa, le persone si difendono e resistono, contrapponendo il proprio mondo interiore a quello dell'altro. La stessa espressione evoca esperienze e significati spesso molto dissonanti. Se la pretesa di conquistare l'altro al proprio mondo interiore non viene sostituita con l'apertura verso il mondo dell'interlocutore, la comunicazione diventa impossibile: un evento raro, desiderato quanto irraggiungibile.

Per questo ciò che viene scambiato dal punto di vista «fisico» conta molto di meno del processo profondo in cui sono coinvolte le persone che entrano in comunicazione.

1.1. L'importanza della interazione per la comunicazione

La constatazione è decisiva per comprendere adeguatamente i fenomeni che si scatenano nell'atto comunicativo e, di conseguenza, anche nell'evangelizzazione, che della comunicazione ripete logiche e difficoltà. Ci pensiamo ancora un attimo, con la esplicita preoccupazione di immaginare prospettive di soluzione.

Ogni comunicazione intersoggettiva è costituita da due elementi, strettamente interdipendenti: il «contenuto» e la «relazione». L'abbiamo già ricordato: l'oggetto scambiato è il «contenuto» della comunicazione; il rapporto conflittuale che lega i due interlocutori si definisce di solito come la «relazione comunicativa». Quando comunichiamo qualcosa ad altri, il secondo elemento (la relazione) classifica il primo, offrendo una serie di «istruzioni per l'uso». Esse definiscono il modo corretto con cui vanno assunti i contenuti e manifestano il modo con cui chi parla considera la sua relazione con l'interlocutore.

Un esempio può chiarire meglio l'affermazione.

Quando una persona dice a un'altra: «Che furbo sei!», gli lancia un contenuto e gli dice come lo deve interpretare. Per questo, chi riceve il messaggio capisce al volo se lo deve interpretare in senso letterale, come ammirazione o in senso ironico, come commiserazione per la poca furbizia dimostrata. La stessa espressione può comunicare così significati opposti. Essi vengono decifrati a partire dal tono con cui sono pronunciati e dal tipo di rapporto che viene instaurato.

In gergo, la relazione che interpreta il contenuto viene definita spesso come «metacomunicazione»: comunicazione sulla comunicazione. La metacomunicazione rappresenta una componente fondamentale del processo comunicativo, capace di condizionarlo pesantemente o di sollecitarne una evoluzione positiva, nonostante i limiti di cui esso soffre.

Essa percorre i sentieri misteriosi del rapporto interpersonale affettivo ed emotivo: è costituita dall'interazione che lega persona a persona. L'interazione positiva genera tra le persone una condivisione di opinioni, di idee, di valori, di significati, perché scatena uno scambio emotivo di intensa reciprocità. E tutto questo attiva la possibilità di comunicare veramente, avvicinando il proprio mondo interiore a quello dell'altro e piegando l'uso soggettivo dei significati verso **quello del proprio interlocutore**.

1.2. Costruire interazioni positive nell'atto della comunicazione

Le interazioni positive scattano in modalità e su occasioni molto diverse, in quel magma misterioso e spesso indecifrabile che è la comunicazione interpersonale.

Quando due persone si vogliono bene, riescono facilmente a comprendere quello che l'altro dice, molto prima che egli abbia spalancato la bocca per parlare. Basta un sorriso o il lieve balenare dello sguardo ad assicurare uno scambio di profondità insperata.

Quando, invece, l'amore sta naufragando sotto l'onda del sospetto o della gelosia, riesce quasi impossibile trovare parole convincenti. Tutte sono interpretate male e anche i gesti, nati dalla più intensa buona volontà, finiscono per convincere dell'opposto.

L'amore — o la sua crisi — rappresenta un elemento scatenante l'interazione nella comunicazione.

Un altro fatto, capace di produrre interazione positiva, è la condivisione degli ideali: la stessa passione politica, l'accanimento per un progetto comune, l'entusiasmo per gli stessi colori sportivi. In questi casi, soprattutto se si comunica attorno all'oggetto dell'interesse comune, ci si intende subito, senza alcuna difficoltà; proprio come diventa quasi impossibile trovare una piattaforma di dialogo quando passione e entusiasmo militano su frontiere diverse.

L'amore e la condivisione rappresentano modelli di interazione previ alla comunicazione. La metacomunicazione è costituita da un vissuto che precede l'atto comunicativo.

Viene spontaneo chiederci se sono l'unica strada praticabile o se l'esperienza e la ricerca non ci possano aiutare a trovare altre modalità, più inserite nello stesso atto comunicativo.

La questione è delicata. Spesso infatti siamo chiamati a comunicare qualcosa quasi all'improvviso, con interlocutori sconosciuti, senza nessuna possibilità di ricostruire quel tessuto emotivo previo che assicura l'incidenza del processo.

Basta pensare a quello che capita in molti contesti di evangelizzazione. Chi presiede un'Eucaristia e fa l'omelia, per esempio, ha davanti a sé generalmente un'assemblea eterogenea, con la quale i rapporti affettivi sono assai labili. Non ha purtroppo il tempo di tessere una trama di scambi intersoggettivi, tali da assicurare una metacomunicazione adeguata per i gesti e le parole che pone. Se non riesce a trovare modelli linguistici capaci di suscitare interazioni positive nel-

l'atto comunicativo stesso, si condanna, con le sue mani, all'insignificanza comunicativa. Più fortunato è il ritmo comunicativo di un gruppo di formazione cristiana. In questo contesto ci sono tempi e modi a disposizione per assicurare la trama necessaria di interazioni. Il clima di forte frammentazione culturale e il pluralismo di appartenenze a cui siamo sottoposti non permettono però di dare per scontato troppo facilmente quello che invece va quotidianamente costruito e consolidato, con tenacia e competenza.

1.3. Difficoltà dalla parte dell'asimmetria educativa

Colui che si interroga sul come assicurare interazioni positive nell'atto comunicativo, non si confronta solo con questo problema.

Ci muoviamo in un orizzonte segnato da una chiara intenzione educativa. E questa constatazione pone in evidenza un'altra dimensione irrinunciabile del processo comunicativo.

L'educazione è l'azione attraverso cui un adulto, inserito in una società e collocato in un preciso frammento di tempo, aiuta i giovani a entrare in questa esperienza. Lo fa, condividendo i significati che ha ereditato e che ha progressivamente rielaborato per dare a se stesso ragioni per vivere e per sperare. Non cerca esecutori ripetitivi del già vissuto; sollecita, al contrario, verso una riespressione personale e autentica «dentro» il senso che egli ha prodotto e che offre con amore, perché altri possano ritrovare il proprio senso all'esistenza. La relazione che corre tra educatore ed educandi è fondamentalmente di tipo comunicativo.

Anche l'invito a radicare le ragioni per vivere e per sperare nell'evento fondante dell'amore di Dio è un evento di educazione, realizzato in una relazione comunicativa. Una persona, una comunità, un gruppo di credenti, portatori di un insieme di ragioni per credere alla vita e sperare in essa dentro la morte, consegnano ad altri il proprio ideale, perché anch'essi, in piena responsabilità e con riconquistato protagonismo, si decidano per questa prospettiva.

L'educazione è però una relazione comunicativa molto speciale. Richiede una profonda intenzionalità reciproca; gli interventi e le mete vanno condivise e concordate da tutti i protagonisti.

Eppure, non è mai una relazione alla pari, tra due interlocutori che raggiungono l'accordo attraverso il sottile gioco degli influssi o

dei patteggiamenti. L'educazione invece risulta una relazione tra «diversi»: è una relazione asimmetrica.

Gli interlocutori sono differenti: per età, per cultura, per formazione, per sensibilità, per maturazione, per vocazione. Proprio perché diversi, accettano di scambiarsi qualcosa di fondamentale e riconoscono che solo in questa relazione possono tutti crescere.

Il dono che è l'altro e che l'altro propone non viene accolto quando l'interlocutore rinuncia alla diversità e tenta faticosamente di raggiungere l'omogeneità. È considerato invece dono prezioso, proprio perché proviene da uno che sento e valuto asimmetrico rispetto al mio mondo.

L'educatore inoltre propone ad altri qualcosa che gli è stato affidato. Lo fa con amore e rispetto; sa di essere ricercato e accolto proprio per questo suo servizio. Scambiando ragioni per vivere e per sperare, penetra così nel santuario intimissimo dell'esistenza personale con un'autorevolezza che non è mai patteggiata.

Diversità, propositività, autorevolezza rendono veramente speciale la relazione comunicativa.

2. IL RACCONTO COME INTERESSANTE MODALITÀ DI INTERAZIONE

Esiste un modo di comunicare, capace di conquistare interazioni positive, assicurando autorevolezza espressiva, efficacia progettuale, anche nello stato di asimmetria?

Una lunga e consolidata esperienza e l'approfondita conoscenza dei processi comunicativi aiutano a rispondere positivamente alla domanda.

La narrazione rappresenta una forma speciale di interazione. Essa costruisce interazione e la potenzia fino ad assicurare alla comunicazione un livello di efficacia impensabile e sconosciuto agli altri modelli comunicativi.

Non va confusa con quello che capita quando ci mettiamo a leggere un bel romanzo, magari avvincente come può essere una storia poliziesca. Lì si realizza proprio il contrario della interazione: il rapporto tra scrittore e lettore è a direzione unica; il lettore è lontano da chi gli fa proposte, in una situazione di tranquillità e autonomia; può arrivare immediatamente all'ultimo capitolo, se, preso dall'im-

pazienza della curiosità, cerca di sapere come va a finire la sua storia; può inoltre chiudere il libro quando vuole, eliminando il condizionamento del narratore nella sua vita.

La narrazione rappresenta un interessante modello di metacomunicazione, capace di rendere significativi i contenuti espressi nel processo comunicativo, proprio perché propone alternative serie a queste possibilità. La fiducia sulla narrazione è legata di conseguenza alle condizioni che assicurino, linguisticamente, la capacità interattiva tra interlocutori.

Esaminiamo rapidamente queste condizioni.

2.1. La narrazione come ospitalità

La narrazione autentica, quella che assicura lo scambio di ragioni di vita e di speranza che l'educazione esige, è una forma avanzata di ospitalità. Chi narra invita coloro a cui la narrazione è rivolta a entrare nel suo mondo e si dichiara disponibile a interagire con il mondo dei suoi ascoltatori: accoglie nel suo mondo e si fa accogliere in quello degli interlocutori.

L'abbiamo sperimentato tutti, ogni giorno. Ci sono persone che quando parlano sembrano abbracciare il proprio interlocutore, in un incontro appassionato che ha il sapore gioioso dell'accoglienza incondizionata; e ce ne sono altre invece che, dicendo magari le stesse cose, giudicano nelle parole pronunciate e condannano impietosamente.

Figure tipiche di questo atteggiamento così diverso sono i due personaggi della grande storia dell'accoglienza, raccontata da Gesù: il padre e il fratello maggiore della parabola cd. del «figlio prodigo» (*Lc 15,11-32*). Quando il ragazzo scappato di casa ritorna, il padre lo accoglie con un profondo abbraccio di pace e di riconciliazione. Non gli fa nessun rimprovero; non permette al ragazzo neppure una parola di pentimento. Non agisce così per rassegnazione e per indifferenza; e neppure perché abbia paura di rovinare tutto, adesso che le cose sono tornate alla normalità. La colpa è stata gravissima. Ha prodotto sofferenze pungenti in tutti. Il padre non può chiudere un occhio, come se non fosse successo nulla. Non è questo lo stile di Dio verso il peccato dell'uomo, che Gesù ci ha rivelato. A chi ha provocato tanto dolore, il padre rinfaccia il suo tradimento con la parola più dolce e inquietante possibile: l'abbraccio della gioia e della festa.

Il figlio maggiore contesta questo comportamento, rinfacciando la cattiva condotta del fratello. Ricorda la disobbedienza del fratello e sottolinea il suo tradimento. La sua parola è dura: un giudizio di condanna senza appello.

Il padre «ospita» il figlio tornato finalmente tra le sue braccia. Il fratello lo contesta e lo accusa.

Il racconto di questa bellissima storia evangelica rende continuamente attuale l'esperienza dell'ospitalità. Raccontandola, Gesù ha ospitato nel suo abbraccio i peccatori disperati. Raccontandola ogni giorno nella comunità dei salvati, ci ospitiamo reciprocamente nell'abbraccio dell'amore che genera riconciliazione.

Questo è lo stile di comunicazione che l'espressione «ospitalità» vuole evocare. La qualità nuova di vita non nasce sulla congruenza logica delle informazioni, né si radica sulla loro verità. Le accuse fatte dal figlio maggiore erano terribilmente vere. Siamo restituiti alla vita, come lo è stato tra le braccia del padre il ragazzo fuggito di casa, perché il gesto che accompagna le parole e il loro tono ci permettono di sperimentarne tutta l'autenticità.

L'ospitalità, suscitata e sperimentata nello stile della comunicazione, «interpreta» i contenuti fatti circolare, li rende significativi e veri.

L'esempio raccontato è prezioso per comprendere un'urgenza che non può assolutamente essere disattesa. Sarebbe fuorviante interpretare le esigenze dell'ospitalità come un tentativo di appiattire le differenze o di banalizzare le responsabilità. In questo caso, la comunicazione perde inesorabilmente la sua qualità educativa. Diventa inutile e inconcludente: un vuoto rincorrersi di suoni e di immagini, che ci lasciano nel greve sapore della morte, personale e collettiva.

La parola si misura con la verità e con le sue esigenze. La sostiene. La difende. La propone. Lo fa con quell'indice alto di autorevolezza che è richiesto in colui che inizia il processo. Si tratta infatti di spingere a superare il già acquisito per immettere in modo personale nel mondo dell'inedito. La comunicazione educativa non pone sotto silenzio quello che giudica le singole soggettività: un simile compromesso collocherebbe subito dalla parte della morte.

La parola, esigente e inquietante, non viene pronunciata però in modo duro, sicuro, autoritario, solo a partire dalla pretesa che le cose dette sono «vere». È racconto, accogliente e ospitante, in cui si intrecciano le esigenze più irrinunciabili con l'esperienza, sofferta e sognata, di chi parla e di chi ascolta.

2.2. La narrazione come invito alla decisione

Queste note aprono verso una seconda condizione: la capacità di esprimere un invito pressante verso una decisione.

Ci sono comunicazioni che lasciano il tempo che hanno trovato. Le informazioni scambiate non entrano mai nel mondo interiore degli interlocutori. Non danno senso all'esistenza né chiedono di verificare il valore di quello che viene condiviso. Semplicemente servono a coprire un tempo vuoto. Non si avverte il disagio di una comunicazione tanto impersonale, perché non interessa a nessuno né il suo contenuto né la relazione in cui esso scorre.

Di questo tipo sono le conversazioni da salotto, le mille parole vuote con cui si occupa il tempo tra sconosciuti, in uno scompartimento ferroviario, nell'attesa di arrivare alla meta. Purtroppo, di questo stile possono essere anche comunicazioni che di natura loro hanno un respiro ben diverso: lasciamo tranquillamente sfogare chi sta parlando, tanto sappiamo già bene cosa fare e come pensare e non ci interessa assolutamente quello che viene detto.

Uri giorno mi è capitato di assistere (il verbo esprime esattamente la condizione psicologica...) a una celebrazione eucaristica in una grande chiesa gremita di gente. Il microfono era spento e non si sentiva veramente nulla dell'omelia, oltre le prime file di banchi. Chi parlava, continuava come se niente fosse; e chi ascoltava non mostrava nessun interesse a modificare la situazione.

La comunicazione era bruciata alla radice da una metacomunicazione che sembrava lanciare, più o meno, questo messaggio: «Di quello che vuoi, tanto non me ne importa nulla!».

Una comunicazione educativa vuole invece incidere: cerca uno scambio, sincero e disponibile, sul senso dell'esistenza.

La narrazione rappresenta un modello comunicativo, orientato da una metacomunicazione di questo tipo: «Bada! Sta' attento a quello che viene detto! È importante per la tua vita!».

Lo stretto legame che unisce gli avvenimenti raccontati al fluire del tempo, intrecciando nella storia narrata il presente con il suo passato e il suo futuro, fa scaturire spontaneamente questo invito a «stare attento». Eventi insignificanti diventano esempi coinvolgenti. La storia raccontata appella all'interlocutore con la stessa intensità con cui si sente coinvolto il narratore. Egli si sente piegato verso questa avventura; si rende conto di doverla accogliere in sé, proprio perché si sente «ospitato» nel racconto.

La forza di coinvolgimento non è data dalla razionalità dei motivi e dalla acutezza dei concetti. Non nasce dalla pretesa del narratore di entrare con violenza nella vita di altri. Da questi attacchi sappiamo difenderci: reagiamo fuggendo nell'indifferenza e ascoltando con i piedi in un altro mondo.

Sono i fatti a chiedere attenzione, rispetto, disponibilità: fatti evocati in un'onda di emozioni, che porta ad «amarli», a sentirli «nostri», anche se hanno protagonisti lontani. Chi racconta, ama la realtà raccontata e la fa amare.

Per questo diventa invito a una decisione personale coraggiosa. Il racconto, interpretato dall'invito: «Bada! C'entri anche tu! Ti interessa veramente», supera la tentazione dell'indifferenza. Chiede una decisione coraggiosa e rischiosa.

L'indifferenza tormenta chi racconta un pezzo della sua vita, frammischiato alla vita di altri, per la vita dei suoi interlocutori. Chiede una decisione: per la logica che percorre il racconto o contro di essa. Non lo fa in modo duro e sicuro, mettendo davanti le esigenze indiscutibili della verità. Lo fa per la vita. Per questo chiede una decisione, raccontando storie.

2.3. La narrazione come fonte di stupore

La narrazione assicura comunicazione coinvolgente anche perché sa scatenare quel clima di stupore che è condizione fondamentale per accettare di mettere in discussione il proprio mondo interiore e per affacciarsi a quello dell'altro, sconosciuto e indecifrabile sempre.

Questo è un aspetto molto importante. Infatti, chi accetta di sperimentare la vertigine e il tremito dello stupore, sa esporsi all'inatteso. Non cerca solo le strade già note e quelle già sperimentate da una lunga dimestichezza. Si lascia invece sorprendere dall'ignoto.

Di stupore ce ne vuole molto, quando ci si mette a giocare con il senso dell'esistenza e si costruiscono i frammenti di una speranza che sa resistere anche al timore e alla sconfitta della morte.

Aspetti, molto interdipendenti, assicurano alla narrazione la capacità di generare stupore.

Nella narrazione si intrecciano avvenimenti e il loro senso in una successione nel tempo, che aiuta a ritrovare, in collegamento vitale, fatti, valori, idee, sentimenti degli eventi raccontati e l'orientamento

esistenziale di chi racconta, il suo modo di vedere le cose e di entrare in rapporto con gli altri, gli eventi, il mondo.

Viene così organizzato il tempo: il presente si riempie di passato, fino a portare a memoria quello che è stato vissuto ed è ormai dimenticato; il presente si riempie anche di prospettiva, perché persino il futuro assume i toni caldi ed esperienziali di un presente narrato.

Lo sguardo verso il futuro è pieno di speranza. Il racconto si protende verso l'avventura non ancora sperimentata, per mostrare come quello che è collocato oltre diventa la ragione di quanto si sta vivendo.

La storia raccontata, infatti, «finisce bene». Per questo produce stupore e speranza, in un contesto in cui le belle storie sembrano fatte apposta per finire male. Ciò che permette alla storia di «finire bene» non è qualcosa di «logico» rispetto all'intreccio degli avvenimenti. E neppure è l'esito del sottile gioco dell'astuzia o della potenza degli interlocutori. Tutto questo non genera stupore. Produce soltanto sicurezza e, spesso, un pizzico di gelosia. Finisce invece «imprevedibilmente» bene: quando tutti i conti sembravano orientati in una direzione, le logiche si capovolgono improvvisamente e felicemente.

La grande storia che finisce bene è il racconto della croce di Gesù. L'avevano condannato e distrutto, per eliminare un riferimento inquietante. E stavano ormai festeggiando la vittoria della loro malvagità. All'improvviso, quando persino gli amici si erano piegati alla disperazione dei fatti, la vita sconfigge la morte. Il Crocifisso è il Risorto, vincitore della morte per sé e per gli altri.

I cristiani raccontano questa meravigliosa storia, nella trepida speranza che continui a succedere così. Ne abbiamo molte prove: l'avventura dei credenti è tutta segnata da crocifissi risorti.

I segni sono però tutti nel passato; non possono servire come dimostrazione, ma solo come «scommessa». Verso il futuro siamo ancora nella attesa e nella speranza. Raccontando questa storia di vita, suscitiamo stupore e speranza.

Raccontare è quindi riproporre una interpretazione della vita, riproducendo quello che è accaduto e, addirittura, inventando quello che si sogna possa accadere. E questo con una sequenza che non è mai «questa e solo questa», come quando si cerca di dimostrare un teorema di matematica o una legge di fisica. Nell'infinito susseguirsi dei tanti possibili eventi del reale, il racconto ne sceglie alcuni e li organizza in una proposta che continua a restare «racconto»: un mo-

do soggettivo e autoimplicativo di porsi di fronte ad una realtà che viene riconosciuta più grande e solenne di quella raccontata.

L'incontro non si chiude nel semplice gioco di due soggettività, con il rischio di intristire in un sostegno reciproco che assomiglia tanto alla disponibilità del cieco a diventare guida di un altro cieco.

Il racconto immerge, al contrario, nel mistero del tempo, tra passato e futuro, in avvenimenti vissuti e sognati che danno consistenza alla speranza, in un incontro solidale tra persone che vivono una storia comune, partecipando al racconto.

3. COSA È «NARRAZIONE»?

Abbiamo fatto un'operazione strana. Abbiamo affermato che la «narrazione» può rappresentare un modello privilegiato di comunicazione, senza dire esattamente che cosa è.

L'abbiamo fatto apposta... per essere fedeli a un metodo narrativo mentre ne affermiamo l'importanza.

È tempo però di dare una descrizione di narrazione, indicando il suo movimento linguistico e precisando cosa in concreto distingue l'invito a privilegiare i modelli narrativi, rispetto a quelli argomentativi e denotativi.

Un simpatico racconto' aiuta a rispondere alla domanda, proprio attraverso un metodo narrativo.

«Si pregò un rabbi, il cui mino era stato alla scuola di Baalschem, di raccontare una storia. Una storia, egli disse, la si deve narrare in modo che possa essere d'aiuto. E raccontò: "Mio nonno era paralitico. Un giorno gli si chiese di narrare una storia del suo maestro. E allora prese a raccontare come il santo Baalschem, quando pregava, saltellasse e ballasse. Mio nonno si alzò in piedi e raccontò. Ma la storia lo trasportava talmente che doveva anche mostrare come il maestro facesse, cantando e ballando lui pure. E così, dopo un'ora, era guarito". È questo il modo di raccontare storie».

Questo testo propone un modello di comunicazione, dotato di un indice molto alto di capacità evocativa e di autocoinvolgimento. Per questo lo citano in tanti come esempio interessante di «narrazione». Riletto all'interno delle esigenze tipiche dell'evangelizzazione, sug-

M. BUBER, *I racconti di Chassidim*, Milano 1945.

gerisce, con una facile trasposizione, quali sono le condizioni che deve possedere una narrazione per diventare momento di evangelizzazione, senza banalizzarsi a vuota fabulazione.

3.1. Comunicazione di una esperienza

In primo luogo, è narrativo quel modello di evangelizzazione che è costruito sulla comunicazione dell'esperienza di colui che narra e di coloro a cui si rivolge il racconto.

Tante volte ci siamo impressionati fortemente dal tono delle grandi catechesi apostoliche, come sono documentate dagli *Atti* e dalle *Lettere*. Giovanni, per esempio, apre la sua *Lettera* con una testimonianza solenne: «La vita si è manifestata e noi l'abbiamo veduta. Noi l'abbiamo udita, l'abbiamo vista con i nostri occhi, l'abbiamo contemplata, l'abbiamo toccata con le nostre mani» (1 Gv 1,1-2). Anche Paolo ricorda l'esperienza personale quando sottolinea i temi centrali della sua predicazione (si veda, per esempio, 1 Cor 15 e 2 Cor 12).

Questa è una dimensione qualificante dell'annuncio cristiano: quello che viene comunicato proviene da una esperienza personale diretta e si protende verso gli altri con l'intenzione esplicita di suscitare nuove esperienze. Esso non è prima di tutto un messaggio, ma una esperienza di vita che si fa messaggio, in una catena ininterrotta che riporta all'esperienza fondante che alcuni credenti hanno avuto in Gesù.

Chi racconta sa di essere competente a narrare solo perché è già stato salvato dalla storia che narra; e questo perché ha ascoltato questa stessa storia da altre persone. La sua parola è quindi una testimonianza; la storia narrata non riguarda solo eventi o persone del passato, ma anche il narratore e coloro a cui si rivolge la narrazione. Essa è in qualche modo la loro storia. Chi narra, lo fa da uomo salvato, che racconta la sua storia per coinvolgere altri in questa stessa esperienza.

3.2. Una comunicazione che spinge alla sequela

In secondo luogo, la narrazione si caratterizza per l'intenzione autoimplicativa. La formula di gergo sottolinea una esigenza fondamentale: l'evangelizzazione è sempre il racconto di una storia che spinge alla sequela. La sua struttura linguistica non è finalizzata cioè a dare informazioni, ma sollecita a una decisione di vita.

L'invito alla conversione non viene assicurato perché sono diffuse informazioni non ancora note, ma perché l'interlocutore viene chiamato in causa in prima persona. Non può restare indifferente di fronte alla provocazione: le due braccia spalancate del padre che aspetta con ansia il ritorno a casa del figlio perduto costringono a decidere da che parte si vuole stare. Nasce formazione non sulla misura delle cose nuove apprese, ma nel riconoscimento dello stile di vita a cui sono sollecitati coloro che desiderano far parte del movimento dei credenti.

Un esempio significativo viene dai racconti della Cena.

Nel Nuovo Testamento esistono quattro redazioni della Cena: tre dei Sinottici e una nella *1 Cor.*

Le redazioni dei Sinottici sono molto simili (non certamente identiche). Si limitano a raccontare il fatto, senza particolari commenti. Paolo, invece, cambia registro. Racconta a cenni rapidi l'avvenimento, tutto preoccupato di sottolinearne le conseguenze sul piano dello stile di vita. Raccomanda la condivisione del pane terreno a coloro che partecipano dello stesso gesto eucaristico. Minaccia di morte quelli che invece conservano nel cuore e nei fatti la divisione e il sopruso.

Nel suo vangelo Giovanni non racconta esplicitamente la Cena. Sembra quasi ignorare questo momento solenne della vita cristiana. Contiene però un racconto che ha il medesimo ritmo narrativo: la lavanda dei piedi. Analizzando con attenzione la pagina, ci si accorge dello stesso schema di fondo, quasi a carattere liturgico, fino a sollecitare alla medesima conclusione della Cena: «Fate lo stesso, in mia memoria», raccomanda Gesù.

Perché racconti così diversi?

Non sono il resoconto stenografico di un avvenimento, ma la sua espressione nella fede e nella passione di un testimone. L'autore non vuole descrivere i fatti. Li ripropone come avvenimento salvifico. Li ricorda e li fa rivivere, perché sono la fonte, unica e definitiva, della salvezza. Ma li esprime, allargandoli con le parole della sua fede e con i bisogni concreti dei suoi destinatari.

Giovanni vuole riportare la comunità ecclesiale allo spessore autentico dell'Eucaristia: Gesù dà la sua vita perché tutti abbiano la vita e chiede ai suoi discepoli di continuare lo stesso gesto. Sembra sostituire il simbolo del pane a quello più provocante della lavanda dei piedi, proprio per sollecitare all'evento che dà sostanza all'Eucaristia: la croce.

Paolo grida la sua minaccia, nel nome del pane della vita, perché

si rivolge a cristiani intorpiditi, consegnati al loro egoismo mentre celebrano il sacramento dell'amore e della condivisione.

L'evento ricordato, la fede del testimone, la vita dei destinatari sono dimensioni dell'unico racconto.

Altri esempi vengono dalle parabole.² Esse non sono il resoconto di avvenimenti, consegnati all'analisi critica dello storico. Non sono preziosi e significativi perché riusciamo a ricostruire il tempo e il luogo in cui si svolge l'avvenimento narrato o perché possiamo verificare la congruenza dei particolari. Sono invece una chiamata personale a coinvolgersi nell'avvenimento per prendere posizione.¹

La scelta di privilegiare una prospettiva implicativa su quella descrittiva è importante anche per una ragione di competenza.

Quando si è chiamati a trasmettere informazioni tecniche, il diritto alla parola viene misurato sulla competenza posseduta: chi conosce le cose da dire, può parlare; chi non le conosce bene, deve tacere.

Quando invece al centro della comunicazione c'è l'invito alla se-

² «Parabola dice in primo luogo, negativamente, che non si tratta di un racconto realistico, storiografico; in tal senso i Rabbini dicevano: Giobbe non è mai esistito, non fu mai creato: è una parabola. Da solo però quest'aspetto negativo è insufficiente; non è parabola un qualsiasi racconto inventato; perché sia parabola occorre che non sia inventato per amore dell'invenzione stessa, per il gusto della creazione fantastica: deve trattarsi di un racconto fittizio di tipo particolare, "direzionale", cioè finalizzato ad un certo scopo, costruito strettamente per sortire un certo effetto» (60-61).

L'autore poi precisa meglio il rapporto: «La parabola implica due elementi che vengono collegati: da un lato una vicenda (normalmente fittizia), che viene utilizzata, dall'altro quella reale, in funzione della quale viene utilizzata. Parabola, a rigore, non è né la prima né la seconda ma precisamente il trasferimento dell'una all'altra. (...) Soltanto per brevità è tollerabile l'abitudine di chiamare parabola il solo racconto fittizio; da solo, a rigore, non è parabola: potrebbe essere un frammento di cronaca, una storia inventata per il gusto di narrare, e via dicendo; è parabola solo quando fa riferimento ad un'altra vicenda diversa da quella narrata» (68-69). Le citazioni sono tratte da V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983.

«Se, per esempio, di fronte alla parabola del Padre misericordioso (*Lc* 15,11-32) uno storico volesse investigare in quale regione il figlio prodigo fosse emigrato o quanto tempo avesse trascorso lontano da casa e, in base alle sue ricerche sulle carestie che colpirono le diverse regioni dell'Oriente, offrisse le sue conclusioni anche solo come probabili, meriterebbe di non essere ascoltato. Vi è nella parabola evangelica una verità profonda che non è di competenza dello storico, giacché il racconto appartiene al genere parabolico» (C. MOLARI, *Editoriale*, in B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, 20).

quela e al coraggio della conversione, la scienza non basta più. Ci vuole la passione e il coinvolgimento personale. Il diritto alla parola non è riservato solo a coloro che sanno pronunciare enunciati che descrivono in modo corretto e preciso quello a cui ci si riferisce. Chi ha vissuto una esperienza salvifica, la racconta agli altri; così facendo aiuta a vivere e precisa lo stile di vita da assumere per poter far parte gioiosamente del movimento di coloro che vogliono vivere nell'esperienza salvifica di Gesù di Nazaret.

Per questa ragione, l'evangelizzazione è sempre interpellante.

La comunità ecclesiale sa che l'esito resta imprevedibile, consegnato al misterioso gioco di due libertà (quella di Dio e quella dell'uomo) a reciproco confronto. Non per questo narra la storia di Gesù in modo rassegnato o distaccato, quasi che le bastasse pronunciare le parole che deve dire per assolvere la sua missione. La comunità ecclesiale sa che è autentica la storia narrata solo quando viene avvertita come storia interpellante. Per questo è tormentata dall'indifferenza. Vuole una scelta di vita: per Gesù o per la decisione, folle e suicida, di salvarsi senza di lui.

3.3. Una comunicazione che anticipa nel piccolo quello che si annuncia

In terzo luogo, l'evangelizzazione è narrativa quando possiede la capacità di produrre ciò che annuncia, per essere segno salvifico. Il racconto si snoda con un coinvolgimento interpersonale così intenso da vivere nell'oggi quello di cui si fa memoria. La storia diventa racconto di speranza.

Non si tratta di ricavare dalla memoria di un calcolatore informazioni fredde e impersonali, ma di liberare la forza critica racchiusa nel racconto.

I cristiani sono per vocazione gli annunciatori della speranza, perché testimoni della passione di Dio per la vita di tutti.

Per poter parlare in modo sensato della salvezza di Dio che è Gesù dobbiamo mostrare con i fatti che è possibile crescere come uomini e donne nella libertà e nella responsabilità, capaci di amare in modo oblativo, impegnati per la realizzazione della giustizia, testimoni del senso della sofferenza e della morte. Solo così possiamo mostrare efficacemente «la forza dello Spirito, quella che può essere vista e udita» (*At 2,33*), quella che si traduce in gesti che non sono mai posti invano (*Gal 3,4*).

Annunciare la fede significa dunque narrare di un Dio «che dona lo Spirito e opera meraviglie» (*Gai 3,4*), poggiando questa narrazione «non su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza» (*1 Cor 2,4*).

La comunità ecclesiale condivide la storia e la vita di tutti, per gridare a parole e con i fatti, dal suo interno, la grande promessa di Dio, che la riguarda direttamente: «Fra poco farò qualcosa di nuovo. Anzi ho già incominciato. Non ve ne accorgete?» (*Is 43,18-19*).

Così chi narra di Colui che ha dato la vista ai ciechi e ha fatto camminare gli storpi, fa i conti con la quotidiana fatica di sanare i ciechi e gli storpi di oggi. Anche se annuncia una liberazione definitiva solo nella casa del Padre, tenta di anticiparne i segni nella provvisorietà dell'oggi.

Troppe volte le situazioni tragiche restano nella loro logica disperata e oppressiva. Sembrano un grido di rivolta contro l'Evangelo della vita e della speranza.

Il racconto della storia di Gesù, a differenza dell'argomentazione che tutto spiega e su ogni caso ha la parola sicura, parla con concretezza e con realismo della sofferenza dell'uomo. Non possiede la chiave dialettica per risolvere tutte le situazioni e non ha la pretesa di districare in modo lucido i meandri oscuri della storia. Condivide il cammino faticoso dell'uomo; cerca di superare le contraddizioni in compagnia con tutti; parla, con parole buone, rispettose, riconcilianti, concrete.

La parola evangelizzata mostra con i fatti il Dio della vita: libera e risana, rimettendo a testa alta chi procede distrutto sotto il peso degli avvenimenti, personali e collettivi; restituisce dignità a coloro a cui è stata sottratta; dà a tutti la libertà di guardare al futuro, in una speranza operosa, verso quei cieli nuovi e nuove terre dove finalmente ogni lacrima sarà asciugata (*Ap 21*).

8

Come raccontare?

Il capitolo precedente ha suggerito, con un minimo di organizzazione procedurale, come costruire la narrazione, nel rispetto dei contenuti teologici del processo di evangelizzazione e nel fuoco dei problemi che l'attuale cultura lancia a chi vuole annunciare bene il Signore Gesù.

Il lettore, convinto della proposta, cerca giustamente qualcosa di più, per poter concretizzare e precisare la scelta della narrazione.

Certamente non possiamo proporre uno strumento pronto all'uso, mettendo sulla carta quello che ciascuno di noi dice quando racconta l'Evangelo del Signore in un avvenimento di evangelizzazione. La narrazione è un evento linguistico, che coinvolge in un'unica storia il narratore e coloro a cui la narrazione si rivolge. Possiamo però suggerire alcuni elementi di riferimento. Su essi, chi è interessato al progetto può confrontarsi e ad essi può ispirarsi, quando, a tavolino, studia e ricerca per abilitarsi a diventare un buon narratore dell'Evangelo del Signore Gesù.

1. RACCONTARE «FATTI»

Chi evangelizza narrando, racconta storie vissute.

L'esigenza l'abbiamo ripetuta come un ritornello, descrivendo la narrazione. Non possiamo però ignorare che la fede nasce da «fatti» specialissimi, che non sono sicuramente solo gli avvenimenti della nostra vita quotidiana. I credenti se li tramandano, di generazione in generazione, perché riconoscono in essi il fondamento della loro fede e della loro speranza. Nemmeno possiamo dimenticare che l'autentica «dottrina della fede» non rappresenta un momento alternativo ai fatti, quasi si potesse contrapporre «fatti salvifici» a «messaggi teologici». Le verità della fede sono l'interpretazione degli eventi di salvezza, secondo formulazioni culturali che li rendono comunicabili e che ne facilitano l'interiorizzazione personale.

Chi sceglie la narrazione non rifiuta la dimensione sistematica della fede né riduce la sua verità a un elenco di fatti. Preferisce ricostruire la fede raccontando fatti, perché ha la convinzione che essi si trasformino più facilmente in messaggi, nel cuore di chi ascolta.

Quali fatti racconta e come li racconta?

1.1. Raccontare fatti salvifici

Una lunga e consolidata tradizione educativa ha inventato le «favole» per dare all'educatore la possibilità di raccontare fatti edificanti quando sembra che la storia vissuta sia troppo avara di opportunità. Anche nella evangelizzazione e nella catechesi c'era l'abitudine di fare un largo uso di «racconti», per catturare l'attenzione di gente distratta e svogliata. Qualche volta persino la Bibbia è stata utilizzata come un'abbondante miniera di racconti dal sapore un po' esotico.

Chi evangelizza narrando, non può raccontare favole edificanti: non servono a nulla per far nascere fede e speranza.

La nostra vita, la nostra speranza e la confessione della nostra fede sono radicati in eventi salvifici, precisi e concreti, collocati in un segmento verificabile di storia.

Solo questi eventi «accaduti» danno vita e speranza; non la passione entusiasta del narratore né le attese brucianti dei destinatari della narrazione. Quando questa verità «accaduta» è travolta nell'invenzione soggettiva, il fatto può anche interessare e affascinare l'ascoltatore. Sicuramente però non lo salva.

Un'affermazione così solenne sembra risolvere tutti i problemi, tracciando un confine netto. E invece ne apre uno che sta a monte di tutti gli altri. Quando i fatti raccontati sono «veri»?

Esiste una verità fredda, sicura, tutta centrata sulla preoccupazione che nessun particolare sfugga e che quelli descritti corrispondano esattamente a quanto è accaduto.

Molti dubbi e difficoltà investono oggi la possibilità di assicurare una pretesa tanto raffinata. Ci stiamo rendendo conto sempre di più del condizionamento esercitato dalla collocazione, strutturale e culturale, di colui che si mette a descrivere i fatti. Per questo, se la ricerca di una verità così perentoria può affascinare il cultore delle scienze esatte, sembra interessare invece un po' meno colui che racconta fatti per suscitare vita e speranza.

La narrazione cerca una verità, calda e appassionata. Non si lascia condizionare eccessivamente dalla preoccupazione che le cose raccontate siano avvenute esattamente così come sono narrate. Certamente il racconto è radicato su fatti oggettivi ed esprime quello che, grosso modo, è veramente accaduto. Ma il diritto alla parola non viene sicuramente dall'esatta ripetizione dei particolari.

Gli Evangelii ci propongono modelli concreti, che suggeriscono non solo cosa narrare, ma anche come narrare, per radicarci nella verità.

Abbiamo già ricordato le parabole che Gesù ha raccontato. Esse propongono fatti che appartengono alla lunga storia degli uomini, anche se non sappiamo né dove né quando sono capitati. Sono fatti veri perché «verosimili»: quello che è raccontato, può benissimo essere accaduto da qualche parte. Trasfigurato nel racconto salvifico di Gesù, fa immediatamente riferimento a qualche pezzo di vissuto quotidiano.¹

In una città sperduta e ignota ha abitato un ragazzo che, un triste giorno; è scappato di casa, dilapidando il patrimonio di famiglia. Molti padri l'hanno atteso con ansia, anticipando nel dolore il giorno del ritorno. Uno ha avuto questa gioia. E ha fatto il gesto, che solo l'amore riesce a motivare, di gettare le braccia al collo del figlio ritornato, organizzando una grande festa come segno di un perdono incondizionato. Sarebbe sciocco cercare di identificare questi personaggi, dando ad essi un nome, una patria, o riferimenti storici.

Nessuno nega la possibilità di perdere monete preziose nella confusione e nel buio di una vecchia casa. Ed è logica la premura affannata di chi si mette a cercare il tesoro smarrito. Ma non serve quantificare il danno o giustificare l'accaduto, citando le abitudini delle donne ebraiche. Il fatto è salvifico perché è trasfigurato nella libertà evocativa del racconto di Gesù.²

¹ Si vedano le riflessioni riportate nel capitolo precedente a proposito della funzione delle parabole del Vangelo e della loro capacità interpellante.

² «I commentatori delle parabole sono naturalmente inclini a decalcare la situazione delle parabole sulla propria situazione. Essi sono professori, predicatori, catechisti. In ogni caso impartiscono un magistero. Non ignorano che per comunicare effettivamente il loro sapere devono adattarsi alle capacità intellettuali degli ascoltatori. Il campo delle verità astratte non è accessibile a tutte le attitudini: a quanti non possono innalzarsi fino alle idee pure, si presentano queste idee avvolte entro immagini concrete. È il cucchiaino di miele che permetterà di far inghiottire a un bam-

Lo stesso facciamo raccontando oggi. Non raccontiamo fatti della vita di Gesù e della storia dei credenti cercando a tutti i costi una loro ricostruzione capace di resistere alle spietate regole della critica storica. Li raccontiamo così come ci sono tramandati, selezionandoli sulla provocazione del contesto, del grido di speranza e di dolore che sale, spesso silenzioso, dalla vita di coloro a cui vogliamo regalare l'Evangelo di Gesù. E li trasfiguriamo, nell'atto narrativo, per restituire ad essi quella forza evocativa che ha suscitato la fede di tanti credenti.'

bino la medicina amara. È chiaro che, in questo caso, il rivestimento destinato ad agganciare l'immaginazione interessa solo nella misura in cui serve a trasmettere le verità generali da inculcare. Gesù non procederebbe in modo diverso, e le parabole renderebbero testimonianza alle doti di pedagogo messe in opera quando insegnava la religione a persone semplici» (J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia editrice, Brescia 1978, 32).

L'autore che stiamo citando contesta questa interpretazione corrente delle parabole. E ne propone una, diversa, molto vicina alle nostre riflessioni. Prima di tutto lega le parabole al terreno dei comportamenti e non a quello delle dottrine: «È chiaro l'errore di prospettiva di un'esegesi solo preoccupata di ricondurre l'insegnamento delle parabole ad una qualche verità generale, teorica e astratta, o di metterle al servizio delle tesi di una teologia speculativa. Certo, l'azione non deve essere opposta alla dottrina che essa suppone implicitamente. È ugualmente vero, però, che l'effettivo terreno delle parabole è quello dei comportamenti, della prassi» (o.c., 30).

Indica poi la ragione e la forza delle parole, come strumento privilegiato di dialogo. «Mi sembra poter riconoscere che molte delle parabole di Gesù suppongono una situazione in cui egli deve trattare con interlocutori che hanno un modo di vedere diverso dal suo. Anziché intavolare una discussione, che naturalmente finirebbe per aggravare l'opposizione, Gesù racconta una storia. Il dibattito è trasferito su un altro terreno, in cui sarà più facile per lui condurre l'ascoltatore a porsi in un'ottica che, in seguito, gli permetterà di vedere la situazione reale come Gesù la vede. La parabola diviene così lo strumento per condurre il dialogo ed evitare gli insabbiamenti della controversia» (o.c., 32).

Qui nasce la forza evocativa del racconto, proprio come nelle parabole del Vangelo. La capacità dialogica e interpellante della parabola è assicurata infatti dalla convergenza di tre condizioni:

— «L'ambito da cui le immagini sono assunte è quello della vita di ogni giorno e dei suoi consueti problemi [...] un terreno sul quale l'interlocutore si senta libero di esprimere un giudizio non prevenuto» (Du Poirr, o.c., 36).

— «Nelle parabole sono generalmente presenti due punti di vista [...]; il punto di vista opposto riflette quello del suo interlocutore». Un poco alla volta esso viene condotto a constatare che «il nuovo modo di vedere viene a dimostrarsi migliore del primo» (*ivi*, 36-37).

— La parabola serve a «convincere l'interlocutore a lasciare la poltrona di spettatore per assumere sulla scena la parte che gli è assegnata» (*ivi*, 37-38).

Per questo, anche nei testi dei Vangeli lo stesso avvenimento ha descrizioni diverse e non è certo la cosa più importante cercare la figura più autentica, come se ce ne fosse una, a scapito delle altre. Diventa davvero difficile cercare di separare il fatto descritto dall'esperienza dell'evangelista e dalla fede della comunità apostolica.

1.2. Sono salvifici i fatti orientati verso la produzione della vita

Quali fatti sono «salvifici», capaci cioè di sollecitare a entrare, con gioia e decisione, nel misterioso mondo della salvezza di Dio?

Se pensiamo alla salvezza nello schema dualista che contrappone sacro a profano, possiamo facilmente concludere che sono salvifici i fatti che riguardano qualcosa di sacro; non lo sono invece quelli che si riferiscono alle esperienze della nostra vita quotidiana. L'invito a narrare fatti salvifici si risolve quindi nella preoccupazione di raccontare solo eventi della «storia sacra».

Questo modello è stato ormai superato. È entrata in crisi la visione teologica sottostante quando abbiamo riscoperto la sacramentalità salvifica della stessa vita quotidiana. E ci rendiamo conto che la salvezza non scaturisce da determinati gesti, solo perché sono stati «fisicamente» posti; essa è l'invito a una novità di vita, offerta per dono, che richiede sempre una risposta libera e responsabile.

Sono salvifici tutti i fatti della vita quotidiana quando servono a produrre vita là dove qualcuno sta sperimentando il peso opprimente della morte e quando questa esperienza aiuta a constatare la presenza, misteriosa e inquietante, del Dio della vita. Le due preoccupazioni sono tanto collegate da costituire come i due volti della stessa realtà.

La vita «piena e abbondante» (*Gv* 10,10) è il riconoscimento della sovranità di Dio su ogni uomo e su tutta la storia, fino a confessare che solo in Dio è possibile possedere vita e felicità. Questo Dio, però, di cui proclamiamo la signoria assoluta, è tutto per l'uomo. Il credente è tanto consapevole di questa esperienza, da consegnare a lui la sua fame di vita e di speranza.

Il Dio di Gesù è un Dio di cui ci si può fidare. Lo attestano le cose meravigliose compiute per il suo popolo e soprattutto quelle operate in Gesù.

Dove appare lui, l'Uomo del Regno, scompare l'angoscia, la paura di vivere e di morire; ritorna la libertà e la gioia di vivere, nel nome di Dio.

Il racconto non ha la forza di assicurare questa esplosione di vita «da solo». Esso opera quasi come sacramento della vita. Riconsegna all'uomo la sua fame di vita e lo aiuta ad affidare tutto di sé al suo Dio. Per questa funzione simbolica, possiamo affermare che sono salvifici i racconti che sanno evocare fatti orientati verso il senso: si collocano cioè in quello spazio, misterioso e intimissimo, in cui le persone dicono a se stesse le ragioni del loro vivere e del loro sperare, quei riferimenti decisivi della esistenza che aiutano a portare il dolore, ad amare senza ripiegamenti, a cercare la verità con costanza.

2. RACCONTARE SUSCITANDO UN INTRECCIO DI ESPERIENZE

Colui che è chiamato a commentare un episodio della storia o chi insegna ad altri un teorema di geometria, deve attenersi ai fatti e li deve presentare con chiarezza e oggettività. Compie il suo dovere comunicativo quando dice correttamente le cose che deve dire. L'entusiasmo e il coinvolgimento appassionato non gli sono richiesti; possono persino risultare negativi, quando rischiano di travolgere lo spessore dei dati di fatto.

Questo non basta a chi racconta la storia di Gesù per la salvezza.

La narrazione è autentica quando è capace di suscitare, attraverso lo stesso atto narrativo, «un intreccio di esperienze».

2.1. La narrazione non è una semplice descrizione

Per comprendere il significato di questo suggerimento, partiamo dalla distinzione tra narrazione e descrizione.

La descrizione rappresenta realtà esistenti (ambienti, paesaggi, personaggi, informazioni), lontane o sconosciute; le strappa, in qualche modo, dal loro tempo naturale e dal loro spazio logico, per porle «davanti» a qualcuno. Per fare questo dà informazioni, scatena la capacità immaginifica, indugia su certi particolari, assicura «spettacolo».

Basta pensare a un reportage televisivo, alle pagine di un buon romanzo, ai giochi di parole che trasportano lontano, fino a rendere la persona «dentro» i fatti descritti. Nel caldo confortevole della no-

stra stanza o sprofondati in una comoda poltrona, ci sentiamo in prima fila ad ammirare avventure lontane, avvenimenti lieti o tristi, che, in fondo, coinvolgono solo la nostra fantasia e appagano la nostra curiosità.

Le cose descritte non ci toccano: restiamo fuori dal raggio mortifero delle armi da guerra o ci immergiamo solo con il desiderio nelle acque trasparenti di mari proibiti alle nostre concrete possibilità.

La narrazione percorre sentieri comunicativi molto diversi. Gli eventi che essa rappresenta sono sprofondati in un tempo lontano; diventano però nell'atto narrativo vicini e contemporanei al narratore e a coloro a cui la narrazione è rivolta. La contemporaneità e la vicinanza non sono assicurate dall'abbondanza dei particolari descrittivi o dalla vivacità spettacolare con cui sono riattualizzati. Sono assicurate invece sul fatto che si sta concretamente parlando delle storie vitali del narratore e degli interlocutori, nel racconto di una storia lontana nel tempo e tanto presente da diventare un pezzo della nostra esistenza.

Chi racconta la storia felice di Gesù che moltiplica il pane per sfamare coloro che l'avevano seguito dimenticando tutto, non rende vivo e attuale il racconto perché riesce a descrivere bene l'erba fresca di primavera e le dolci colline che scivolano verso il lago di Genzaret. Lo rende attuale perché riesce a far coincidere la fame degli amici di Gesù con la nostra quotidiana fame e perché sollecita ciascuno a schierarsi sulla provocazione inquietante di colui che ha sfamato sé e gli altri perché ha deciso di rischiare nella condivisione dei pochi pani che si era portato come provvista. È una storia nostra quella raccontata; tra la folla ci siamo ritrovati anche noi, divisi tra la ricerca affannosa di possesso e il desiderio sincero di spartire tutto.

Raccontandoci di quell'uomo egoista che ha sacrificato l'unica pecora del vicino per preparare un banchetto di festa all'ospite gradito, lui che di pecore ne aveva almeno cento, ci sentiamo chiamati personalmente in causa. Raccontiamo questa storia di sopraffazioni e di pentimenti non per far rivivere una pagina famosa della storia del popolo ebraico. Non ci interessa sapere se le cose sono andate davvero così o se Natan si è inventato tutto per mettere meglio in crisi Davide. Come è capitato a Davide, ci accorgiamo che nel racconto del profeta c'è una pagina della nostra vita, che di pecore ne

abbiamo sottratte tante all'affetto e alla fame dei poveri, magari con l'intenzione di organizzare meglio la festa.'

La narrazione propone avvenimenti che hanno protagonisti precisi e concreti, con un nome e una collocazione storica. Ma sono così vicini ai nostri avvenimenti che nel loro volto traspare in filigrana il volto di chi narra e di coloro a cui si narra. La drammaticità, positiva o negativa, degli avvenimenti è tanto incalzante che ce la sentiamo sempre addosso: non esiste spazio protetto e sicuro.

2.2. La narrazione gioca con il tempo

Nella narrazione, il narratore e gli ascoltatori travolgono, nella loro esperienza, la successione cronologica che scandisce oggettivamente i fatti. Gli avvenimenti sono isolati, selezionati, organizzati secondo un flusso che li lancia tutti nel presente. Passato e futuro, radici e progetti, esistono e sono ben decifrabili. Ma, ormai, hanno segnato tanto intensamente il presente dell'evento narrativo che ciascuno si sente dentro la storia raccontata.

Quella storia, che ha un inizio e una fine, è diventata la «nostra storia: un pezzo significativo della nostra esistenza.

Il racconto è quindi, nello stesso tempo, immaginario e reale. Ci

La riflessione è di estrema importanza: indica un modello narrativo e sottolinea la sua efficacia. Nelle parabole, come è stato già ricordato in una nota precedente, si richiede la presenza di un elemento di riferimento, comune alla situazione fittizia e a quella reale. La forza evocativa del racconto è legata, con ritmo proporzionale, a questo elemento di riferimento e alla sua capacità generalizzabile. «Nel caso di Natan per esempio il tertium comparationis è che è altamente condannabile un ricco che con prepotenza, e senza un reale bisogno, sottrae ad un povero quello che per lui rappresenta tutto il suo avere. Formulato così, a mo' di principio, esso non si riduce né al caso narrato fittiziamente né a quello concreto vissuto da Davide: è più generale, li abbraccia entrambi, così come potrebbe abbracciarne anche altri che presentino quelle stesse caratteristiche» (V. Fusco, *Oltre le parabole. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, 72).

«Nella parabola il racconto crea nell'ascoltatore una tensione narrativa che si risolve solo alla fine: non è possibile saltare prematuramente dal fittizio al reale; la vicenda ha una sua consistenza, un suo spessore: occorre prima percorrerla fino in fondo, coglierne il senso, e solo allora lo si potrà trasferire alla realtà» (ivi, 92-93).

Tra l'altro, il modello narrativo utilizzato dalla parabola assicura un grosso vantaggio implicativo: «Nella parabola il narratore non vuole che l'ascoltatore capisca troppo presto i riferimenti alla realtà: guai se Davide capisse già in partenza l'intenzione di Natan!» (ivi, 93).

sono frammenti di una storia lontana nel tempo, frammisti a pezzi importanti della storia personale e collettiva di oggi. L'intreccio non risulta stonato, come potrebbe figurare l'orologio al polso di qualche personaggio distratto in una scenografia dell'antica Roma. Fa invece parte della storia narrata, che è di un tempo e di oggi, intessuta di ricordi lontani (i fatti «oggettivi», che fondano la forza salvifica del racconto) e di allusioni ai fatti reali del narratore e dei destinatari, alle loro angosce e speranze, ai loro desideri e difficoltà.

2.3. Fare «esperienza»

Proprio l'intreccio di passato, presente e futuro dà al racconto la capacità di provocare verso esperienze salvifiche. Ci sono infatti tutti gli elementi che costruiscono la salvezza cristiana: la radice e il fondamento nel passato, la richiesta di responsabilità sul presente, l'apertura verso la speranza, in un sogno di futuro, dove finalmente ogni lacrima sarà asciugata e la morte definitivamente vinta.

In questo giocare a nascondino sul tempo e tra protagonisti diversi, la realtà viene meglio rivelata, anche se chi cerca una descrizione fredda dell'esistente arriva a constatare di non capirci più nulla, perché risultano meno limpide le distinzioni che lo preoccupano tanto.

La narrazione suscita un'esperienza intensa nel destinatario del racconto, perché lo pone a contatto con altre esperienze, egualmente intense e coinvolgenti. Lo fa attraverso strumentazioni che sono tipiche del far fare esperienza. Evoca, nel ricordo, l'esperienza «drammatica» dei fatti del passato (la storia di Gesù e della fede che tanti uomini hanno avuto nella sua vita). Propone il vissuto del narratore: quello che egli racconta è anche parte della sua vita; per questo comunica in un coinvolgimento, caldo e appassionato. Sollecita, nell'atto stesso del narrare, l'esperienza del destinatario, attraverso mille concrete allusioni alla sua vita, fino a farlo esclamare, magari solo nel silenzio dello stupore: come mai si sta parlando di me?

La narrazione diventa così una comunicazione totale: un'esperienza suscitatrice di nuove esperienze. Il richiamo al presente ha funzionato su una chiara prospettiva educativa, lontanissima da quella preoccupazione conoscitiva, o soltanto ludica, che caratterizza la descrizione.

3. VERSO UNA PROFESSIONE DI FEDE

L'ultima riflessione riguarda l'obiettivo a cui tende la narrazione e che si prefigge colui che racconta.

La questione è seria, se è vero che l'obiettivo, raggiunto solo a fine percorso, condiziona di fatto tutto il suo sviluppo.

La narrazione tende a produrre professioni di fede in vista della salvezza. Chi racconta lo fa perciò con l'intenzione esplicita di sollecitare ad accogliere l'evento narrato come orizzonte di senso, ultimo e definitivo, nella propria vita.

È importante ricordare che oggetto della fede non è il racconto, ma l'evento narrato. La narrazione non mira a far dichiarare «vero» quello che è stato raccontato; e neppure vuole assicurare la capacità di saper ripetere, con un minimo di correttezza, gli elementi fondamentali del racconto. Si preoccupa invece di assicurare che sia accolto, nella vita dei protagonisti, il senso salvifico dell'evento che è stato narrato.

3.1. La crescita della fede nel momento della narrazione

Una cosa va ricordata, come pregiudiziale, per comprendere bene la prospettiva in cui ci collochiamo.

Quando una persona si impegna a studiare un problema, procede con un ritmo di gradualità progressiva. Si rende conto della questione e la considera meritevole di attenzione. Si informa; recupera indicazioni bibliografiche e fa l'elenco di esperti da consultare. Poi si mette a studiare le informazioni acquisite. Finalmente è in grado di produrre una sua sintesi. Ha la gioia di constatare che ha risolto il problema che gli stava a cuore.

Nella professione di fede le cose non vanno esattamente con questo ritmo. Già la prima decisione è una scelta impegnativa nella logica della fede, anche se è chiamata a crescere. La fede è come l'aria che respiriamo. Ci avvolge intensamente, proprio mentre si consolida e si purifica, nel nostro impegno di vivere da credenti.

Non possiamo, di conseguenza, immaginare gesti solo propedeutici all'esperienza di fede; altri in cui ci decidiamo; e altri, infine, in cui ci esprimiamo in pienezza. La fede matura nella persona secondo il processo vitale con cui il piccolo seme diventa albero grande: esso è già «questo» albero, anche se lo diventa nel tempo e devono tra-

scorrere lunghi inverni prima che gli uccelli del cielo possano nidificare tra i suoi rami.

In questa logica, non possiamo considerare il momento dell'evangelizzazione come quello in cui acquisiamo le informazioni necessarie per poi decidere.

L'evangelizzazione è già una piena esperienza di fede, capace di far crescere ulteriormente la fede stessa proprio mentre si sviluppa. La professione di fede verso l'evento narrato, di conseguenza, è sostenuta e sollecitata dall'esperienza fatta nel momento della narrazione. Esso è un momento di fede, verso una progressiva maturazione della fede stessa.

Lo è almeno come possibilità. Perché lo diventi di fatto, la narrazione deve assumere, nel concreto della situazione, il ritmo, lo stile e le movenze della esperienza di fede.

Nella struttura della fede sono in causa, come sappiamo bene, tre elementi decisivi: l'affidamento di sé al Dio di Gesù, fondamento della vita nuova, l'accoglienza del messaggio di Gesù di Nazaret, come è testimoniato oggi nella comunità ecclesiale, la sua riformulazione come progetto normativo di esistenza quotidiana. Questi tre elementi (affidamento, accoglienza e riformulazione) sono una qualità di esistenza che ciascuno deve consumare nel mistero profondo della propria vita. L'innegabile risonanza sociale della fede e la sua sporgenza nell'impegno continuo verso la costruzione della vita contro la morte non possono certamente essere vissute come alternativa alla capacità di immergersi in uno spazio di solitudine dove ogni uomo si trova di fronte all'abisso della sua libertà e responsabilità.

Chi evangelizza narrando imprime al suo racconto uno stile e un movimento misurato su queste esigenze.

3.2. Il sostegno della testimonianza del narratore

Nell'insegnamento, chi sa comunica la sua scienza agli altri. Essi ascoltano, valutano e assimilano le proposte. Per abilitarci a competenze che non avevamo (la guida di un'automobile, l'uso del computer, una disciplina sportiva...), la via normale è quella della ripetizione dei gesti adeguati: provando e riprovando, diventiamo competenti.

In tutti i casi, al centro c'è uno specialista che fa la sua proposta e ne giustifica la correttezza sul filo della logica.

Nella comunicazione della fede le cose procedono in modo assai diverso. Riconosciamo qualcuno significativo e importante per noi per quello che è. All'esperto viene sostituito il testimone; alla logica subentra l'esperienza. Decidiamo così di aprire a lui il santuario intimitissimo della nostra vita, per affidargli la gestione delle ragioni decisive dell'esistenza.

L'operazione è delicata e un po' pericolosa, soprattutto quando non ci sono di mezzo solo aspetti parziali dell'esistenza, ma tutta la vita ne viene afferrata. Non esistono però alternative. Le ragioni per vivere sporgono sempre verso l'ignoto e il non posseduto. Non diventano significative perché sono pienamente verificate; lo diventano solo perché sono rese significative dalla testimonianza di alcune persone. Siamo disposti ad accettare il rischio di giocare la nostra esistenza su un fondamento che non riusciamo a possedere in modo pieno e verificabile, perché stimiamo «degni di fiducia» questi nostri interlocutori.

La narrazione sostiene e incoraggia quello scambio di ragioni per vivere e per sperare, che assomiglia tanto alla generazione della vita, che sta alla radice della trasmissione della fede. Colui a cui la narrazione è rivolta si sente raccontato nel racconto stesso. Avverte che si sta parlando di lui e non solo per lui. Avverte che nell'intreccio simbolico, ricostruito nel racconto, sta svolgendosi la trama della sua esistenza. Può resistere, sfuggendo dal racconto. Ma non riesce a restare indifferente.

E così si affida all'evento narrato e lo riconosce significativo per la sua vita. Compie un gesto di fede nel momento stesso in cui avviene l'evangelizzazione.

Il narratore crede profondamente alla sua storia. Non si gioca sulla autenticità dei particolari e neppure si entusiasma perché è riuscito a strappare dal silenzio del tempo qualche elemento prima ignoto. Egli ci crede perché la storia, che altri gli hanno raccontato, l'ha sperimentata come un pezzo della sua esistenza: un taglio improvviso di luce abbagliante e un frammento insperato di esperienza, che gli ha restituito la vita in un orizzonte nuovo di senso.

L'esperienza vissuta gli dà il diritto di continuare a raccontare.

Lo si nota da mille particolari. Egli evangelizza con forza perché non può far tacere la parola che gli è stata affidata. Ma lo fa con gioia e con coraggio, perché ne ha sperimentato tutta la potenza salvifica e si impegna a coinvolgere altri in quello che ha vissuto in prima persona.

3.3. La verità dell'autentica professione di fede

La testimonianza dell'evangelizzatore è importante, perché lo scambio di ragioni per vivere e per sperare avviene per identificazione; come è importante la costruzione di una intensa esperienza di vita contro l'onda incombente della morte, perché la parola più convincente della fede sono i fatti del Regno di Dio. Come hanno ampiamente mostrato i primi capitoli, parliamo del Dio di Gesù prima di tutto costruendo esperienza di vita, dove si constata la presenza della morte.

Tutto questo va detto con forza, perché rappresenta l'orizzonte fondamentale della narrazione.

La testimonianza del narratore non è però sufficiente. Lo ricorda con insistenza anche *Evangelii nuntiandi*: «Anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è alimentata, giustificata — ciò che Pietro chiamava "dare le ragioni della propria speranza" —, esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù» (EN 22).

Per questa ragione, il testimone racconta «fatti». Ricorda cioè gli eventi che stanno alla radice della salvezza in Gesù: la fede non scaturisce dal suo racconto, ma dagli eventi che sono raccontati. E costruisce il suo racconto, nella proposta globale di significato all'esistenza che esso offre e nei particolari in cui si svolge, secondo la verità di fede testimoniata nella Chiesa.

In questa doppia preoccupazione, egli esprime la sua personale testimonianza in un annuncio, preciso ed esplicito.

L'atto narrativo è, nello stesso tempo, testimonianza e annuncio: coinvolge la vita del narratore e di coloro a cui la narrazione è rivolta e proclama «il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazaret, Figlio di Dio» (EN 22), secondo la professione attuale della fede ecclesiale.

Lo è però secondo lo stile e le modalità del racconto. Assicurare il momento dell'annuncio non significa aggiungere qualcosa assente nel racconto; ma realizzare il racconto in uno stile particolare.

3.3.1. I contenuti della fede

Il narratore non «spiega» ma racconta. Il destinatario invece spiega a sé il racconto, per coglierne il significato oltre la storia **narrata**.

impegnato a «lavorare con le parole» il racconto stesso, per farlo diventare messaggio-per-sé.

Per favorire l'interiorizzazione del messaggio, il narratore introduce nella narrazione le espressioni della fede cristiana. Lo fa però secondo lo stile del racconto. Non ha nessuna intenzione di ridurre il racconto a occasione per diffondere informazioni, svuotandolo così della sua capacità evocativa.

Nello sviluppo del racconto sono messi in rilievo particolari, scorre qualche battuta di commento, sono riprese, in dialogo diretto, espressioni e testimonianze... Questi passaggi narrativi non sono neutrali rispetto al contenuto della fede. Al contrario, in qualche modo, lo traducono in stile narrativo.

La narrazione lancia messaggi di contenuto a differenti livelli. Il primo messaggio, quello fondamentale, è la struttura del racconto stesso: lo sviluppo della storia e il suo significato per la vita, personale e collettiva.

Fanno parte del messaggio del racconto anche i molti elementi di cornice che danno movimento e spessore al racconto: una rassegna di frammenti della dottrina della fede, che il destinatario organizza in un tutto unitario.

3.3.2. *Gesù il Signore al centro del racconto*

La fede è affidamento al Dio di Gesù. Il racconto gira attorno a questa pretesa. È lui il protagonista nascosto, all'opera per far terminare bene la storia raccontata, anche quando le previsioni portavano in tutt'altra direzione. Raccontando, il narratore sa estraniarsi, a tempo debito, per porre in risalto il protagonista, unico e autentico, del racconto. La sua parola descrive con toni e figure soggettive qualcosa che sta alla base di tutto, che permette di raccontare certe cose «per aiutare a vivere».

Su questa esigenza la fede della Chiesa ha sempre insistito, con forza e decisione.

L'evangelizzatore lo riconosce prima di tutto nella qualità del suo servizio. Ricorda, per esempio, *Evangelii nuntiandi*, ponendo in primo piano le esigenze della verità: «Il Vangelo che ci è stato affidato è anche parola di verità. Una verità che ci rende liberi e che sola può donare la pace del cuore: questo cercano gli uomini quando annunciamo loro la Buona Novella. Verità su Dio, verità sull'uomo e sul suo destino misterioso, verità sul mondo. Verità difficile che ricer-

chiamo nella Parola di Dio ma di cui non siamo né padroni né arbitri, ma i depositari, gli araldi, i servitori. Da ogni evangelizzatore ci si attende che abbia il culto della verità» (EN 78).

La narrazione cerca e sollecita un coinvolgimento e una espressione personale. Il narratore e i destinatari pongono la loro esperienza al servizio della Parola di verità e dell'incontro con la Persona di Gesù.

L'operazione è molto delicata: tante volte abbiamo ricordato che non è sufficiente un buon indice di ascolto per poter sperimentare la vita nuova che stiamo cercando.

Il narratore sa coinvolgersi, sollecita al coinvolgimento: e sa continuamente ricentrare verso Gesù il Signore, sorgente unica della forza vitale contenuta nel racconto.

L'ampio coinvolgimento del narratore nel racconto è giustificato dal fatto che il narratore dichiara, raccontando, di essere stato lui stesso molte volte «già» salvato da quella storia che ora dona ad altri. Si mette di mezzo, con foga e con passione, «solo come servitore» di una esperienza che ha cambiato la sua vita. Se dice certe cose in un certo modo, la ragione è in colui che lo ha salvato tante volte, e che ora, per mezzo suo, sta proponendosi come salvatore di altri.

3.4. **Un racconto che genera fede, restituendo la persona alla solitudine della sua interiorità**

La narrazione penetra nell'esistenza di una persona per l'accesso più rischioso e disarmato: quello della capacità evocativa. Il narratore la cerca e la coltiva come una specialissima capacità comunicativa.

Per questo si impegna a rinunciare a ogni forma impositiva e a ogni tentativo di persuasione, giocato sulla pura razionalità. Vengono evitate le spiegazioni, le interpretazioni, i commenti. Il racconto parla da sé, proprio mentre si svolge come racconto di storie che chiamano in causa narratore e narrati.

Chi vuole, però, restituire a ogni persona il protagonismo personale, soprattutto attorno al problema del senso della vita, controlla attentamente ogni possibile fascino di seduzione. Racconta producendo un continuo coinvolgimento. E nel racconto riconsegna a ogni persona la libertà di ritrovarsi «sola» di fronte ai problemi che restano terribilmente e unicamente suoi.

Contro la disattenzione, il **disincanto, la cessione della propria**

esistenza ad altri, il racconto cerca di far toccare con mano che in causa c'è qualcosa che riguarda, sotto un profilo particolare, le dimensioni più impegnative dell'esistenza. Restituita alla capacità di amare e di sperare, alla libertà di sentirsi protagonista della propria storia, la persona può prendere, in libertà e responsabilità, le sue decisioni.

Al destinatario della narrazione si chiede la disponibilità a lasciarsi interpellare. Tra il narratore e coloro a cui la narrazione viene rivolta si instaura così una specie di patto narrativo. L'interlocutore accetta un certo numero di regole del gioco, quelle che caratterizzano appunto il modello narrativo. Non fa domande impertinenti: Dove è accaduto quello che racconti? Hai documenti per dimostrare quello che dici? Ho sentito raccontare la stessa cosa in un'altra versione: chi ha ragione? Non si lascia sedurre da possibili deduzioni scorrette, perché lontane dalla logica della narrazione: l'ha detto lui... quindi è vero! Dimmi cosa devo fare e ti seguirò dovunque tu vada...

Accetta invece di ritrovarsi da solo, alle prese con il disordine esistenziale che il racconto ha suscitato nella sua vita, come una folata improvvisa di vento getta all'aria quello che avevamo raccolto con cura sul nostro tavolo di lavoro. Nel racconto si è sentito chiamare in causa. Ora il narratore lo affida al silenzio della propria interiorità riconquistata.

Il narratore sa sottrarsi al momento opportuno; e dice cose che chiamano in causa la vita propria e altrui, restituendo a ciascuno la responsabilità irrinunciabile sulla produzione, l'esperienza e la verifica del senso della vita. Si inventa uno stile di racconto, molto controllato, disposto a risultare magari perdente in una cultura che gioca tutte le sue proposte sul fascino della seduzione o sui sapori forti di cui cerca di impregnarsi.

9

Per una narrazione autentica

Nelle lunghe riflessioni dei capitoli precedenti ci siamo mossi a due differenti livelli, sollecitando il lettore ad atteggiamenti conseguenti.

Abbiamo prima di tutto documentato i dati di fatto, di natura teologica e antropologica; abbiamo poi suggerito progetti di tipo educativo e pastorale, collegati, in qualche modo, ai fatti. Sui fatti abbiamo chiesto attenzione disponibile, per evitare fraintendimenti; sui progetti abbiamo sollecitato solo confronto e capacità inventiva.

Sulla scorta di documenti interessanti della ricerca teologica e linguistica, abbiamo proposto la «narrazione» come prospettiva significativa e corretta di evangelizzazione: evangelizzare è raccontare storie di vita per aiutare a vivere.

Si può certamente dissentire dall'ipotesi. Si possono cercare altre modalità comunicative. Con la proposta della «narrazione» abbiamo, in fondo, dato voce a una consapevolezza diffusa e crescente, con l'unica pretesa di coinvolgere altri nella stessa avventura.

Ci piace il confronto e rispettiamo e stimiamo le scelte diverse. Ci preoccupa invece un'accoglienza o un rifiuto del modello narrativo, dettati, l'una o l'altro, da giochi soltanto emotivi.

Per evitare i due rischi, purtroppo facili quanto pericolosi, in questo capitolo riprendiamo alcuni temi importanti, lasciati impliciti nei discorsi fatti finora. La loro proposta può risultare preziosa per sgomberare il campo da quegli equivoci che potrebbe trascinare con sé un appello non maturo alla narrazione.

1. TRA SINCERITÀ E VERITÀ

Il primo tema su cui vogliamo fermarci un po' a pensare, propone un problema di fondo: il rapporto tra soggettività e oggettività nell'atto narrativo. La difficoltà è ritornata spesso lungo le pagine

in cui abbiamo descritto il modello narrativo. Qualche lettore può aver avuto l'impressione che volevamo eluderla perché la soluzione non risultava facile.

Ora, è proprio tempo di affrontarla decisamente.

Fare evangelizzazione narrando alza innegabilmente l'indice di coinvolgimento e di ascolto. Non si corre anche spontaneamente il rischio strisciante di soggettivizzare il dato della fede e la sua riduzione a una facile esperienza emotiva?

1.1. Il difficile rapporto tra soggettività e oggettività

Tra attenzione alla soggettività e rispetto dell'oggettività il dialogo non è mai stato troppo facile. E le soluzioni sbrigative sono servite soprattutto a complicarne ulteriormente il rapporto. L'abbiamo sperimentato in questi anni.

Qualcuno si è accontentato di riaffermare la soggettività, convinto che l'evangelizzazione può risuonare come significativa e coinvolgente per la forza dell'esperienza personale che sa proporre o per quella che sa scatenare.

Si dice: basta testimoniare ciò che si annuncia con autenticità e con coerenza. Una buona testimonianza risolve tutti i problemi e la sincerità del testimone diventa principio di credibilità di quanto viene proclamato.

Qualche altro, invece, si erge a difensore intransigente della verità. Parte dalla convinzione di poter incontrare la verità in un'isola felice, lontana dai conflitti culturali e dai limiti personali dell'evangelizzatore. Cerca così di separare, con acrimonia e perentorietà, quello che deve restare oggettivo dai suoi condizionamenti soggettivi.

1.1.1. *Non basta la sincerità*

La sincerità è dalla parte del soggetto: dice il suo atteggiamento esistenziale verso l'oggetto su cui si misura e che nel racconto cerca di interpretare, per sé e per altri.

La verità è dalla parte dell'oggetto. È nella verità perciò chi cerca di esprimere l'evento senza deformazioni o senza limitazioni: si sforza, con coraggio e disponibilità, di restare «fedele» a una verità «data» per la nostra vita.

Nelle narrazioni salvifiche e nei racconti che vogliono sollecitare

ad approfondire la fede, questo problema è centrale. La narrazione «salva» solo quando la sincerità e la forza evocativa sono fondate sull'oggettività dell'evento: il dono della salvezza non proviene dal narratore, ma dall'evento narrato. Non possiamo infatti confondere la parola umana con la Parola di Dio che attraverso essa viene proclamata, né l'esperienza salvifica con l'interpretazione personale di questa esperienza o con la risonanza emotiva che essa suscita.

Un esempio può dare un riscontro concreto a queste affermazioni. Proviamo ad analizzare il resoconto di una partita di calcio che un tifoso fa ad amici del suo club. Egli racconta quello che ha vissuto con foga e con passione. Si sente coinvolto nell'evento narrato e sente quanto l'esperienza faccia vibrare i suoi interlocutori. Questa passione reciproca non è minaccia alla verità del racconto. Al contrario, l'assicura con maggiore intensità, perché l'avvenimento raccontato ha un senso che va molto oltre il dato fisico.

Questo tifoso però può raccontare cose viste e vissute che non corrispondono affatto a quello che in effetti è capitato. Egli ha visto veramente un'infrazione grave di regolamento, che avrebbe meritato una punizione severa. Di fatto però non c'è stata, come potrebbe documentare la registrazione della partita. Quando egli parla di questo momento discusso, è sincero; non dice però la verità. Il coinvolgimento intersoggettivo è alto e l'esperienza diventa evocativa. Ma non produce nulla di sostanziale, perché non è autentica.

Certamente, la sincerità del testimone è importante, in un tempo in cui anche le parole più impegnative risuonano come vuote se non sono accompagnate e interpretate dai fatti. Questa sincerità è poi tutt'altro che facile, minacciata com'è dalla superficialità, che spinge a considerare come significative le impressioni e le affermazioni non motivate. In ogni caso, non è sufficiente. Sappiamo tutti molto bene che la capacità salvifica dell'evangelizzazione risiede nell'evento testimoniato: sta quindi in un dato collocato oltre la soggettività, che, in qualche modo, la giudica e la misura.

1.1.2. *Non è sufficiente il richiamo alla verità oggettiva*

Non basta chiedere al narratore di essere sincero. Gli si deve chiedere lo sforzo di narrare secondo verità.

Non può però essere considerata pacifica quella distinzione troppo netta tra oggettività e soggettività, che sostiene chi pensa di difendere la verità, dimenticando il condizionamento umano in cui sem-

pre si esprime.' Nella logica dell'Incarnazione,' ogni proposta di valori e ogni realizzazione di avvenimenti salvifici prende infatti l'«umana carne» della cultura e dell'esperienza del testimone ecclesiale. La Parola assoluta di Dio si fa parola d'uomo per farsi evento di salvezza per l'uomo concreto. Questo «svuotamento» radicale (cf *Fil 2,6-9*), che la potenza di Dio ha scelto per farsi vicina e interpellante, quasi a sostegno della responsabilità dell'uomo, attraversa il farsi quotidiano della salvezza. Non ne sono sicuramente esclusi gli eventi linguistici.

1.2. Criteri per risolvere il problema

La narrazione rappresenta uno degli ambiti in cui il difficile rapporto tra oggettività e soggettività diventa particolarmente inquietante: essa cerca fede e salvezza (eventi fondati nella radice sicura del mistero di Dio), attraverso un modello comunicativo che pone al centro le persone concrete e ne sollecita libertà e responsabilità.

Una soluzione va trovata, capace di assicurare il rispetto della «verità» della fede e dell'oggettività degli eventi salvifici, anche nel vortice di quel coinvolgimento soggettivo che la narrazione sollecita e costruisce.

In che direzione?

La sensibilità ecclesiale più matura' propone, come soluzione cor-

' Sarebbe cosa grave far passare in modo fondamentalistico come Parola di Dio ciò che è solo parola umana che la esprime. Per questo, *si* parla di «sospetto ermeneutico». «Il filosofo contemporaneo incontra Freud nello stesso campo di interessi di Nietzsche e Marx; tutt'e tre stanno davanti a lui, cioè i protagonisti del sospetto, i penetratori degli infingimenti. Nasce con loro un problema nuovo, quello della menzogna della coscienza e della coscienza della menzogna. È un problema che non possiamo permetterci di considerare come uno fra i tanti, perché quello che è messo in discussione in maniera globale e radicale è ciò che appare a noi — noi buoni fenomenologi — come il campo, il fondamento, l'origine stessa di ogni possibilità di significazione, cioè la coscienza» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 115).

Questo è il punto di riferimento fondamentale per impostare un corretto dialogo tra fede e cultura, tra parola umana e ineffabile Parola di Dio. Lo indica anche DV 13, già ripetutamente citato. Per un approfondimento del tema, si veda R. TONELLI, *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987, 104-122.

Un documento classico a questo proposito è il testo di E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Edizioni Paoline, Roma 1975.

retta e praticabile, l'elaborazione di criteri di riferimento, da ripensare e concretizzare poi, di volta in volta, in situazione.

In questo orizzonte si colloca anche la nostra riflessione. Per valutare l'autenticità della narrazione e per costruire modelli capaci di far evitare i tranelli della soggettivizzazione, suggeriamo tre criteri operativi.

1.2.1. Una ricerca sincera della verità

Il primo di questi criteri sta proprio nel confronto serio e inquietante tra «sincerità» e «verità».

Certo, non è facile distinguere in concreto i due momenti, perché le esperienze di fede non hanno riscontri verificabili, come capita invece nelle vicende della nostra vita quotidiana. Il narratore tende a piegare l'evento all'esperienza vissuta, a sostituire l'interpretazione personale alla realtà da interpretare. Impegnato a coinvolgere nella stessa esperienza anche i suoi interlocutori, per fare di essi una dimensione importante della narrazione stessa, è sempre tentato di manipolare a questo scopo l'evento che narra, accentuando alcuni aspetti e celandone altri.

Per superare le difficoltà interpretative, nella ricerca appassionata di fedeltà, non basta né la buona volontà né la migliore intenzione di questo mondo. Al narratore si richiede l'impegno di misurarsi con condizioni concrete e consistenti.

Prima di tutto, il narratore è chiamato a conoscere l'interpretazione autentica dei documenti che narra. Per questo studia, si informa, racconta con le parole della sua esperienza solo dopo essere riuscito a penetrare il testo per quello che esso significa e vuole esprimere. Questa competenza è intessuta di un bagaglio di conoscenze, anche dal sapore tecnico, che riguardano i processi comunicativi, il mondo dei suoi interlocutori, la loro cultura e la loro lingua, la qualità dei fenomeni e dei conflitti che si scatenano nell'atto comunicativo.

In secondo luogo, al narratore si chiede la capacità di possedere e di coltivare la coscienza del suo limite: il narratore resta continuamente consapevole dello scarto esistente tra l'esperienza che lui ha vissuto nel contatto con l'evento narrato, l'interpretazione personale di questa stessa esperienza e l'evento che sta alla radice di tutto ciò. Nonostante la sua buona volontà e la costante ricerca di sincerità, egli riconosce l'esistenza di tante componenti personali emotive

che sfuggono al suo controllo e che riaffiorano proprio nel momento impegnativo della narrazione.

1.2.2. *Tra interpretazione ed esperienza*

Il secondo criterio ricorda un dato importante e lo trascina verso alcune conseguenze operative.

Sappiamo che Dio parla all'uomo attraverso fatti e parole che restano «parole umane» per poter essere percepite e comprese dall'uomo (DV 13).

Basta pensare ai racconti biblici che per il credente rappresentano il luogo centrale (anche se non unico) della Rivelazione di Dio.

La Bibbia propone il resoconto delle cose meravigliose che Dio ha compiuto nella storia per la vita e la salvezza dell'uomo. Lo fa però sempre in un modo del tutto originale.

Essa non dice semplicemente quello che Dio ha fatto, come se si trattasse di un resoconto stenografico degli eventi salvifici. Indica piuttosto ciò che gli uomini hanno compreso, vivendo determinate esperienze storiche suscitate dall'azione salvifica di Dio. Questi eventi sono avvenimenti della storia dell'uomo e dell'umanità: la nostalgia della patria per un popolo deportato, le difficoltà del deserto, l'amore coniugale, i tradimenti e gli entusiasmi, le guerre e le sconfitte, il desiderio di avventura e l'interrogativo bruciante di fronte alla morte e al dolore... Questi stessi avvenimenti diventano il segno di realtà molto più grandi e, anche per questo, un po' misteriose, perché sono interpretati alla luce del progetto di Dio, come suo svelamento.

I racconti biblici propongono quindi le interpretazioni di coloro che hanno vissuto le esperienze narrate. Le parole attribuite a Dio sono sempre parole umane che interpretano gli eventi suscitati dalla potenza di Dio. Lo Spirito assiste in modo privilegiato questa opera interpretativa, fino a rassicurarci della sua verità, per fondare su essa la nostra fede e la nostra vita.

Come si nota, nella Rivelazione c'è sempre un gioco tra evento e interpretazione. L'evento si rende comunicabile nella sua interpretazione, anche se non coincide mai con essa.

Questo stesso intreccio continua nella narrazione. Essa è sempre interpretazione di eventi: necessaria per rendere comunicabile l'evento, limitata e povera rispetto all'evento stesso.

Il criterio sta nella dialettica ricercata e consapevole tra queste due dimensioni irrinunciabili. Quando prevale l'interpretazione sull'evento,

la narrazione diventa vuota fabulazione, prigioniera della soggettività. Se si cerca un'impossibile oggettività dell'evento, si corre il rischio grave di mascherare surrettiziamente la propria interpretazione.

Se invece il confronto resta, arricchente e inquietante, e il narratore conserva la coscienza che il suo narrare è un prezioso momento interpretativo, il racconto ritrova la mirabile capacità di raccogliere parole non ancora ascoltate, per renderle forti e sonore.

L'interpretazione non è mai vera in senso definitivo e non è mai espressione di tutta la verità conoscibile e dicibile. Essa è sempre provvisoria e parziale. Riguarda una delle tante prospettive in questione e risente delle condizioni soggettive del narratore e dei narrati. È però avvenimento salvifico, perché interpretazione attualizzante di un evento di salvezza: rivelazione che continua, per il narratore e per la comunità a cui narra, protesa verso una verità che è sempre oltre le espressioni linguistiche e storiche.

1.2.3. *Nel grembo materno della comunità ecclesiale*

Un terzo importante criterio è dato dal riferimento alla fede della Chiesa e ai modelli linguistici in cui essa la esprime.

Noi possediamo espressioni consolidate per dire la nostra fede. Ci vengono da lontano. Alcune hanno origine direttamente dai tempi della prima comunità cristiana, come manifestazione dell'esperienza fatta con Gesù. Altre sono andate maturando nella coscienza della Chiesa nel lungo cammino dei secoli, e le incontriamo ormai, precise e solenni, nei documenti ufficiali. Altre, infine, propongono, con l'autorevolezza che riconosciamo al Papa e ai Vescovi, il livello oggi raggiunto dalla fede ecclesiale, su temi e problemi importanti.

Tutte esprimono quel modo comune per dire la fede che ci permette di credere in compagnia con i cristiani dei tempi passati e con quelli sparsi nei quattro angoli del mondo.

Chi narra si misura con questi dati per annunciare la sua fede nella professione di fede della Chiesa, perché la Chiesa è il luogo della verità, nell'unità e nella carità.

Il riferimento alle formule della fede ecclesiale e il confronto con i documenti in cui sono contenute non vanno pensati come un progressivo avvicinamento della personale professione di fede a un codice già confezionato e concluso di affermazioni, da ripetere con la preoccupazione di non sbagliare neppure una virgola.

È certamente importante riconoscere la funzione autorevole dei

testimoni della fede e della Parola. L'esigenza è decisiva sempre, per rispettare il progetto di Gesù sulla Chiesa; e lo è in modo particolare oggi, in un tempo in cui siamo tutti ammalati di soggettivismo e ci viene facile e spontaneo sostituire le nostre parole a quelle con cui i credenti hanno confessato la loro fede e la loro speranza.

Non possiamo però immaginare che questo riconoscimento funzioni solo quando affidiamo al magistero il compito di controllare quale sia ancora la distanza tra la formulazione ufficiale e quella personale. In questo modello, la confessione di fede assomiglia molto all'ascolto di una bella sinfonia musicale, in una camera insonorizzata e con strumenti di registrazione raffinati. Tutto è gradevole, perché la riproduzione è perfetta... e quando non è così, si richiede l'intervento dei tecnici per riparare i guasti. La persona del credente è sempre al centro della sua professione di fede. Dice parole che si avvicinano al mistero con la stessa forza coinvolgente dei simboli dell'amore e della poesia.

Quando pretende di descrivere il mistero in modo sicuro e definitivo, con le sue parole o con quelle prese a prestito dai documenti ufficiali, corre il rischio di perdersi nella ricerca affannosa di qualcosa che non riuscirà mai a trovare.

Il procedimento è un altro, molto più impegnativo. Siamo invitati a crescere verso le espressioni consolidate e verso l'obbedienza sincera e cordiale nei confronti di quei fratelli che hanno il compito di sostenere nella verità la nostra ricerca. Tutto questo rappresenta il punto d'arrivo del nostro cammino, la tensione verso la maturità piena, il confronto che giudica e inquieta il nostro quotidiano procedere.

Diremo sempre la fede con le nostre parole, anche quando riusciremo a dirla con le parole che altri hanno costruito per noi, nella loro fede. Non possono non restare «parole nostre», perché solo così diciamo nella verità la nostra fede.

Spesso le parole saranno tanto nostre che ci metteremo del nostro: battute, espressioni, inflessioni di voce, qualche virgola di troppo. Non possiamo essere in crisi per questo: perché nessuna parola potrà mai essere tanto perfetta da dire tutto il mistero.

Ci lasceremo invece inquietare dalla necessità di far progredire la nostra confessione di fede, fino a esprimere la nostra passione e la nostra speranza nel modo che risuona, alto e solenne, nella comunità ecclesiale.

Tutto questo per una ragione semplicissima: c'è una differenza

sostanziale tra il dire la fede e il ripetere una formula di chimica o un teorema di matematica. Nel secondo caso dico cose vere e autentiche solo quando ripeto esattamente ciò che ho appreso. Nel primo, invece, sono nella verità e nell'autenticità quando dico io, con la vita e con le parole che so elaborare, quello che ho sperimentato del dono affascinante dello Spirito di Gesù.

2. IL PROBLEMA DELLA SISTEMATICITÀ

Quello della «verità» non è l'unico motivo di contestazione, rivolto alla narrazione.

Qualcuno ha l'impressione che la scelta della narrazione pregiudichi un'altra importante qualità della evangelizzazione: la sistematicità.⁴

Dopo un periodo di incertezze e di tentativi poco riusciti, si riafferma oggi, con una certa forza, l'esigenza di comunicare i contenuti dell'esperienza cristiana in quella organizzazione linguistica che la fede della Chiesa ha progressivamente assunto.

Molti hanno l'impressione che la scelta della narrazione nella evangelizzazione comporti invece l'utilizzazione di metodi disorganici e troppo frammentati.

2.1. Quale sistematicità

Basta guardarsi un po' d'attorno per constatare quanto lo stesso richiamo alla «sistematicità», largamente condiviso, si esprima poi in modalità concrete molto diverse. Non è certo facile assumerne una come l'unica e l'assoluta.

«Nel suo discorso di chiusura della IV Assemblea Generale del Sinodo, il Pontefice Paolo VI si rallegrava nel "constatare che era stata sottolineata da tutti l'assoluta necessità di una catechesi ben ordinata e coerente, poiché un tale approfondimento dello stesso mistero cristiano distingue fondamentalmente la catechesi da tutte le altre forme di annuncio della Parola di Dio".

Di fronte alle difficoltà pratiche debbono essere sottolineate, tra le altre, alcune caratteristiche di tale insegnamento:

— esso deve essere un insegnamento sistematico, non improvvisato, secondo un programma che gli consenta di giungere al suo scopo preciso [...]» (*Catechesi tradendae* 21).

E evidente la necessità di pensarci con attenzione: per ricomprendere in termini corretti il bisogno di sistematicità e per ripensare la narrazione da questa prospettiva.

2.1.1. I modelli più tradizionali

Spesso, per assicurare l'esigenza di sistematicità, l'evangelizzazione e la pastorale catechistica hanno percorso la via di una sistematicità «previa». Esistono manuali e prontuari dove le cose sono dette bene e sono organizzate adeguatamente; ad essi ci si deve riferire per sapere cosa dire e come dirlo. Il richiamo alla sistematicità ha imitato così un modo di fare caratteristico dei modelli deduttivi e indottrinanti. Si parte dall'ipotesi che deve esistere un quadro organico di verità teologiche, legate tra di loro da una consequenzialità rigida e discendente. Esse vanno fatte assimilare al soggetto in fase di crescita. Gli adattamenti sono opportuni e previsti. Risultano sempre provvisori e parziali, nell'attesa che la maturità acquisita permetta di procedere verso la completezza ottimale.

Un esempio tipico di questo modo di fare è il «Catechismo di Pio X», attraverso cui per tanto tempo è stata realizzata la formazione cristiana delle giovani generazioni. Esso ha una sua struttura completa, costruita attraverso «risposte lunghe» e paragrafi molteplici. L'insieme esprime il contenuto veritativo dell'esperienza cristiana.

I catechismi per età prevedevano i necessari adattamenti: alcuni paragrafi potevano essere trascurati e di molte domande esisteva una edizione breve, che tralasciava gli incisi più impegnativi. In ogni caso però la sistematicità era salva, anche se gli adattamenti provvisori ne prevedevano un progressivo ampliamento.

Questo è un modello di sistematicità. Non è certo l'unico. E, forse, non è davvero il più adatto per esprimere gli eventi della nostra fede, come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti.

2.1.2. La «gerarchia delle verità»

Da molte parti e in modo autorevole sono state suggerite alternative interessanti, capaci di recuperare l'esigenza, superandone i limiti e le incongruenze.

Punto di partenza di questo profondo rinnovamento è stata una raccomandazione conciliare: «Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o gerarchia nelle verità della dottrina

cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana» (*Unitatis redintegratio* 11).⁵

All'evangelizzazione si riconosce il compito di proporre i contenuti della fede, esprimendo la struttura fondamentale del messaggio cristiano: essa è costituita da un insieme organico di «verità», collegate tra loro secondo una logica molto precisa, che vuole rispettare ciò che è decisivo e lo distingue da ciò che invece risulta soltanto marginale. «Questo significa che non è lecito trascurare il rapporto strettissimo che unisce tra loro tutte le verità cristiane, e che queste non vanno concepite come un elenco piattamente uniforme di enunciati, ma secondo un ordine gerarchico di importanza nel piano salvifico di Dio». ⁶

La distinzione tra centrale e marginale e l'organizzazione coerente di quello che è fondamentale assicurano la sistematicità. ⁷

Anche questo è un modo di pensare alla sistematicità. Sembra però ancora abbastanza legato a schemi logico-razionali. L'articolazione e il collegamento tra i diversi contenuti della fede cristiana riprodu-

Il documento *Unitatis redintegratio* — da cui è tratta la citazione — riguarda il dialogo ecumenico. Ma ci si è resi conto rapidamente del significato più generale della raccomandazione. Lo stesso documento aiuta a pensare in una prospettiva generale anche a partire dal coraggioso esame di coscienza che propone: «La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma [...], in modo che se alcune cose [...] anche nel modo di enunciare la dottrina [...] fossero, secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine» (UR 6).

Per tutto questo problema, si veda A. HOUTEPEN, «*Hierarchia veritatum*» ed *ortodossia*, in «*Concilium*» 33 (1987) 4, 595-609.

⁶ G. GROppo, *Contenuti (criteri)*, in J. GEVAERT, *Dizionario di catechetica*, El-De Di Ci, Leumann 1986, 176.

⁷ *Non di solo pane* (Edizioni Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1979) ha tentato, a conclusione, la strada della «formula breve» della fede. Sono interessanti le note che giustificano la proposta: «... accadde che si perdesse un poco di vista l'unità profonda del Credo cristiano, quell'unità per cui il cristianesimo non è un mucchio di dottrine e di regole di vita, ma è una visione rigorosamente coerente della vita e della vicenda storica che ha il suo fondamento ultimo su una persona, Gesù il Cristo. [...] Nacque così, più o meno distintamente, l'immagine di un cristianesimo inteso non come una verità, ma come una raccolta di molte dottrine, tutte garantite dall'unica autorità di Dio che rivela, senza però unità interiore. [...] Dalla difficoltà ad individuare il nocciolo essenziale del cristianesimo emerge un compito evidente: quello della concentrazione della realtà cristiana intorno al suo centro» (300-302).

ce, più o meno, lo sviluppo consequenziale di un buon trattato di matematica. La vita e la sua ricomprensione riflessa sembrano percorrere direzioni diverse.

2.1.3. I «temi generatori»

Nella prassi pastorale, ispirata alla pedagogia della liberazione, è stata sperimentata una categoria semantica interessante, proprio in ordine a questo problema: i «temi generatori».

Essi rappresentano un modo di realizzare l'annuncio cristiano, che prende le distanze, nello stesso tempo, dalla occasionalità e dalla sistematicità deduttiva. Le coniuga assieme nel tentativo di attivare processi comunicativi a forte carica evocativa.

Per descrivere cosa caratterizza questa ipotesi, è più facile procedere dal negativo.⁸

Prima di tutto i «temi generatori» non sono «dimensioni» del messaggio cristiano, quegli aspetti che lo percorrono tutto (come, per esempio, la dimensione cristologica, ecclesiologica, soteriologica, spirituale, ecclesiale...), da assumere sempre per una sua completezza.

In secondo luogo, i «temi generatori» non sono neppure quelle «idee madri» di cui parla *Il rinnovamento della catechesi*.⁹ In questa logica, la concentrazione e l'unificazione del messaggio evangelico viene realizzata attraverso passaggi e interventi che privilegiano l'oggettività formale e la sistematicità razionale.

Per questa stessa ragione i «temi generatori» non coincidono con le «formule brevi» della fede, di cui si diceva poco sopra. Nelle «idee madri» e nelle «formule brevi» il collegamento tra i diversi contenuti della fede è ottenuto mediante procedimenti di carattere denotativo. Una affermazione è centrale e portante; da essa scaturisce o ad essa si collegano logicamente le altre.

⁸ Si veda per esempio C. BUCCIARELLI, *Educazione e politica nel metodo psico-sociale di Paulo Freire: un'alternativa per la liberazione*, in «Orientamenti pedagogici» 25 (1978) 802-836. Abbiamo studiato i «temi generatori» e il loro utilizzo nella pastorale in una monografia di «Note di pastorale giovanile». Raccomandiamo soprattutto i seguenti contributi: C. BissoLi, *Bibbia e temi generatori*, 17 (1983) 1, 26-31; C. NANNI, *L'antropologia dei temi generatori*, 17 (1983) 1, 13-20; *Una proposta NPG: i temi generatori nella pastorale giovanile*, 17 (1983) 1, 4-12.

⁹ «Assai fecondo, su questo piano, appare il criterio di servirsi di grandi idee madri e di prospettive unitarie su tutto il mistero cristiano, come pure la distribuzione della materia in chiare unità didattiche» (RdC 174).

I «temi generatori» si caratterizzano invece sulla forza evocativa. Essi rompono il cerchio di silenzio, chiamano alla disponibilità personale e, cosa importante, coinvolgono progressivamente verso una esperienza più intensa e profonda, che è già «data» ma va scoperta e accolta, in una reale esperienza di profondità esistenziale.

In questo senso, essi sono «moltiplicatori vitali» che sollecitano a prendere posizione: non danno risposte ad alcune domande, ma costringono a prendere in mano globalmente tutta la propria esistenza, senza mai sfuggire dalla concretezza della quotidianità.

In sintesi, il «tema generatore» si porta dentro, in qualche modo, il «già» e il «non ancora» della salvezza cristiana, sperimentato nella vita quotidiana e progressivamente allargato a tutta l'esistenza personale e collettiva, attraverso i procedimenti, poco controllabili, dell'evocazione. Facendo leva sulla capacità evocativa del tema, viene generato un allargamento progressivo e intenso verso il quadro complessivo dell'esperienza cristiana.

Anche questo è un modello di sistematicità: non procede per deduzione, ma per evocazione. È molto vicino a quello che la narrazione cerca di assicurare. Ma non coincide con esso.

2.2. Una storia a tre storie

Esprimiamo il modello di sistematicità che la narrazione persegue, con una formula un po' brachilogica: una storia a tre storie.

La parola dell'evangelizzatore è sempre un racconto: una storia di vita, raccontata per aiutare altri a vivere, nella gioia, nella speranza, nella libertà di ritrovarsi protagonisti. Nel racconto si intrecciano tre storie: quella narrata, quella del narratore e quella degli ascoltatori.

L'evangelizzatore racconta i testi della sua fede ecclesiale: le pagine della Scrittura, le storie dei grandi credenti, i documenti della vita della Chiesa, la coscienza attuale della comunità ecclesiale attorno ai problemi di fondo dell'esistenza quotidiana. In questo primo momento propone, con coraggio e fermezza, le esigenze oggettive della verità donata. Si misura con gli eventi che sono prima della sua parola e con le formulazioni dottrinali in cui i credenti li hanno espressi nel lungo cammino della fede ecclesiale.

La prima delle tre storie, su cui è costruita l'unica storia narrata, ripropone quindi i «contenuti» della fede e la loro articolazione or-

ganica. Senza questa precisa collocazione nessuna narrazione può dare vita e nessuna può fondare sulla roccia la speranza.

Questi dati hanno bisogno di vita vissuta e di testimonianza di fede per essere detti in modo significativo. Per questo l'evangelizzatore ritrova nella sua esperienza e nella sua passione le parole e i contenuti per ridare vitalità e contemporaneità al suo racconto. La sua esperienza è parte integrante della storia che narra: non può parlare correttamente della vita e del suo Signore, senza dire tutto questo con le parole, povere e concrete, della sua vita.

Anche questa esigenza ricostruisce un frammento della verità della storia narrata. La sottrae dagli spazi del silenzio freddo delle formule e del passato per immergerla nella passione calda della vita e del presente.

Dalla parte della salvezza, anche i destinatari diventano protagonisti del racconto stesso. La loro esistenza dà parola al racconto: fornisce la terza delle tre storie, su cui si intreccia l'unica storia.

Come nel testo evangelico, la narrazione coinvolge nella sua struttura l'evento narrato, la vita e la fede del narratore e della comunità narrante, i problemi, le attese e le speranze di coloro a cui il racconto si indirizza. Questo coinvolgimento assicura la funzione performativa della narrazione. Se essa volesse prima di tutto dare informazioni corrette, si richiederebbe la ripetizione delle stesse parole e la riproduzione dei medesimi particolari. Se invece il racconto ci chiede una decisione di vita, è più importante suscitare una forte esperienza evocativa e collegare il racconto alla concreta esistenza. Parole e particolari possono variare, quando è assicurata la radicale fedeltà all'evento narrato, in cui sta la ragione costitutiva della forza salvifica della narrazione.

In forza del coinvolgimento personale del narratore, la narrazione non è mai una proposta rassegnata o distaccata. Chi narra la storia di Gesù vuole una scelta di vita: per Gesù, il Signore della vita, o per la decisione, folle e suicida, di vivere senza di lui.

Per questo l'indifferenza tormenta sempre l'evangelizzatore che evangelizza narrando. Egli anticipa nel piccolo le cose meravigliose di cui narra, per interpellare più radicalmente e per coinvolgere più intensamente.

2.3. Una sistematicità «oltre» le contrapposizioni

Come si vede, la narrazione libera la figura di sistematicità da quelle concezioni rigide e schematiche di cui è spesso prigioniera, che tendono a ridurre la proposta della fede a un vecchio testo di geometria, dove tutto discende da alcuni postulati e si sviluppa per progressive deduzioni.

Cerca un'alternativa seria a contrapposizioni che risultano schematiche e inutilmente rissose. Pensiamo, per esempio, alle categorie «dall'alto» e «dal basso», alla ricerca su quali temi debbano prevalere nella evangelizzazione (temi teologici o antropologici?), all'uso di preferire la comunità e la testimonianza personale al libro e viceversa.

Viene superata anche la logica domanda/risposta, su cui è stata impostata molta catechesi attuale e i cui limiti sono oggi giustamente denunciati, senza per questo ritornare ai vecchi modelli indottrinanti e oggettivistici.

La storia del narratore e quella di coloro a cui la narrazione è rivolta si distendono nella storia «oggettiva» dei contenuti della fede. Ritrovano in questa base, sicura e articolata, il loro tessuto connettivo: priorità, scadenze, articolazioni, quelle esigenze, insomma, che la formula «sistematicità» serve a richiamare. Lo fanno ponendo, come filtro, il vissuto del narratore e quello dei narrati. La vita sta quindi al centro, come criterio operativo e orizzonte in cui collocare le giuste esigenze dell'oggettività.

La vita le ridimensiona, innegabilmente. Ma non lo fa come un nemico pericoloso da cui difendersi. L'esistenza personale, compresa dal mistero di Dio in cui è immersa, rappresenta un luogo fondamentale e originale proprio per quella sistematicità salvifica che stiamo cercando, per radicarci nella verità.

3. UN TEMPO PER NARRARE E UN TEMPO PER ARGOMENTARE?

Nella nostra ricerca sulle condizioni per una narrazione autentica ci imbattiamo in un'altra questione, già sottolineata anche dagli autori che ci hanno introdotto alle problematiche della «Teologia narrativa».

Quello narrativo è l'unico modello comunicativo da utilizzare nella

evangelizzazione o, al contrario, la scelta di privilegiarlo non significa assolutamente escludere gli altri modelli? Possiamo, di conseguenza, riconoscere il rapporto tra i differenti modelli comunicativi in una conclusione che fa eco alla sapienza un po' rassegnata dell'Ecclesiaste: nella evangelizzazione c'è un tempo per narrare e uno per argomentare?

È facile constatare quanto l'argomento sia delicato, proprio per i suoi risvolti sul piano operativo. Ci riflettiamo con la stessa cura con cui abbiamo affrontato i precedenti problemi, per suggerire una nostra prospettiva.

3.1. La Bibbia propone differenti modelli comunicativi

Per affrontare correttamente un tema tanto impegnativo, abbiamo bisogno di indicazioni autorevoli.

Non è complicato trovarle: la Bibbia propone il riferimento normativo per ogni processo evangelizzatore, sul piano dei contenuti e su quello delle strutture linguistiche.

La stragrande maggioranza dei testi biblici sono di tipo «narrativo». Pongono davanti al lettore avvenimenti singolari, per costringerlo a prendere posizione personale. La comunità apostolica è una comunità che narra un'esperienza affascinante vissuta: «Noi l'abbiamo udita, l'abbiamo vista con i nostri occhi, l'abbiamo contemplata, l'abbiamo toccata con le nostre mani. La vita si è manifestata a noi e noi l'abbiamo veduta. Siamo suoi testimoni e perciò ve ne parliamo» (1 Gv 1,1). «Gesù di Nazaret ci si presenta prevalentemente come una persona narrata, spesso anche come un narratore narrato, e i discepoli compaiono in veste di persone che ascoltano questi racconti, che a loro volta tramandano quanto hanno ascoltato e lo ripetono per via orale o per iscritto».¹¹

Nella Bibbia però sono presenti anche altri modelli linguistici. Esiste un linguaggio di carattere «argomentativo», destinato a dare le ragioni degli eventi, quasi per giustificare ai credenti la fondatezza della loro fede.

C'è anche un linguaggio di carattere «provocativo»: esso chiama a responsabilità, indicando compiti e doveri a cui il credente non può sottrarsi per coerenza con la sua fede.

¹¹ H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, in «Concilium» 5 (1973) 5, 71.

Il confronto con la Bibbia suggerisce che la scelta della narrazione non può certamente essere considerata come esclusiva, capace cioè da sola di esaurire tutti i compiti dell'evangelizzazione. Sembra davvero pacifico concludere sulla necessità di una pluralità di linguaggi.

3.2. Un poco di sospetto sulla «divisione del lavoro»

Sull'affermazione non ci sono dubbi. Ce la sollecita anche la consapevolezza che la verità che vogliamo servire con le nostre parole è tanto grande che nessuna di esse può mai pretendere di esprimerla adeguatamente.

Il problema concreto riguarda però il rapporto tra questi differenti stili propositivi.

Concludere per una specie di comoda divisione del lavoro, decidendo che stile narrativo e stile argomentativo hanno pari diritto di cittadinanza nella evangelizzazione, e l'orientamento verso l'uno o l'altro dipende solo da circostanze esterne, significa, in ultima analisi, sconfessare tutto il cammino percorso. La cosa infatti era pacifica nella comunità ecclesiale prima della svolta «narrativa», documentata nel capitolo sesto.

La riscoperta della narrazione, dopo il lungo periodo in cui i cristiani avevano perso «l'innocenza narrativa»,¹² nasce dalla consapevolezza di quanto sia insufficiente l'argomentazione per dire, con le parole della nostra esperienza quotidiana, un evento che resta sempre indicibile e ineffabile. Porre i due modelli sullo stesso piano, riconoscendo loro la stessa capacità comunicativa, significa dimenticare che solo il volto e la parola di testimoni (Gesù di Nazaret e, in lui, coloro che continuano la sua passione per la vita nel nome di Dio) rendono vicino questo evento.

La «divisione dei compiti» non sembra giustificata neppure dalla pretesa di affidare all'argomentazione la cura di esigenze che la narrazione trascurerebbe. Anche la narrazione, infatti, vuole descrivere, provocare, comunicare, proprio come fa il linguaggio argomentativo e quello denotativo. Cerca però di rispettare più intensamente

¹² La battuta fa eco ai primi passi della «Teologia narrativa» e a quel famoso numero di «Concilium» che ha aperto, quasi ufficialmente, la ricerca sul tema. Si veda il cap. 6.

¹² È importante non dimenticare mai la prospettiva molto impegnativa presentata nei capp. 1 e 2.

la natura dell'evento evangelizzato, irriducibile alle categorie tipiche delle nostre argomentazioni. E si impegna ad affermare quel protagonismo attivo dell'interlocutore che è decisivo in ogni processo di salvezza.

Non ci sembra adeguato neppure il criterio della funzionalità concreta, che, di fronte a interventi di pari dignità, spinge a scegliere quelli che permettono di far risuonare la parola della fede come «buona notizia» al livello di vita e di esperienza del destinatario."

3.3. L'argomentazione in un linguaggio simbolico-evocativo

Se consideriamo argomentazione e narrazione come due modi differenti di comunicazione, siamo per forza costretti a sceglierne uno, abbandonando l'altro. In una prospettiva lineare, non esistono altre possibilità: un modello esclude l'altro. Chi vuole l'argomentazione deve rinunciare alla narrazione; e viceversa.

Proviamo invece a pensare il rapporto in prospettiva funzionale, collocando l'innegabile differenza tra modelli argomentativi e narrativi solo a livelli diversi di un unico atto comunicativo. In questo caso non siamo affatto costretti a scegliere in modo esclusivo; possiamo invece utilizzare i due modelli in momenti successivi e complementari, in base alla capacità di assolvere compiti diversificati.

Per spiegare e motivare l'ipotesi, ritorniamo, per un momento, su temi ed esigenze di cui abbiamo già parlato a più riprese.

3.3.1. Comunicare attraverso segni e attraverso simboli

La comunicazione da persona a persona si svolge sempre in una struttura simbolica. Per comunicare non ci scambiamo cose o oggetti. Assumiamo, produciamo e ci scambiamo dei segni, con la speranza

" La sensibilità ecclesiale attuale propone il criterio del destinatario come punto di riferimento, capace di orientare tra i diversi modelli comunicativi di cui l'evangelizzatore dispone. Lo motiva un articolo, ormai famoso, de *Il rinnovamento della catechesi*: «La misura e il modo di questa pienezza [la piena predicazione del messaggio cristiano] sono variabili e relativi alle attitudini e necessità di fede dei singoli cristiani e al contesto di cultura e di vita in cui si trovano. La Chiesa ha sempre predicato con particolare sollecitudine quelle verità che, in un determinato contesto, possono essere integrate nel pensiero e nella vita dei vari ascoltatori, secondo quanto conviene alla situazione e al dovere di stato di ciascuno» (RdC 75). Più avanti si aggiunge: «Non si tratta di una semplice preoccupazione didattica o pedagogica. Si tratta invece di una esigenza di incarnazione, essenziale al cristianesimo» (RdC 96).

za che l'interlocutore li sappia decifrare e possa così giungere alle realtà che essi richiamano.

L'abbiamo ricordato molte volte, verificando lo svolgimento del processo di evangelizzazione, per controllare le eventuali difficoltà e per immaginare una via di elaborazione.

Come sappiamo, il rapporto tra il segno e la realtà percorre sentieri differenti. Esistono segni che denotano in modo preciso una realtà; altri invece la richiamano più vagamente, costringendo l'interlocutore a un supplemento di fantasia interpretativa.

Anche nel primo caso l'operazione non è mai meccanica. Ad ogni segno corrisponde però un preciso «oggetto» culturale; ed è importante utilizzare i segni corretti per evitare che la comunicazione sia disturbata e il messaggio indecifrabile.

Nel secondo caso la decifrazione del segno verso l'oggetto esige un coinvolgimento più intenso da parte dell'interlocutore e una maggiore responsabilità personale. Il segno stesso la invoca, perché non si pone mai in termini univoci rispetto al referente.

Di questa categoria, dove alla denotazione si sostituisce l'evocazione," sono i simboli. Essi sono segni come tutti gli altri, perché

¹⁴ Abbiamo utilizzato spesso la contrapposizione tra «modelli denotativi» e «modelli evocativi».

Non ci siamo mai preoccupati troppo di spiegarne il significato, anche per fedeltà all'impegno di privilegiare, nella nostra ricerca, una logica evocativa.

A fine percorso un esempio può aiutare a fare un po' di chiarezza.

Chi cerca un libro in una grande biblioteca, può lavorare sullo schedario o può ottenere l'autorizzazione di accedere alla sala-deposito.

Lavorando nello schedario, rintraccio la scheda di collocazione del libro desiderato. Essa mi dà informazioni preziose per reperire il libro. Non ho ancora il libro tra le mani. Ma sono in grado di arrivare sicuramente ad esso.

In questo caso, il rapporto tra segno (la scheda) e referente (il libro) è molto stretto e ben determinato. La scheda informa in modo denotativo rispetto al libro.

La scheda deve contenere informazioni esatte, identiche tutte le volte che ricorre nello schedario.

Chi invece accede nella sala-deposito, si muove con alcune informazioni generali. Conosce la pianta della biblioteca e conosce la logica di sistemazione dei libri. Forse sa anche in quale scaffale è collocato il libro desiderato.

Cercandolo, si imbatte in altri libri. Li consulta frettolosamente e forse arriva a concludere che ce ne sono di più aggiornati rispetto a quello richiesto o si convince, a ragion veduta, della scelta prevista.

L'informazione conduce al libro in un gioco raffinato di fantasia e di responsabilità personale. Si tratta di un segno a carattere evocativo. Informa, evocando e responsabilizzando.

trascinano verso oggetti reali nel significato, spontaneo o convenzionale, che richiamano. Sono però speciali perché possiedono anche un secondo significato, riconoscibile solo attraverso il primo.

Il significato primario è già fissato nel suo uso e ci colloca in un mondo di realtà note e largamente disponibili. Esso è evocato dalla parola o dal gesto, lanciato nella comunicazione. Quello secondario, invece, è molto più misterioso e impegnativo, tutto da scoprire per accedere pienamente al messaggio comunicato.

Generalmente nelle nostre comunicazioni utilizziamo i segni, perché siamo in grado di oggettivare abbastanza bene la realtà di cui vogliamo parlare. Diciamo «pane», «libro», «casa», oppure stringiamo la mano a un amico che incontriamo o gli stampiamo un bacio sulla fronte. Ricuperiamo da un repertorio, riconosciuto e consolidato, questi segni per esprimere quello che vogliamo comunicare; e siamo certi che il nostro interlocutore li sa decodificare, raccogliendo il messaggio che vogliamo lanciargli.

Ricorriamo invece ai simboli quando non disponiamo dei mezzi necessari per presentare direttamente i significati che vogliamo richiamare. Per dire quello che vogliamo esprimere, non ci basta il significato primario dei segni utilizzati; abbiamo bisogno di svelare un significato secondario, collegato al primo e riconoscibile soltanto attraverso il primo.

Per fare un esempio, riproponiamo un'affermazione centrale nella evangelizzazione: «Dio è padre», annuncia l'evangelizzatore. L'abbiamo già analizzata tante volte e ci torneremo ancora, tra un attimo. Dicendo «padre», in genere, proponiamo una realtà nota: il significato primario, evocato dal segno-parola «padre», richiama una serie di connotazioni esperienziali condivise e verificabili. «Padre», in riferimento a Dio, non è però un segno come tutti gli altri. Possiede anche un significato secondario, suggerito dal primo: l'esperienza nella fede di essere immersi in un amore che «assomiglia» a quello di un padre e di una madre per il proprio figlio, ma che è sconfinatamente più grande, persistente e fedele, al cui interno comprendo il mistero di Dio per la mia vita. «Padre» è un simbolo antico ed eloquente, capace di evocare una intensa esperienza d'amore, quando i cristiani lo riferiscono a Dio.

3.3.2. *Il rapporto interpretativo tra significato primario e secondario*

È importante non dimenticare che il rapporto interpretativo tra significato primario e secondario è veramente speciale. Da una parte esso è obbligato: quello che Dio è per noi «assomiglia» moltissimo a quei rapporti d'amore che la parola «padre» evoca nella nostra vita quotidiana. Dall'altra, è sempre molto soggettivo e va riconquistato ogni volta. Dio non è esattamente la stessa realtà richiamata dal segno «padre»: anche quando lo descriviamo con il segno eloquente della paternità, resta mistero grande e inaccessibile. Diciamo a noi stessi chi egli è per noi, in un gioco di coinvolgimento e di libertà personale. Questa realtà misteriosa, che costituisce il messaggio della comunicazione, è conoscibile solo attraverso il significato primario che il segno «padre» richiama, riconoscibile attraverso la fatica di un approccio scientifico ed esperienziale. La conoscenza raggiunta non è però mai determinata una volta per sempre né lo è in termini perentori e assoluti.

Con una immagine si potrebbe dire che il significato primario è come una rampa di lancio a partire dalla quale il significato secondario può spiccare il volo, in libertà e fantasia.

Altre annotazioni vanno aggiunte, per dare un quadro più completo del problema.

Quando dico: «Questo tappeto è rosso», oppure: «Carlo è mio fratello», dispongo degli strumenti necessari per dichiarare sensata la proposizione. Gli elementi di cui si compone (tappeto, rosso; Carlo, fratello) sono presenti all'attenzione degli interlocutori o comunque possono essere resi disponibili; di conseguenza possono essere sperimentati e verificati. Sto comunicando attraverso segni a carattere denotativo.

Quando invece annuncio che «Dio è padre», un elemento rimane assente e indisponibile, proprio mentre lo dichiaro presente e lo sottopongo a giudizio. La differenza rispetto al caso citato sopra è enorme, nonostante le apparenze linguistiche. Non solo «Dio» continua a restare misterioso e lontano proprio mentre lo rendo presente; ma soprattutto sono costretto a passare attraverso l'altro elemento (padre) per accedere al primo (Dio): solo l'esperienza di padre mi permette di incontrare il mistero di Dio. Sto comunicando attraverso simboli; privilegio la via evocativa.

C'è di più. Il verbo «è», che lega «Dio» e «padre», non «dichia-

ra» qualcosa in modo preciso e assoluto. Si richiede invece uno sforzo personale di decifrazione: il verbo diventa sensato solo all'interno di una interpretazione personale. Questa interpretazione non può essere posta una volta per sempre, come se potessi presumere di possedere «Dio» solo perché sono stato in grado di riconoscere cosa significa «padre» e in quale rapporto si collega a «Dio». Il processo di decifrazione, che permette di accedere al mistero di Dio passando attraverso l'esperienza di padre, è continuo ed esige di essere incessantemente ripreso.

3.3.3. *La funzione dell'argomentazione rispetto al significato primario*

Queste indicazioni ci aiutano a precisare e a motivare il modo in cui ci piace comprendere il gioco tra modelli argomentativi e narrativi nella evangelizzazione.

Abbiamo suggerito di privilegiare, nella evangelizzazione, l'approccio simbolico perché esso è l'unico adeguato per dichiarare qualcosa di sensato sulla realtà di Dio che continua a restare assente, misteriosa, indisponibile. Solo il simbolo, nella sua forza evocativa, ci permette di parlare di questa realtà, fino a rendercela presente nonostante l'impossibilità fisica di eliminare l'assenza.

La narrazione è uno di questi modelli evocativi. Non è l'unico, perché la parola non è assolutamente l'unico modo di realizzare l'annuncio del Dio di Gesù. Come abbiamo ricordato tante volte, evangelizziamo anche producendo fatti di vita e restituendo alla vita chi stava affogando tra le onde della morte. Questi «gesti» hanno veramente un loro significato, preciso, concreto, verificabile: è innegabile. Pronunciati nell'atto dell'evangelizzazione portano verso un significato secondario, incontrabile solo in questo primario, che spalanca sul mistero del Dio della vita.

Nella parola narrata e nel gesto che produce vita abbiamo urgente bisogno dell'argomentazione: l'argomentazione non è alternativa alla narrazione, ma complementare e funzionale a livelli differenti.

L'argomentazione non serve per spalancare le soglie del mistero. Ricorriamo al simbolo perché ciò che vogliamo comunicare appartiene a una sfera di significati non direttamente riconoscibili attraverso mezzi semantici propri. L'argomentazione ci apre l'accesso a questo mondo di significati vitali, per quello che le compete: al livello del significato primario per coglierne tutta la ricchezza espressiva;

e nel processo di decifrazione verso il significato secondario, per sollecitare e abilitare le persone, spesso distratte o catturate dall'immediato, a procedere oltre verso quell'accoglienza del mistero che è sempre rischio e scommessa personale.

Argomentare vuol dire le tante cose che riusciamo a immaginare in una passione educativa unita a un pizzico di fantasia: studiare realisticamente i segni di morte da trasformare in esperienze di vita, andando alle cause e alla trama violenta delle connessioni, restituire alle parole quello spessore culturale e storico che ci permette un uso collettivo e socialmente rilevante, ricostruire un tessuto di libertà e di responsabilità al cui interno le parole pronunciate e i gesti compiuti risuonino come impegni seri e solenni, ridare parola a coloro a cui è stata sottratta per spalancare le vie al mistero e ridare spesso alle parole per far camminare veramente verso il mistero.

Fa parte dell'approccio argomentativo anche il coraggio di misurarci con una verità, consistente e data, nel cui grembo possiamo crescere verso eventi più grandi delle loro formulazioni.

Diventa importante momento argomentativo anche quello sforzo educativo che sa ricostruire la capacità logico-speculativa, per interpretare il linguaggio che ancora la abita e per dare a sé e agli altri le buone ragioni della propria fede.

Abbiamo delineato un'ipotesi nuova di rapporto tra argomentazione e narrazione. Supera le contrapposizioni e le esclusioni, come se fossimo costretti a scegliere nell'evangelizzazione quotidiana l'uno o l'altro dei modelli comunicativi. Ricostruisce invece un dialogo funzionale tra due modalità egualmente preziose, anche se a livelli diversi. E aiuta così a formulare meglio il significato reciproco.

Lo diciamo in concreto, pensando a quel modello comunicativo che ci sta particolarmente a cuore. La narrazione diventa sempre meno un «modello», concreto e pronto all'uso; e sempre di più uno «stile» globale di evangelizzazione. Essa dà all'evangelizzatore una sensibilità, una competenza e una passione mai spenta, che lo abilitano a imitare il saggio dell'Evangelo che sa ricavare dal suo tesoro «cose antiche e cose nuove» (*Mt* 13,51).

3.4. **L'autorevolezza del narratore**

Un'altra constatazione, di genere diverso, ci sollecita a recuperare l'argomentazione proprio a partire dalla scelta privilegiata per la

narrazione nella evangelizzazione. Essa chiama direttamente in causa il narratore.

Colui che vuole sostenere la vita e generare la speranza attraverso la narrazione ha bisogno di un indice alto di autorevolezza propositiva. Non si rassegna a dire cose dello stesso peso e della stessa forza dei mille discorsi futili che riempiono le nostre giornate. Parla di eventi che inquietano e chiedono una conversione profonda. Sollecita a una decisione coraggiosa e rischiosa.

Ha bisogno di essere preso sul serio.

Dove fonda l'autorevolezza necessaria? Rispondiamo con una formula, certamente da precisare: l'argomentazione serve a fondare il diritto di narrare.

Argomentando, si conquista il diritto di dire cose impegnative in stile narrativo.

Il modello argomentativo serve a dare all'evangelizzatore e ai suoi interlocutori le buone ragioni per giustificare una proposta, realizzata in stile narrativo. La pretesa di diventare guida ai suoi stessi compagni di viaggio è motivata attraverso argomentazioni preve all'atto narrativo.

Il rapporto tra i differenti stili comunicativi non è risolto né attraverso difficili equilibri logici, né tanto meno è verificato solo sulle circostanze concrete in cui si svolge l'evangelizzazione. Esso è invece affidato alla passione, competente e creativa, della persona dell'evangelizzatore.

Ritorniamo così, ancora una volta, alla radice della trasmissione della fede cristiana: non annunciamo il Signore con parole sapienti, ma raccontando quello che abbiamo sperimentato nella nostra vita (*1 Cor 1,17-31*).

Il tema è fondamentale. Ci pensiamo, con la calma necessaria, nel capitolo seguente.

