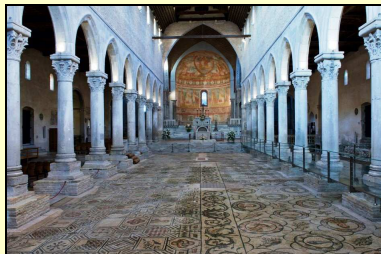


La *Communio apostolica* di Coi



L'identità cristiana aquileiese del Libero Maso de I Coi
di fronte alla tragedia del Modernismo e dell'ateismo contemporanei

Foglio n. 32

Venerdì 2 maggio 2014

LA TRASMISSIONE DELLA FEDE E LE FONTI DELLA FEDE. CONFERENZA DEL CARD. RATZINGER, DEL 1983 ¹

Il 15 e il 16 gennaio del 1983, rispettivamente a Lione e a Parigi, nelle chiese di Notre-Dame delle due città di Francia, il prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, cardinale Joseph Ratzinger, arcivescovo già di Monaco di Baviera e di Frisinga, ha tenuto un'importante conferenza.

Affrontando lo scottante tema della catechesi e, quindi, dei catechismi, l'autorevole porporato, già professore di teologia, ha illustrato possibili cause della crisi che travaglia anche questo fondamentale settore della vita ecclesiale, analizzando i rapporti tra catechesi, Bibbia e dogma.

Quindi, dopo avere definito la fede e le sue fonti, ha messo in risalto, nella prospettiva di un superamento di tale crisi, le strutture della catechesi, richiamandosi come a modello al Catechismo Tridentino, pubblicato da san Pio V per decreto del Concilio di Trento, e definendolo "il più importante catechismo cattolico". Non è necessario essere "addetti ai lavori" per cogliere la portata dell'intervento: basta conoscere la relazione che corre tra l'opera di san Tommaso di Aquino e il Catechismo Tridentino, e tra questo e i diversi catechismi pubblicati per ordine di san Pio X.

Perciò, come era facilmente prevedibile, la conferenza ha suscitato in Francia polemiche violente e accanite, al punto che si è parlato, a suo proposito, di una "operazione di polizia", di "cattivo servizio" e di opera di distruzione (cfr. ADIST A, anno XVII, nn. 2604-2605-2606, 21/22/23-3-1983, p. 15).

¹ Un cordiale ringraziamento a padre Vincenzo M. Nuara, per il cortese invio di questo prezioso documento spirituale, che ci aiuta ad essere quello che vogliamo essere: cristiani.

A informazione e a edificazione dei cattolici italiani, non insensibili ai gravi problemi della catechesi anche nel nostro paese, presentiamo il testo, cui appartengono sia il titolo - *Transmission de la Foi et sources de la Foi* - che i sottotitoli, in una traduzione dell'originale francese fatta dalla rivista *Cristianità* -

http://www.alleanzacattolica.org/indici/cr_indici_5.htm - nel 1983.

Il pensiero dell'allora card. Ratzinger è integralmente confluito nel suo *Magistero petrino*.



Ho promesso al Signore,
per quanto potevo:
"Io vorrei essere sempre con Te"
e l'ho pregato:
"ma sii Tu, soprattutto, con me!"
E così sono andato avanti
nella mia vita.
Dal giorno della mia Prima Comunione
era l'inizio di un cammino fatto
sempre insieme a Gesù,
Ho capito che adesso
cominciava una nuova tappa
della mia vita, e per continuare
a ricevere Gesù,
dovevo rimanere fedele...

Benedetto XVI ai Bambini 15.10.2005

Con le ultime parole rivolte ai suoi apostoli, il Signore diede loro l'incarico di andare in tutto il mondo per farvi dei discepoli (Mt. 28,19 ss.; Lc. 16,15; Atti 1,7). Fa parte della essenza della fede il richiedere di essere trasmessa: e la interiorizzazione di un messaggio, che si rivolge a tutti perché è la verità, e l'uomo non può essere salvato senza la verità (1 Tim. 2,4). Per questo la catechesi e la trasmissione della fede sono state, fino dalle origini, una funzione vitale per la Chiesa, e tali devono restare fin tanto che la Chiesa durerà.

Parte prima. La crisi della catechesi e il problema delle fonti

1. CARATTERISTICHE GENERALI DELLA CRISI

Le difficoltà attuali della catechesi sono un luogo comune che non è necessario provare nei particolari. Le cause della crisi e le sue conseguenze sono state descritte spesso e abbondantemente (Cfr. Conferenza Episcopale Francese, *La catéchèse des enfants. Texte de référence*, Le Centurion, Parigi 1980, pp. 11-26; Sinodo Generale delle diocesi della Germania Federale, edizione ufficiale, I).

Nel mondo della tecnica, che è una creazione dell'uomo stesso, non si incontra anzitutto il Creatore, ma l'uomo incontra sempre se stesso. La sua struttura fondamentale consiste nell'essere "fattibile", il mondo delle sue certezze e il calcolabile. Per questo motivo il problema della salvezza non si pone in funzione di Dio, che non compare da nessuna parte, ma in funzione del potere dell'uomo, che vuole diventare costruttore di se stesso e della sua storia.

L'uomo non cerca più, dunque, i criteri della sua morale in un discorso sulla creazione o sul Creatore, che gli sono diventati sconosciuti. La creazione non ha più, per lui, risonanze morali; essa gli parla solamente il linguaggio matematico della sua utilità tecnica, a meno che non protesti contro le violenze che fa a essa subire. Anche allora l'appello morale che la creazione così gli rivolge, resta indeterminato: in definitiva, la morale si identifica, in un modo o nell'altro, con la sociabilità, quella dell'uomo verso se stesso e quella dell'uomo con il suo ambiente. Da questo punto di vista, anche la morale è diventata una questione di calcolo delle migliori condizioni di sviluppo del futuro. La società ne è stata mutata profondamente: la famiglia, che è la cellula portante della cultura cristiana, sembra essere, il più delle volte, in via di dissoluzione. Quando i legami metafisici non contano più, essa non può essere conservata, per lungo tempo, da altre specie di legami.

Questa nuova visione del mondo, da una parte si riflette nei mass media, dall'altra si nutre di essi. La rappresentazione del mondo e degli avvenimenti da parte dei mass media oggi segna la coscienza, più di quanto non lo faccia l'esperienza personale della realtà. Tutto ciò influisce sulla catechesi, che vede spezzati i classici sostegni della società cristiana, senza, peraltro, potersi appoggiare sull'esperienza vissuta della fede in una Chiesa vivente: in un tempo in cui il linguaggio e la coscienza si nutrono solo con la esperienza di un mondo che si vuole creatore di se stesso, la fede sembra condannata al mutismo.

Negli ultimi decenni la teologia pratica si è consacrata con energia a questi problemi per tracciare alla trasmissione della fede vie nuove e meglio adattate a questa situazione. Certo molti, nel frattempo, sono arrivati a convincersi che questi sforzi hanno contribuito più ad aggravare che a risolvere la crisi. Sarebbe ingiusto generalizzare questa affermazione, ma sarebbe anche falso negarla puramente e semplicemente. Un primo grave errore fu quello di sopprimere il catechismo e di dichiarare "sorpassato" il genere stesso del catechismo. Certo, il catechismo come libro è divenuto comune soltanto al tempo della Riforma; ma la trasmissione della fede, come struttura fondamentale nata dalla logica della fede, è vecchia quanto il catecumenato, cioè quanto la Chiesa stessa. Essa scaturisce dalla natura stessa della sua missione e, dunque, non si può rinunciarvi. La rottura con una trasmissione della fede come struttura fondamentale, attinta alle fonti di una tradizione totale, ha avuto come conseguenza la frammentazione della proclamazione della fede. Questa fu non solo lasciata in balia dell'arbitrio nella sua esposizione, ma anche rimessa in discussione in alcune sue parti, che appartengono a un tutto e che, staccate da esso, appaiono sconnesse.

Cosa vi era dietro questa decisione errata, affrettata e universale? Le ragioni sono molteplici e fino a ora poco esaminate. Inizialmente essa è, con certezza, da mettere in rapporto con la evoluzione generale dell'insegnamento e della pedagogia, caratterizzata da una ipertrofia del metodo rispetto al contenuto delle diverse discipline. I metodi diventano i criteri del contenuto e non più i veicoli di esso. L'offerta si regola sulla domanda: è così che sono tracciate le vie della nuova catechesi nella disputa sul catechismo olandese (Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Dogma und Verkiindigung*, Erich Wewel, Monaco di Baviera 1973, p. 70). Bisogna così limitarsi alle

questioni per principianti, invece di cercare le vie che avrebbero permesso di superarle e di arrivare a ciò che inizialmente era, non compreso, unico metodo che modifica positivamente l'uomo e il mondo. Così, il potenziale di cambiamento proprio della fede fu paralizzato. Infatti la teologia pratica non era più intesa come uno sviluppo concreto della teologia dogmatica o sistematica, ma come un valore in se. Ciò corrispondeva, di nuovo, alla tendenza attuale a subordinare la verità alla prassi, che, nel contesto delle filosofie neo-marxistiche e positivistiche, ha fatto breccia anche in teologia (cfr. IDEM, *Theologische Prinzipienlehre*, Monaco di Baviera 1982).

Tutti questi fatti contribuirono a impoverire considerevolmente l'antropologia: precedenza del metodo sul contenuto significa predominanza dell'antropologia sulla teologia, di modo che questa dovette trovarsi un posto nel contesto di un antropocentrismo radicale. Il declino dell'antropologia fece apparire, a sua volta, nuovi centri di gravità: regno della sociologia, o, ancora, primato della esperienza, come nuovi criteri di comprensione della fede tradizionale.

Dietro a queste cause e ad altre ancora, che si possono trovare nel rifiuto del catechismo e nel crollo della catechesi classica, vi è, tuttavia, un processo più profondo. Il fatto di non avere più il coraggio di presentare la fede come un tutto organico in se stesso, ma solamente come riflessi scelti di esperienze antropologiche parziali, si fondava, in ultima analisi, su una certa diffidenza nei riguardi della totalità. Esso si spiega con una crisi della fede, meglio: della fede comune alla Chiesa di tutti i tempi e risultava che la catechesi ometteva generalmente il dogma e tentava di ricostruire la fede direttamente a partire dalla Bibbia. Ora, il dogma non è niente altro, per definizione, che interpretazione della Scrittura, ma questa interpretazione, nata dalla fede dei secoli, non sembrava più potersi accordare con la comprensione dei testi, a cui il metodo storico aveva nel frattempo condotto. In questo modo, coesistevano due forme di interpretazione apparentemente irriducibili: la interpretazione storica e quella dogmatica.

Ma quest'ultima, secondo le concezioni contemporanee, poteva essere considerata solo come una tappa prescientifica della nuova interpretazione. Così, sembrava difficile riconoscere a essa un posto proprio. Laddove la certezza scientifica è considerata la sola forma valida, perfino la sola possibile, della certezza, quella del dogma doveva sembrare o come una tappa sorpassata di un pensiero arcaico, oppure come la espressione della volontà di potenza di istituzioni sopravvivenenti. Essa deve allora essere valutata secondo la misura dell'esegesi scientifica e può, al massimo, confermare le dichiarazioni di questa ultima; essa non può più pretendere di giudicarla in ultima istanza.

2. CATECHESI, BIBBIA E DOGMA

Eccoci arrivati al punto centrale del nostro tema, al problema del posto occupato dalle "fonti" nel processo di trasmissione della fede. Una catechesi che sviluppava, per così dire, la fede direttamente a partire dalla Bibbia, senza passare attraverso il dogma, poteva pretendere di essere una catechesi dedotta specificamente dalle fonti. Ma allora emerse un fenomeno curioso. L'effetto di freschezza, all'inizio provocato dal contatto diretto con la Bibbia, non fu durevole. Certo, all'inizio ne risultò molta fecondità, bellezza e ricchezza nella trasmissione della fede. Si sentiva "l'odore della terra di Palestina", si riviveva il dramma umano nel quale la Bibbia è nata. Vi fu così, più verità umana e concreta. Ben presto, però, apparve l'ambiguità del progetto, che J. A. Mohler aveva descritto in modo classico centocinquanta anni fa. Ciò che la Bibbia apporta in fatto di bellezza, di immediatezza, a cui non si può

rinunciare, e così descritto: "Senza la Scrittura, la forma propria delle parole di Gesù ci resterebbe nascosta, noi non sapremmo come parlava il Figlio dell'uomo e credo che non mi piacerebbe più continuare a vivere se non la sentissi più".

Ma Mohler sottolinea subito il motivo per cui la Scrittura non può essere separata dalla comunità vivente, nella quale soltanto può essere "la Scrittura", quando continua dicendo: "Solo che, senza la tradizione, noi non sapremmo chi parlava allora, ne ciò che annunciava, e anche la gioia che proviene da questo modo di parlare svanirebbe" (J. A. MOHLER, *L'unite dans l'Eglise*, trad. francese, Parigi 1938, p.52).

Nel libro che Albert Schweitzer consacrò alla storiografia delle ricerche sulla vita di Gesù, si trova descritta, da tutt'altro punto di vista, la stessa evoluzione di una catechesi legata unicamente allo studio letterario delle fonti: "Ciò che è capitato alla ricerca sulla vita di Gesù è singolare. Essa è partita alla ricerca del Gesù della storia, e credette di poterlo ricollocare nel nostro tempo così come era, come Maestro e Salvatore. Essa disfece i legami che, da secoli, la univano alla roccia dell'insegnamento della Chiesa, e si rallegrava vedendo la sua figura riprendere vita e movimento, e il Gesù storico venire incontro. Ma ecco, esso non si arrestò, passò di fianco al nostro tempo e ritornò verso il suo" (cit. in W. G. KOMMEL, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Friburgo in Brisgovia 1958, p. 305).

In realtà questo processo, di cui, circa un secolo fa, Schweitzer aveva creduto di avere arrestato l'evoluzione teologica, si ripete sempre in un modo nuovo e con svariati cambiamenti nella moderna catechesi. Infatti, i documenti che si sono voluti leggere senza alcun altro intermediario oltre al metodo storico, per ciò stesso si allontanarono alla distanza che li separa dal fatto storico. Una esegesi che non vive e non comprende più la Bibbia con l'organismo vivente della Chiesa diventa archeologia: un museo di cose passate.

Concretamente, ciò si verifica anzitutto nel fatto che la Bibbia si disgrega come Bibbia, per non essere niente altro che una collezione di libri eterogenei. Di qui la domanda: come assimilare questa letteratura, e secondo quali criteri scegliere i testi con i quali bisogna costruire la catechesi? La rapidità con cui si è realizzata questa evoluzione si vede, per esempio, in questa proposta fatta recentemente in Germania, in una lettera di un lettore a una rivista: stampare, nelle nuove edizioni della Bibbia, in caratteri piccoli ciò che è superato, e mettere invece in evidenza ciò che resta valido. Ma che cosa è valido? Che cosa è superato? In fin dei conti, è il gusto a decidere, e la Bibbia potrà tutt'al più servire a secondare la nostra decisione.

Ma la Bibbia si disgrega anche in un altro modo. Cercando l'elemento primitivo, giudicato sicuro e affidabile, ci si scontra con le fonti più antiche ricostruite a partire dalla Bibbia, che si pensa in definitiva essere più importanti de "la fonte". Una madre tedesca mi raccontò, un giorno, che suo figlio, che frequentava la scuola media, era in procinto di essere iniziato alla cristologia della presunta fonte dei "loggia del Signore"; ma dei sette sacramenti, degli articoli del Credo, egli non sospettava ancora neppure la esistenza. L'aneddoto vuole dire questo: con il criterio dello strato letterario più antico come testimonianza storica più sicura, la vera Bibbia spariva a vantaggio di una Bibbia ricostruita, a vantaggio di una Bibbia come dovrebbe essere. Lo stesso succede di Gesù. Quello dei Vangeli è considerato come un Cristo notevolmente rimaneggiato dal dogma, dietro il quale bisognerebbe ritornare al Gesù dei loggia oppure di un'altra fonte presunta, per trovare il Gesù reale. Questo Gesù "reale", a questo punto, non dice e non fa niente di più di quello che ci piace. Ci risparmia, per esempio, la croce come sacrificio espiatorio; la croce è ricondotta alle dimensioni di uno scandaloso incidente, al quale non conviene prestare troppa attenzione. Anche la Resurrezione diventa una esperienza dei discepoli secondo la

quale Gesù, o almeno la sua "realtà", continua. Non ci si sofferma più sugli avvenimenti, ma sulla coscienza che ne hanno avuto i discepoli e la "comunità". La certezza della fede è sostituita dalla fiducia nell'ipotesi storica. Ora, questo modo di procedere mi sembra irritante. La garanzia della ipotesi storica, in un grande numero di testi di catechismo, diventa assolutamente più importante della certezza della fede. Questa è scaduta al livello di una vaga fiducia senza contorni precisi. Ma la vita non è una ipotesi, e la morte neppure; ci si rinchiude nello scrigno vitreo di un mondo intellettuale, che si è fatto da solo e che, allo stesso modo, può dissolversi.

Ma ritorniamo al nostro tema. Se ricapitoliamo le riflessioni fatte finora, possiamo anzitutto constatare che lo sconvolgimento della catechesi negli ultimi venti o trenta anni è caratterizzato da una nuova immediatezza nel contatto con le fonti scritte della fede, con la Bibbia. Se prima la Bibbia entrava nell'insegnamento della fede solo nella forma di dottrina della Chiesa, ora si tenta di penetrare nel cristianesimo attraverso un dialogo diretto tra la esperienza attuale e la parola biblica. L'utilità di questo sforzo consisteva in un accrescimento di umanità concreta nella esposizione dei fondamenti del fatto cristiano. Così facendo, il dogma non era generalmente negato, ma scadeva al rango di una specie di quadro orientativo di poca importanza per il contenuto e per la struttura della catechesi. Dietro a ciò stava una certa perplessità nei confronti del dogma, che proveniva dal fatto di non avere chiarito i rapporti tra lettura dogmatica e lettura storico-critica della Scrittura. Nella misura in cui questa evoluzione progrediva, apparve manifesto che la Scrittura, lasciata a se stessa, cominciava a dissolversi: la si sottometteva sempre a nuove "riletture". Nel tentativo di attualizzare il passato, l'esperienza personale o comunitaria diveniva, a vista d'occhio, il criterio decisivo di ciò che rimaneva attuale. Così nasceva una specie di empirismo teologico, in cui la esperienza del gruppo, della comunità oppure degli "esperti", diventa la fonte ultima. Le fonti comuni sono allora canalizzate in modo tale che non si riconosce più granché del loro dinamismo originario. Se un tempo è stato rimproverato alla catechesi tradizionale di non condurre alle fonti, ma di farle arrivare agli uomini dopo averle filtrate, oggi queste canalizzazioni del passato dovrebbero piuttosto essere paragonate a torrenti in rapporto ai nuovi metodi di dominio delle fonti.

Infatti, oggi, si pone una domanda centrale, ed è questo propriamente il nostro tema: come può essere conservata pura l'acqua delle fonti nella trasmissione della fede? Con questa domanda sono messi in luce due problemi essenziali per la situazione attuale.

a. I rapporti tra esegesi dogmatica ed esegesi storico-critica

La questione che deve essere esaminata in primo luogo è quella dei rapporti tra esegesi dogmatica ed esegesi storico-critica. Questa è anche la questione dei rapporti da stabilire tra il tessuto vivente della tradizione, da una parte, e i metodi razionali di ricostruzione del passato, dall'altra. Ma è anche la questione dei due livelli del pensiero e della vita: qual è, dunque, il posto dell'articolazione razionale della scienza nel tutto dell'esistenza umana e del suo incontro con il reale?

b. Rapporti tra metodo e contenuto, e tra esperienza e fede

La seconda questione ci sembra consistere nella determinazione dei rapporti tra metodo e contenuto, tra esperienza e fede. E' chiaro che la fede senza esperienza può essere soltanto chiacchiericcio di formule vuote. Per contro, è ugualmente evidente che ridurre la fede alla esperienza significa privarla del suo contenuto. Ci smarriremmo nel campo del non sperimentato e non potremmo dire con il salmo: "hai guidato al largo i miei passi" (Sal. 31 30,9), prigionieri della strettezza delle no-

stre esperienze.

Parte seconda. Per superare la crisi

1. COSA È LA FEDE?

Sarebbe dare prova di un inammissibile accademismo attendere che si "sia finito di discutere" prima di promuovere un rinnovamento della catechesi. La vita non aspetta che la teoria sia arrivata alla fine della sua elaborazione; la teoria, piuttosto, ha bisogno delle iniziative della vita, che è sempre "aggiornata". La fede stessa è anticipazione su quanto è attualmente inaccessibile. Così essa lo raggiunge nella nostra vita e conduce la nostra vita a superarsi.

In altri termini: in vista di un giusto rinnovamento teorico e pratico della trasmissione della nostra fede, proprio come in vista di un vero rinnovamento della catechesi, è indispensabile che i problemi appena enunciati siano riconosciuti come tali e condotti verso la loro soluzione. Ora, l'impossibilità in cui siamo di rinunciare alla teoria, sia nella Chiesa che riguardo alla fede, non significa che la fede debba risolversi in teoria, né che dipenda totalmente dalla teoria. La discussione teologica, di norma, è possibile e significativa solo se e perché vi è, in permanenza, una avanzata del reale. Di questo parla con insistenza la prima lettera di san Giovanni, a proposito di una crisi del tutto simile alla nostra: "[...] voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza" (1 Gv. 2,20).

Questo vuole dire: la vostra fede battesimale, la conoscenza che vi è stata trasmessa con l'unzione (sacramentale), sono un contatto con la realtà stessa, che ha, dunque, la precedenza sulla teoria. Non è la fede battesimale che deve giustificarsi davanti alla teoria, ma la teoria davanti alla realtà, davanti alla conoscenza della verità concessa nella confessione battesimale. Alcuni versetti più avanti, l'Apostolo traccia una frontiera molto netta alle esigenze intellettuali che si chiamavano "gnosi". Poiché ciò che allora era in causa, era l'esistenza stessa del cristianesimo o il suo recupero da parte della filosofia del tempo. L'Apostolo dice: "E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da Lui rimane in voi [cioè la conoscenza della fede in comunione di spirito con la Chiesa]. E non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa [la sua unzione, cioè la fede cristologica della Chiesa, dono dello Spirito], è veritiera e non mentisce, così state saldi in Lui come essa vi insegna" (Ibid. 2,27).

Questo passaggio avverte, attraverso l'autorità apostolica di colui che aveva toccato il Verbo incarnato, che i fedeli devono resistere alle teorie che dissolvono la fede in nome dell'autorità della pura ragione. Ai cristiani viene detto che il loro giudizio - quello della semplice fede della Chiesa - ha una autorità più alta di quella delle teorie teologiche, poiché la loro fede esprime la vita della Chiesa, che è al di sopra delle spiegazioni teologiche e delle loro certezze ipotetiche (è la posizione di base di sant'Ireneo nel suo scontro con la gnosi; questa posizione, che sta al fondamento stesso della teologia cattolica, ha avuto, e ha ancora, una importanza decisiva nella formazione, come pure nella esistenza, della Chiesa cattolica: cfr. H. J. JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche*, Munster 1976, pp. 265-294).

Ora, con questi rinvii al primato della fede battesimale su tutte le teorie didattiche e teologiche, diamo, in realtà, una risposta completa alle domande fondamentali della nostra esposizione. Per meglio elaborare e approfondire queste vedute, dobbiamo adesso formulare meglio la nostra questione. Per rispondere esatta-

mente, dobbiamo, dunque, chiarire ciò che si deve intendere per fede e per fonte della fede.

L'ambiguità del termine "credere" deriva dal fatto che riveste due atteggiamenti spirituali diversi. Nel linguaggio quotidiano, credere significa "pensare, supporre"; questo è un grado inferiore del sapere rispetto a realtà di cui non abbiamo ancora certezza. Ora, è comunemente ammesso che la fede cristiana stessa è un insieme di supposizioni su argomenti di cui non abbiamo una conoscenza esatta. Ma una tale opinione manca totalmente il suo obiettivo. Il più importante catechismo cattolico, il Catechismo Romano pubblicato sotto Pio V in seguito al Concilio di Trento - e al quale dovremo sovente ritornare -, in merito al fine e al contenuto della catechesi, che è la somma delle conoscenze cristiane, si esprime, infatti, conformemente a un detto di Gesù riportato da san Giovanni: "E la vita eterna è questa, che conoscano te, solo vero Dio, e Colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv. 17,3. Cfr. Catechismo Tridentino, prefazione, n. 10 [trad. it., Cantagalli, Siena 1981, p. 26]).

Dicendo ciò, il Catechismo Romano intende precisare contenuto e finalità di ogni catechesi, e precisa effettivamente, in un modo fondamentale, ciò che è la fede: credere significa trovare e realizzare la vita, la vera vita. Non si tratta di un qualsiasi potere, che sarebbe lecito acquisire o lasciare da parte, ma proprio del potere di imparare a vivere, e di vivere una vita che possa rimanere sempre. Sant'Ilario di Poitiers, che scrisse nel secolo IV un libro sulla Trinità, ha descritto in modo simile il punto di partenza della sua ricerca di Dio: aveva finalmente preso coscienza che la vita non è donata solamente per morire; nello stesso tempo, aveva compreso che i due scopi della vita, che si impongono come contenuto di vita, sono insufficienti: non sono sufficienti, dice, né il possesso né il godimento tranquilli della vita. "Bene e sicurezza" sono ciò che la vita non può accontentarsi di essere, "altrimenti l'uomo ubbidirebbe solo al suo ventre e alla sua pigrizia" (SANT'ILARIO DI POITIERS, La Trinità, I, 1 e 2).

Il vertice della vita può essere raggiunto solo là dove vi è qualche cosa di più: la conoscenza e l'amore. Si potrebbe dire anche: solo la relazione dona alla vita la sua ricchezza: la relazione con l'altro, la relazione con l'universo. Tuttavia, neppure questa duplice relazione è sufficiente, perché "la vita eterna è che conoscano te". La fede è la vita, perché è relazione, cioè conoscenza che diventa amore, amore che viene dalla conoscenza e che conduce alla conoscenza. Come la fede indica un altro potere oltre a quello di compiere alcune azioni isolate, cioè il potere di vivere, così essa possiede anche, in proprio, un altro campo oltre a quello della conoscenza degli esseri particolari, vale a dire il potere della conoscenza fondamentale stessa, grazie alla quale prendiamo coscienza del nostro fondamento, impariamo ad accettarlo, e grazie a esso possiamo vivere. Il dovere essenziale della catechesi consiste, dunque, nel condurre alla conoscenza di Dio e del suo inviato, come dice giustamente il Catechismo Tridentino.

Le nostre riflessioni ci hanno fatto descrivere, fino a ora, quello che si potrebbe chiamare il carattere personale della nostra fede. Ma questa è solo la meta di un tutto. Vi è un secondo aspetto che troviamo ancora descritto nella prima lettera di san Giovanni. Al versetto I, l'esperienza dell'Apostolo è definita "visione" e "contatto" con il Verbo, che è Vita e si offrì al tatto facendosi carne. Di qui la missione degli apostoli, che consiste nel trasmettere quanto hanno sentito e visto, "perché anche voi siate in comunione con noi", con questa Parola (1 Gv I, 1-4).

La fede non è, dunque, soltanto un incontro a faccia a faccia con Dio e Cristo: è anche quel contatto che apre all'uomo la comunione con coloro ai quali Dio stesso si è comunicato. Questa comunione - possiamo aggiungere - è dono dello Spirito,

che getta per noi un ponte verso il Padre e il Figlio. La fede non è, dunque, solo un "io" e un "tu", essa è anche un "noi". In questo "noi" vive il memoriale che ci fa ritrovare quanto abbiamo dimenticato: Dio e il suo Inviato.

Per dirla in altri termini, non vi è fede senza Chiesa. Henri de Lubac ha dimostrato che l'"io" della confessione di fede cristiana non è l'"io" isolato dell'individuo, ma l'"io" collettivo della Chiesa (Cfr. HENRI DE LUBAC S.J., *Paradoxe et mystere de l'Eglise*, Aubier-Montagne, Parigi 1967). Quando io dico: "Credo", significa che supero le frontiere della mia soggettività per integrarmi nell'"io" della Chiesa e, nello stesso tempo, mi integro nel suo sapere, che oltrepassa i limiti del tempo. L'atto di fede è sempre un atto con il quale si entra nella comunione di un tutto. E' un atto di comunione con il quale ci si lascia integrare nella comunione dei testimoni, tanto che, attraverso loro, tocchiamo l'intoccabile, udiamo l'inaudibile, vediamo l'invisibile. Il cardinale de Lubac ha dimostrato anche che noi non crediamo nella Chiesa allo stesso modo con il quale crediamo in Dio, ma che la nostra fede è fondamentalmente un atto compiuto con tutta la Chiesa (Cfr. IDEM, *La Foi chretienne. Essai sur la structure du symbole des apotres*. Aubier-Montagne, Parigi 1969, 28 ed. 1970, pp.201-234; cfr. anche J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*. cit., pp. 15-27; importante e chiarificatore a tale proposito è quanto sottolinea LOUIS BOUYER, *Le metier du theologien*, France-Empire, Parigi 1979, pp. 207-227).

Dunque, tutte le volte che si pensa di potere trascurare anche solo un poco, nella catechesi, la fede della Chiesa, con il pretesto di attingere alla Scrittura una conoscenza più diretta e più precisa, si penetra nel campo dell'astrazione. Allora, infatti, non si pensa più, non si vive più, non si parla più in ragione di una certezza che oltrepassa le possibilità dell'io individuale e che si fonda su una memoria ancorata alle basi della fede e derivante da essa; non si parla più in virtù di una delega che oltrepassa i poteri dell'individuo; al contrario, ci si tuffa in quell'altra sorta di fede che è solo opinione, più o meno fondata, su quanto non è conosciuto. In queste condizioni, la catechesi si riduce a essere soltanto una teoria accanto ad altre, un potere simile ad altri; essa non può più essere, allora, studio e accoglienza della vita vera, della vita eterna.

2. CHE COSA SONO LE "FONTI"?

Considerando la fede in questa prospettiva, anche il problema delle "fonti" si pone in modo diverso. Quando, circa trent'anni fa, tentavo di fare uno studio della Rivelazione nella teologia del secolo XIII, mi scontravo con una constatazione inaspettata: infatti, in questa epoca nessuno aveva avuto l'idea di chiamare la Bibbia "la Rivelazione"; così pure a essa non venne applicato il termine di "fonte". Non che allora si fosse tenuta la Bibbia in minore stima di oggi: al contrario, se ne aveva un rispetto assai meno condizionale, ed era chiaro che la teologia non poteva e non doveva essere altro che interpretazione della Scrittura. E' l'idea che ci si faceva dell'armonia tra Scrittura e Vita che era differente.

Per questo si applicava la parola "Rivelazione", da un lato, al solo atto - mai esprimibile con parole umane - con il quale Dio si fa conoscere alla sua creatura e, d'altro lato, all'accoglienza con la quale la "condiscendenza" divina diventa percettibile all'uomo in forma di Rivelazione. Tutto ciò che deve essere fissato in parole, dunque la Scrittura stessa, testimonia della Rivelazione, senza essere questa Rivelazione nel senso più stretto del termine. Solo la Rivelazione medesima è, propriamente parlando, "fonte", una fonte alla quale attinge anche la Scrittura. Se la si distacca da questo contesto vitale della "condiscendenza" divina nel "noi" dei credenti, allora

la fede è strappata al suo terreno naturale, per non essere più che "lettera" e "carne" (in seguito a diverse circostanze, fino a ora ho potuto pubblicare solo frammenti delle ricerche fatte a quell'epoca; cfr. J. RATZINGER, *Offenbarung - Schrift - Überlieferung*, in *Trierer Theologische Zeitschrift*. 67, 1958, pp. 13-27; IDEM, *Wesen und Weisen der Auctoritas im Werk des hlg. Bonaventura in Die Kirche und ihre Ämter und Stände*, Miscellanea cardinale Frings, Colonia 1960, pp. 58-72; si troveranno ugualmente alcune indicazioni nella mia opera *Die Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura*, Monaco di Baviera 1959; cfr., per la problematica, H. DE LUBAC S.J., *Exégèse médiévale*, 3 voll., Aubier-Montagne, Parigi 1959-1964).

Quando, molto più tardi, si applicò alla Bibbia il concetto storico di "fonte", si eliminò contemporaneamente la sua capacità interna di superamento, che, ciononostante, appartiene alla sua essenza, e si ridussero pure a una sola le dimensioni della sua lettura. Questa non poteva cogliere altro che lo storicamente verosimile; ma che Dio agisca, ciò non poteva e non doveva più rientrare nelle categorie del verosimile agli occhi dello storico.

Se non si considera la Bibbia altrimenti che come una fonte nel senso del metodo storico - cosa che certo essa è *anche* -, allora lo storico è il solo competente a interpretarla; ma allora, anche, essa può darci soltanto informazioni storiche. Lo storico si sente in dovere di provare a fare dell'agire di Dio, in un tempo e in un luogo determinati, una ipotesi inutile.

Se, al contrario, la Bibbia è il condensato di un processo di Rivelazione molto più grande e inesauribile, e il suo contenuto è percettibile al lettore solamente quando costui è stato aperto a questa dimensione più alta, allora il senso della Bibbia non ne risulta diminuito. Ciò che, per contro, cambia totalmente sono le competenze della sua interpretazione. Ciò significa che essa appartiene a un ambito di riferimenti, mediante i quali il Dio vivente si comunica in Cristo mediante lo Spirito Santo. Ciò significa che essa è espressione e strumento della comunione grazie alla quale l'"io" divino e il "tu" umano si toccano nel "noi" della Chiesa attraverso la mediazione di Cristo. Essa è allora parte di un organismo vivente dal quale trae, per altro, la sua origine; di un organismo che - attraverso le vicissitudini della storia - conserva nondimeno la sua identità e che, di conseguenza, può fare valere, per così dire, i suoi diritti d'autore sulla Bibbia come su un bene che a esso appartiene. Che la Bibbia, come tutte le opere d'arte e ben più di tutte le opere d'arte, dica di più di quello che noi possiamo comprendere ora della sua lettera, risulta allora dal fatto che essa esprime una Rivelazione, riflessa ma non esaurita dalla parola.

Si spiega così anche che, là dove la Rivelazione è stata "percepita" ed è ridiventata vivente, ne sia seguita un'unione con la parola più profonda che là dove essa è stata analizzata soltanto come un testo. La "simpatia" dei santi con la Bibbia, le loro sofferenze condivise con la Parola, la fanno loro comprendere più profondamente di quanto non abbiano potuto farlo i sapienti dell'epoca dei lumi. Questa è una conseguenza del tutto logica. Ma, contemporaneamente, divengono comprensibili sia il fenomeno della Tradizione che quello del Magistero della Chiesa (Cfr. P. G. MOLLER, *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Friburgo in Brisgovia 1981, che ha bene dimostrato, con l'aiuto del metodo linguistico, come la Bibbia stessa presupponga questo contesto e possa, dunque, essere letta nella sua prospettiva propria solamente nella misura in cui vi si acceda così; H. GESE, *Zur biblischen Theologie*, Monaco di Baviera 1977, pp. 9-30, presenta, a questo riguardo, punti di vista importanti e interessanti; sulla Chiesa in quanto soggetto, cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'unite de la loi et le pluralisme theologique*, Einsiedeln 1973, in particolare il mio commento sulle tesi IV-VIII, pp. 32-48).

Che rapporto hanno queste analisi con il nostro soggetto? Se sono esatte, significa che le fonti storiche devono sempre confluire nella fonte per eccellenza, cioè Dio che agisce in Cristo. Questa fonte non è altrimenti accessibile che nell'organismo vivente che l'ha creata e la mantiene in vita. In questo organismo, i libri della Scrittura e i commenti della Chiesa che spiegano la fede non sono più testimonianze morte di avvenimenti passati, ma elementi portatori di una vita nuova. Là, essi non hanno mai smesso di essere presenti e di aprire le frontiere del presente. Dal momento che essi ci conducono verso Colui che tiene il tempo nella sua mano, rendono anche permeabili le frontiere del tempo. Il passato è il presente si ricongiungono nell'oggi della fede (così l'"oggi" e il "domani" della liturgia nel tempo di Avvento e in quello di Quaresima non sono un semplice gioco di parole nella fede, ma, piuttosto, interpretazione della realtà).

3. LA STRUTTURA DELLA CATECHESI

a. Le quattro parti principali

La coesione interna tra la parola e l'organismo che la veicola traccia la via alla catechesi. La sua struttura appare attraverso gli avvenimenti principali della vita della Chiesa, che corrispondono alle dimensioni essenziali della esistenza cristiana. Così, fino dai primi tempi, è nata una struttura catechetica, il cui nucleo risale alle origini della Chiesa. Lutero ha utilizzato questa struttura per il suo catechismo altrettanto naturalmente di quanto hanno fatto gli autori del catechismo del Concilio di Trento. Ciò fu possibile perché non si trattava di un sistema artificiale, bensì, semplicemente, della sintesi del materiale mnemonico indispensabile alla fede, che riflette contemporaneamente gli elementi vitalmente indispensabili alla Chiesa: il simbolo degli apostoli, i sacramenti, il decalogo, la preghiera del Signore.

Queste quattro parti classiche e principali della catechesi sono servite per secoli come dispositivo e riassunto dell'insegnamento catechetico; esse hanno anche aperto l'accesso alla Bibbia così come alla vita della Chiesa. Vogliamo dire che corrispondono alle dimensioni della esistenza cristiana. E quanto afferma il Catechismo Romano dicendo (cfr. *Catechismo Tridentino*, prefazione, n. 12; trad. it. cit., p. 29) che vi si trova quanto il cristiano deve credere (simbolo), sperare (Padre Nostro), fare (decalogo), e in quale spazio vitale deve compierlo (sacramenti e Chiesa). Così diventa percettibile contemporaneamente l'accordo con i quattro gradi della esegesi, di cui si parla nel Medioevo, e che sono anche considerati come una risposta alle domande che si pongono alle quattro tappe della esistenza umana.

Vi è, anzitutto, il senso letterale della Scrittura, che si ricava con l'attenzione al radicamento storico degli avvenimenti della Bibbia. Viene poi il senso detto allegorico, cioè la intuizione e la interiorizzazione di tali avvenimenti in vista di superarli - quello grazie al quale i fatti storici riportati fanno parte di una storia della salvezza. Vi sono, infine, il senso morale e quello anagogico, che mettono in evidenza come l'agire deriva dall'essere e come la storia, al di là dell'avvenimento, è speranza e sacramento del futuro (Cfr. H. DE LUBAC S.J., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Aubier-Montagne, Parigi 1950). Oggi occorrerebbe rifare lo studio di questa dottrina dei quattro sensi della Scrittura: essa spiega il posto indispensabile della esegesi storica, ma delimita altrettanto chiaramente i suoi confini e il suo necessario contesto.

Alla raccolta mnemonica delle materie della fede, che rappresentano le quattro componenti principali che stiamo enumerando, presiede, dunque, una innegabile logica interna. Per questo il Catechismo Romano le ha caratterizzate a giusto titolo

come i "Luoghi della esegesi biblica". Nel linguaggio scientifico e teorico di oggi si direbbe che esso intende considerare come i punti fissi di una topica e di una ermeneutica della Scrittura (cfr. *Il Catechismo Tridentino*, prefazione, n. 12 - trad. it. cit., pp. 29-30 -, parla di "*quatuor his quasi communibus Sacrae Scripturae locis*", "questi quattro luoghi per così dire comuni della sacra Scrittura"; il n. 13 - trad. it. cit., p. 30 - tratta di "*prima ilia quatuor genera*", "queste quattro categorie prime"; la parola "fonte" interviene quando si dice che ogni enunciato della Bibbia può essere ricondotto a uno di questi "Luoghi", ai quali ogni catecheta deve ricorrere come alla fonte della dottrina da spiegare in ogni caso, "*quo tamquam ad ejus doctrinae fontem [...] confugient*", trad. it. cit., p. 30).

Per l'uso della parola "fonte", come pure per la comprensione esatta dei fattori che entrano in gioco nell'insegnamento cristiano, l'osservazione seguente non mi pare priva di importanza; qui, non si considera la Bibbia come fonte, in opposizione alle "componenti principali", "capita", che sarebbero uno schema di organizzazione, ma sono, invece, le "componenti principali" a essere la fonte dalla quale scaturiscono gli enunciati biblici particolari. Il fatto che ciò sia valido per il decalogo nel suo rapporto con i libri legislativi dell'Antico Testamento è stato dimostrato in modo convincente da H. Gese, con i metodi della esegesi scientifica, nel suo fondamentale studio sulla legge *Zur biblischen Theologie* (cit., pp. 55-84). Lo si dimostrerebbe ugualmente, non in modo equivalente ma analogo anche per le altre ("componenti principali").

Non si vede perché oggi si creda di dovere abbandonare a tutti i costi questa struttura semplice, esatta tanto teologicamente che pedagogicamente. Nei primi tempi del nuovo movimento catechetico essa passava per ingenua. Si credeva di dovere edificare a tutti i costi una sistematizzazione cristiana contemporaneamente logica e cogente. Ora, tentativi di questo genere appartengono alla ricerca teologica e non alla catechesi: essi, d'altronde, raramente sopravvivono ai loro autori. All'estremo opposto, vi è abolizione di qualunque struttura e caducità di scelte fatte in ragione della situazione attuale: fu una reazione inevitabile agli eccessi del pensiero sistematico.

b. Riflessioni su due problemi di contenuto

Il fine di questa esposizione non è di dare in dettaglio il contenuto di queste quattro componenti principali. Qui si tratta solo di problemi di struttura. Non posso nondimeno evitare alcune brevi riflessioni a proposito di due elementi di queste strutture, che mi sembrano oggi particolarmente minacciati.

*** *La nostra Fede in Dio Creatore e nella creazione***

Il primo punto è quello della nostra fede in Dio creatore e nella creazione, come elementi del simbolo di fede della Chiesa. Di tanto in tanto compare il timore che una troppo forte insistenza su tale aspetto della fede possa compromettere la cristologia (questo timore è ricordato dalla Conferenza Episcopale Francese, *La catéchèse des enfants. Texte de référence*. cit., p. 37, che sottolinea, per altro giustamente, "*che si può parlare cristianamente di Dio creatore soltanto nella luce di Gesù Cristo risorto*"). Considerando qualche presentazione della teologia neoscolastica, questo timore potrebbe sembrare giustificato.

Oggi, tuttavia, è il timore inverso che mi sembra giustificato. La emarginazione della dottrina della creazione riduce la nozione di Dio e, di conseguenza, la cristologia. Il fenomeno religioso non trova, allora, altra spiegazione al di fuori dello spazio psicologico e sociologico; il mondo materiale è confinato nel campo di indagine della fisica e della tecnica. Ora, soltanto se l'essere, ivi compresa la materia, è

concepito come uscito dalle mani di Dio e conservato nelle mani di Dio, Dio è anche, realmente, nostro Salvatore e nostra Vita, la vera Vita.

Oggi si tende a evitare la difficoltà dovunque il messaggio della fede ci mette in presenza della materia, e si tende ad attenersi a una prospettiva simbolica: questo comincia con la creazione, continua con la nascita verginale di Gesù e la sua resurrezione, finisce con la presenza reale di Cristo nel pane nel vino consacrati, con la nostra stessa resurrezione e con la parusia del Signore. Non si tratta di una discussione teologica di poca importanza quando si situa la resurrezione individuale al momento della morte, negando così non soltanto l'anima, ma anche la realtà della salvezza per il corpo (su questa problematica, cfr. J. RATZINGER, *La Mort et l'Àu-delà Court traile d'esperance chretienne*; trad. francese, Fayard, 1979, e il mio articolo *Entre la mort et la resurrection*, in *Revue catholique internationale Communio*, V 1980, 3, pp. 4-19, dove sintetizzo e approfondisco tale problema). Per questo un rinnovamento decisivo della fede nella creazione costituisce una condizione necessaria e preliminare alla credibilità e all'approfondimento sia della cristologia che della escatologia.

*** Il decalogo**

Il secondo punto che vorrei sottolineare concerne il decalogo. Fu a causa di una incomprensione fondamentale della critica fatta da Paolo alla Legge che molti sono giunti a pensare che il decalogo, in quanto legge, doveva essere eliminato dalla catechesi e sostituito dalle beatitudini del discorso della Montagna. Si misconosceva così non solo il decalogo, ma anche il discorso della Montagna, come pure tutta la struttura interna della Bibbia. Paolo, al contrario, ha caratterizzato il passaggio dalla Legge al Nuovo Testamento dicendo che "*pieno compimento della Legge è l'amore*", e per spiegare questo compimento si è espressamente riferito al decalogo (Rom. 13,8-10; cfr. Lev. 19,8; Es. 20,13 ss.; Deut. 5,17. Cfr. anche H. GESE, *Zur biblischen Theologie*. cit.).

Dove il decalogo è espulso dalla catechesi, viene intaccata la struttura fondamentale di essa. Non vi è più, allora, alcuna introduzione reale alla fede della Chiesa (è merito del testo di riferimento della Conferenza Episcopale Francese avere situato con esattezza l'attualità del decalogo - *La catéchèse des enfants. Texte de référence*, cit., p. 59 -; così pure è in rapporto con il nostro discorso quanta e detto della catechesi come "*processo strutturato sacramentalmente*", *ibid.* p. 57).

c. La struttura formale della catechesi

Vorrei terminare le mie riflessioni con due osservazioni sui problemi teologici essenziali, che sono stati oggetto della nostra considerazione nella prima parte della esposizione.

Rapporti tra esegesi dogmatica ed esegesi storica

La prima riflessione concerne i rapporti della esegesi dogmatica con la esegesi storica. All'origine del ritorno alla Scrittura che fu in pari tempo un abbandono della catechesi dogmatica tradizionale, vi era la paura che il legame con il dogma non lasciasse vera libertà a una lettura comprensiva della Bibbia. Il modo con il quale la tradizione dogmatica aveva effettivamente praticato la esegesi scritturale giustificava ampiamente, infatti, questo timore. Ma oggi constatiamo che solo il contesto della tradizione ecclesiale mette il catechista in condizione di attenersi a tutta la Bibbia e alla vera Bibbia.

Oggi vediamo che solo nel contesto della fede comunitaria della Chiesa si può prendere la Bibbia alla lettera, ritenere ciò che essa dice come realtà attuale, tan-

to per il nostro mondo di oggi che per la sua storia. Questa circostanza legittima l'interpretazione dogmatica della Bibbia anche da un punto di vista storico: il luogo ermeneutico costituito dalla Chiesa è il solo che possa fare accettare gli scritti della Bibbia come Sacra Scrittura, e le loro dichiarazioni come significative e vere. Vi sarà, nondimeno, sempre una certa tensione tra i nuovi problemi della storia e la continuità della fede. Ma, nello stesso tempo, ci sembra chiaro che la fede tradizionale non costituisce il nemico, bensì il garante di una fedeltà alla Bibbia che sia conforme ai metodi della storia.

Rapporto tra metodo e contenuto della catechesi

La seconda e ultima riflessione ci fa tornare al problema dei rapporti tra metodo e contenuto della catechesi. Il lettore di oggi può stupirsi che il Catechismo Romano del secolo XVI abbia avuto una coscienza assai viva del metodo catechetico.

Vi si legge, infatti, che importava enormemente sapere se tale insegnamento dovesse essere impartito in questa o in quella maniera. Per questo la catechesi doveva essere esattamente adeguata all'età, alle capacità di comprensione, alle abitudini di vita e alla situazione sociale degli uditori, per essere veramente tutto a tutti. Il catechista doveva sapere chi aveva bisogno di latte, chi aveva bisogno di alimenti solidi, al fine di adattare il suo insegnamento alla capacità di ciascuno.

Lo stupefacente per noi è che il Catechismo Romano abbia lasciato al catechista molta più libertà di quanto non faccia generalmente la catechetica attuale.

Infatti, esso lascia all'iniziativa dell'insegnante l'ordine da adottare nella sua catechesi in funzione delle persone e delle circostanze. Esso presuppone anche, è vero, che il catechista viva e faccia sua la materia del suo insegnamento attraverso una meditazione continua e una assimilazione interiore e che - nella scelta del proprio piano - non perda di vista la necessità di ordinarlo in funzione delle quattro componenti principali della catechesi (*Catechismo Tridentino*, prefazione, n. 13: "*Docendi autem ordinem eum adhibebit, qui et personis et temporis accomodatum videbitur*" - trad. it. cit., p.30 -; gli altri riferimenti sono alla prefazione, n. 12 - trad. it. cit., pp. 27-28).

Il Catechismo Romano non esige certo di prescrivere tale metodo didattico. Esso dice piuttosto: quale che sia l'ordine scelto dal catechista, noi abbiamo scelto per questo libro la via dei Padri (Ibid., n. 13; trad. it. cit., p. 30). In altre parole, mette a disposizione del catechista il dispositivo fondamentale indispensabile, come pure i materiali con cui riempirlo; ma non lo dispensa dal trovare lui stesso quale via sia più appropriata alla sua trasmissione nella tale situazione concreta. Senza alcun dubbio, il Catechismo Romano presupponeva già, così, l'esistenza di una letteratura di secondo grado, grazie alla quale il catechista poteva essere aiutato nel suo compito, senza che si potessero tuttavia programmare anticipatamente tutte le situazioni particolari.

Questa distinzione di livelli è, ai miei occhi, essenziale. **Il guaio della nuova catechesi consiste, in definitiva, in questo: ci si è un poco dimenticati di distinguere il "testo" dal suo "commento".**

Il "testo", cioè il contenuto propriamente detto di ciò che bisogna annunciare, si diluisce sempre più nel suo commento; ma il commento non ha allora più nulla da commentare, è diventato misura di se stesso, e perde, nello stesso tempo, la sua serietà. Sono dell'avviso che la distinzione fatta dal Catechismo Romano tra il testo di base (il contenuto della fede della Chiesa) e i testi parlati o scritti della sua trasmissione non sia una via possibile tra altre: essa appartiene all'essenza della catechesi (questo ordinamento di livelli appare chiaramente a partire dal secolo II nella strut-

tura di relazioni simbolo - regula fidei - dei trattati catechetici: se il simbolo presenta la parola comune della confessione orante, per contro la *regula*, che non può essere fissata parola per parola, è una struttura fondamentale dei "capita" del cristianesimo preesistente a ogni maestro, struttura che, a sua volta, è riflessa, concretizzata e applicata alle diverse situazioni nella produzione teologica; per le relazioni tra il simbolo, la *regula* e la teologia, cfr. H. J. JASCHKE, op. cit., *passim*, ma, in particolare, le pp. 36-44 e 140-147). Da un lato è al servizio della necessaria libertà del catechista nel trattare le situazioni particolari; dall'altro, essa è indispensabile per garantire la identità del contenuto della fede.

A ciò non si può obiettare che qualunque discorso umano relativo alla fede è già un commento e non più il testo primitivo, perché la Parola di Dio non può mai essere imprigionata nella parole umane. Che la Parola di Dio sia sempre infinitamente più grande di ogni parola umana, più grande anche delle parole ispirate dalla stessa Scrittura, questo non toglie al messaggio della fede il suo volto e i suoi contorni.

Al contrario, questo ci obbliga tanto più alla salvaguardia della nostra fede ecclesiale come un bene comune. Essa dobbiamo sforzarci di spiegare nelle situazioni sempre mutevoli, con parole sempre nuove, al fine di corrispondere così, attraverso il tempo, alla inesauribile ricchezza della Rivelazione. Credo, di conseguenza, che sia necessario distinguere di nuovo con chiarezza i gradi del discorso catechetico, anche nei libri destinati alla catechesi e al catechista. Ciò vuol dire che bisogna avere il coraggio di presentare il catechismo come un catechismo, affinché il commento possa restare un commento e affinché le fonti e la loro trasmissione possano ritrovare il loro rapporto esatto.

Non saprei trovare migliore conclusione alle mie riflessioni delle parole con le quali il Catechismo Tridentino - che ho spesso citato - descrive la catechesi: "L'intera finalità della dottrina e dell'insegnamento deve essere posta nell'amore che non finisce. Poiché si può ben esporre ciò che bisogna credere, sperare o fare: ma, soprattutto, si deve sempre fare apparire l'amore di Cristo, affinché ciascuno comprenda che ogni atto di virtù perfettamente cristiano non ha altra origine che l'Amore e nessun altro termine che l'Amore" (Catechismo Tridentino, prefazione, n. 10; trad. it. cit., p. 27).

+ *Joseph card. Ratzinger*
Arcivescovo già di Monaco di Baviera e di Frisinga
Prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede
