1 SETTEMBRE-OTTOBRE 2014-2015

CEC
DON BOSCO
a cura
del Centro
Evangelizzazione
e Catechesi
Don Bosco

Editoriale
UN RITORNELLO INCORAGGIANTE

Il tema I
NUOVI SCENARI IN CATECHESI
LA PROSPETTIVA MISSIONARIA
Una chiave per la conversione della catechesi e della pastorale
(E. Biemmi)

LE FORME DELLA CATECHESI COMUNITARIA
Fondamenti, frutti, valutazioni
(H. Derroitte)

PROSPETTIVE ED ESPERIENZE DI CONVERSIONE MISSIONARIA DELLA CATECHESI E DELLA PASTORALE
(G. Casarotto)

Il tema II
LA SFIDA DELLE NUOVE TECNOLOGIE
EDUCAZIONE RELIGIOSA E NUOVE TECNOLOGIE DELLA COMUNICAZIONE: UNO SGUARDO PRELIMINARE
(R. Romio)

Tra storia e attualità
SINODO DEL 1974 E «DIMENSIONE SOCIALE DELL'EVANGELIZZAZIONE» *(EG 176-258)*
(G. Biancardi)

Catechesi

editrice ELLEDICI

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, D.C.B. TO - n. 4/2014 - Tassa Pagata/Taxe Perçue /Economy/C - Anno 2014-2015

Catechesi

SETTEMBRE - OTTOBRE 2014-2015

1 **Editoriale**
UN RITORNELLO INCORAGGIANTE

2 **Il tema I**
NUOVI SCENARI IN CATECHESI

3 **LA PROSPETTIVA MISSIONARIA**
Una chiave per la conversione della catechesi e della pastorale
(E. Biemmi)

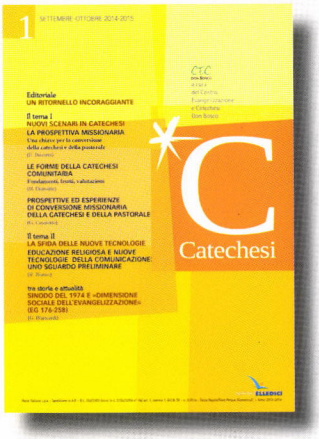
20 **LE FORME DELLA CATECHESI COMUNITARIA**
Fondamenti, frutti, valutazioni
(H. Derroitte)

37 **PROSPETTIVE ED ESPERIENZE DI CONVERSIONE MISSIONARIA DELLA CATECHESI E DELLA PASTORALE**
(G. Casarotto)

44 **Il tema II**
LA SFIDA DELLE NUOVE TECNOLOGIE

45 **EDUCAZIONE RELIGIOSA E NUOVE TECNOLOGIE DELLA COMUNICAZIONE: UNO SGUARDO PRELIMINARE**
(R. Romio)

64 **Tra storia e attualità**
SINODO DEL 1974 E «DIMENSIONE SOCIALE DELL'EVANGELIZZAZIONE»
(EG 176-258)
(G. Biancardi)



ANNO 84°

A cura
del Centro Evangelizzazione e Catechesi Don Bosco (CEC)

DIRETTORE
Giuseppe Biancardi

CONDIRETTORE
Ubaldo Montisci

tel. 011.95.52.111 - fax 011.95.72.900
e-mail: catechesi@elledici.org

REDAZIONE
S. Barbetta, A. Bozzolo, A. Fontana, G. Casarotto, U. Lorenzi, A. Martelli, L. Ramello, M. Roselli

ABBONAMENTO 2014-2015
(6 NUMERI DI 80 pp.)
Italia: **€ 30,00**
numero singolo: **€ 7,20**
estero: **€ 42,00**

MODALITÀ DI ABBONAMENTO
- CCP n. 32691107 intestato a Catechesi L.D.C. - 10093 Leumann TO
- on line: www.elledici.org/riviste
- carta di credito (Mastercard, Visa, CartaSi)
- telefonando a 011.95.52.164

CONTROLLO E VERIFICA ABBONAMENTO
www.elledici.org/riviste

UFFICIO ABBONAMENTI
tel. 011.95.52.164/165
fax 011.95.74.048
e-mail: abbonamenti@elledici.org

RESPONSABILE
Umberto De Vanna

Registrazione Tribunale di Torino
(14-2-1949) n. 390

STAMPA
Higraf - Mappano (To)

Associata all'Unione Stampa Periodica Italiana (USPI)

UN RITORNELLO INCORAGGIANTE

Nella *Evangelii Gaudium*, papa Francesco dedica svariati paragrafi a evidenziare le possibili tentazioni degli operatori pastorali (cf nn. 76-109). La conclusione delle riflessioni sulle singole tentazioni è scandita da una sorta di slogan introdotto dal "ritornello": *«Non lasciamoci rubare…»*. Nell'ordine, quanti si impegnano nell'attività pastorale sono invitati a non lasciarsi rubare «l'entusiasmo missionario» (80), «la gioia dell'evangelizzazione» (83), «la speranza» (86), «la comunità» (92), «il Vangelo» (97), «l'ideale dell'amore fraterno» (101), «la forza missionaria» (109).

Questi richiami del papa sono così pertinenti che saranno certamente ripresi nei prossimi fascicoli, in questa o altra pagina della rivista. Ma fin da questo primo numero, che accompagna la ripresa dell'attività di catechesi nelle nostre comunità, non possiamo non sottolineare la prima esortazione papale; quella circa la custodia dell'*entusiasmo missionario*. Nel suo documento, papa Francesco elenca nel dettaglio i possibili "ladri", a partire dall'*individualismo*, dalla *crisi di identità* dell'operatore pastorale e dal *calo di fervore* (78). A questi il pontefice ne aggiunge altri, sui quali è forse opportuno soffermarsi con le sue stesse parole: «La cultura mediatica e qualche ambiente intellettuale a volte trasmettono una marcata *sfiducia nei confronti del messaggio della Chiesa*, e un certo disincanto. Come conseguenza, molti operatori pastorali, benché preghino, sviluppano una sorta di *complesso di inferiorità*, che li conduce a relativizzare o ad occultare la loro identità cristiana e le loro convinzioni. Si produce allora un circolo vizioso, perché così non sono felici di quello che sono e di quello che fanno, non si sentono identificati con la missione evangelizzatrice, e questo indebolisce l'impegno. Finiscono per soffocare la gioia della missione in una specie di *ossessione per essere come tutti gli altri* e per avere quello che gli altri possiedono. In questo modo il compito dell'evangelizzazione diventa forzato e si dedicano ad esso pochi sforzi e un tempo molto limitato» (79).

«Si sviluppa negli operatori pastorali, al di là dello stile spirituale o della peculiare linea di pensiero che possono avere, un relativismo ancora più pericoloso di quello dottrinale. Ha a che fare con le scelte più profonde e sincere che determinano una forma di vita. Questo *relativismo pratico* consiste nell'agire come se Dio non esistesse, decidere come se i poveri non esistessero, sognare come gli altri non esistessero, lavorare come se quanti non hanno ricevuto l'annuncio non esistessero. È degno di nota il fatto che, persino chi apparentemente dispone di solide convinzioni dottrinali e spirituali, spesso cade in uno stile di vita che porta ad attaccarsi a sicurezze economiche, o a *spazi di potere e di gloria umana* che ci si procura in qualsiasi modo, invece di dare la vita per gli altri nella missione»(80).

Nelle puntuali parole di papa Francesco ci siamo permessi di evidenziare, con il corsivo, quelle avvertenze che paiono specificamente indirizzate al nostro mondo catechistico ordinario. E questo certamente non per insinuare un paralizzante senso di colpa proprio all'inizio di un anno di impegno, ma per dirci coralmente, appunto: «Non lasciamoci rubare l'entusiasmo missionario!» (80).

Il tema

NUOVI SCENARI IN CATECHESI

Potrebbe essere sintetizzato così il tema scelto per l'annuale "giornata pastorale" organizzata dal Centro universitario di Teologia pratica dell'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve e dai servizi diocesani delle diocesi e vicariati francofoni del Belgio. Il 23 gennaio scorso più di 350 persone si sono date appuntamento per riflettere sul rinnovamento ecclesiale: *Catéchèse et Évangélisation à l'heure des unités pastorales. Le réajustement des propositions catéchétiques aux circonstances nouvelles*. Operatori pastorali, catechisti, preti e vescovi si sono messi in ascolto dei contributi e delle esperienze offerte dai relatori. Il passaggio da una situazione di cristianità a una società secolarizzata quali cambiamenti richiede? Quali riconfigurazioni sono necessarie tra proposte di catechesi e nuove sfide?

• La prospettiva missionaria

A partire da queste domande di fondo si è articolato il percorso della giornata. La prospettiva missionaria, riferimento centrale dell'intervento del catecheta **Enzo Biemmi**, porta la Chiesa a "uscire" da se stessa per trasformare il proprio modo di essere presente nel mondo. Di fronte al rischio della nostalgia del passato l'ottica missionaria chiede di saper riconoscere le nuove possibilità che ci vengono offerte. I passaggi dalla parrocchia considerata come struttura organizzativa alla comunità missionaria, dalla catechesi rivolta a fanciulli e ragazzi all'attenzione agli adulti, dalla logica dell'insegnamento alla disponibilità ad accompagnare il cammino di fede, sono cambiamenti che richiedono una riforma profonda. Lo sforzo necessario per il rinnovamento non può pesare interamente sulla catechesi, ma riguarda tutta la pastorale e la comprensione ecclesiale. Le prospettive di "primo" e "secondo annuncio" esprimono la scelta missionaria delle comunità cristiane che annunciano il Vangelo a partire dai passaggi di vita e dalla realtà esistenziale dell'uomo d'oggi.

• La catechesi intergenerazionale

La catechesi intergenerazionale (CIG) è presentata da **Henri Derroitte**, docente all'Università Cattolica di Lovanio, come nuova forma di catechesi che porta con sé un nuovo modo di "fare-Chiesa" e di "fare-parrocchia", con attenzione alla vita familiare che dovrebbe essere il riferimento base dello stile della comunità ecclesiale. Per la catechesi e per la pastorale, la CIG è una via che permette di accompagnare la transizione ecclesiale in atto.

• Tra esperienza e riflessione

Alla presentazione delle questioni fondamentali ha fatto seguito l'intervento di mons. **Guy Harpigny**. Questi, vescovo di Tourai, referente per la catechesi delle diocesi francofone nella Conferenza Episcopale Belga, ha tracciato sinteticamente le linee d'impegno della Chiesa belga sui temi dell'evangelizzazione e dell'accompagnamento della fede per un ripensamento globale di fronte alle sfide culturali, sociali, organizzative e di presenza significativa nel territorio. La testimonianza della diocesi francese di Amiens, a cui ha dato voce **Sandrine Fabre**, responsabile della catechesi nella diocesi francese di Amiens, ha trasmesso in modo molto concreto l'esperienza di una Chiesa che attraverso la CIG è in cammino verso il rinnovamento. Su questi due interventi ma, più in generale, su tutta la giornata riflette il catecheta **Giovanni Casarotto** che ha partecipato ai lavori; con le sue considerazioni rilancia la problematica alla luce della situazione della realtà ecclesiale italiana.

LA PROSPETTIVA MISSIONARIA
Una chiave per la conversione della catechesi e della pastorale

ENZO BIEMMI

L'intervento che segue si presenta strutturato in tre parti.
- La prima riguarda la conversione missionaria come chiave di lettura per ripensare la forma della Chiesa (e dunque per la sua riforma).
- La seconda si concentra sulle ricadute in campo catechistico di questa conversione missionaria.
- La terza prende in considerazione la pastorale e indica quattro spostamenti per un suo ripensamento in chiave missionaria.

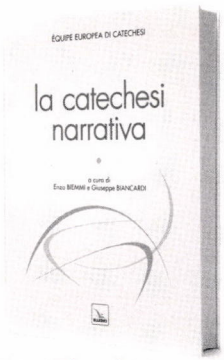
1. La prospettiva missionaria come forma della Chiesa e figura del cristianesimo

Desidero iniziare con un'affermazione precisa. Io credo che il rinnovamento della comunità ecclesiale dipenda dalla scelta di una prospettiva chiara, in grado di orientare in maniera univoca tutti gli elementi che entrano in gioco nella fede cristiana, nella vita delle comunità, nella catechesi e nella pastorale. Senza questa chiarezza ogni progettazione pastorale risulterà confusa.
Presento questa prospettiva unificante dapprima con un'immagine e poi con una breve spiegazione.

1.1. Il crollo dei campanili

In un incontro di formazione che ho avuto il 24 giugno scorso con il clero della diocesi di Rovigo, don Luigi, parroco di Ramodipalo di Lendinara, mi raccontava che proprio quel giorno, 20 anni prima, l'edificio della chiesa parrocchiale aveva subito una vera catastrofe. I fedeli se ne erano già andati tutti e lui ave-

ELLEDICI



Enzo Biemmi e Giuseppe Biancardi (cur.)

La catechesi narrativa

La fede cristiana nasce dall'ascolto. E ciò che si ascolta è un racconto: il racconto degli avvenimenti sconvolgenti che si sono svolti nella storia attorno a Gesù. La fondamentale dimensione narrativa della fede cristiana e della sua trasmissione, è stato l'argomento del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi tenutosi a Cracovia nel maggio 2010, di cui questo volume presenta gli Atti.

Pagine 112. € 14,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

va appena chiuso la porta della chiesa. Improvvisamente sentì un grande boato e fu immerso in una nuvola di polvere fitta. Ci vollero diversi minuti prima che la polvere si diradasse. Don Luigi rimase senza fiato. Non c'era più il campanile della sua chiesa! Una tromba d'aria lo aveva sradicato, facendolo cadere rovinosamente sul tetto della chiesa. Gli chiesi se dopo quel disastro avessero ricostruito il campanile. Mi disse che avevano ristrutturato la chiesa, riaperta 12 anni dopo, ma il campanile no. «Per scelta?», gli ho chiesto. «No, per mancanza di fondi», mi ha risposto.Ora la chiesa di questa parrocchia sembra una casa in mezzo alle altre case. Quel giorno ho iniziato il mio intervento con i parroci della diocesi di Rovigo ricordando loro quell'episodio. La Chiesa ha conosciuto in questi ultimi anni un vero e proprio tornado. Quel campanile, simbolicamente al centro di ogni paese, segnava la coincidenza di fatto tra il civile e il religioso e faceva della chiesa il centro di unità sociale della vita della gente. Quel campanile divelto è ormai una realtà per tutta la Chiesa, anche nelle zone nelle quali permane una religiosità di tradizione. Molti campanili restano fisicamente in piedi, ma sono tutti simbolicamente crollati: rimangono come traccia fisica di un cristianesimo che non c'è più. Ho terminato il mio incontro invitando quei parroci a trasformare una disgrazia in una scelta e a rimodellare le loro comunità non ricostruendo più il campanile, e non per mancanza di risorse economiche e umane (carenza di preti, operatori pastorali, catechisti), ma per scelta, per una nuova presenza della Chiesa tra le case della gente. E di conseguenza per una nuova figura di cristianesimo.

1.2. La scelta missionaria

Lasciamo il racconto ed entriamo nella riflessione. Il passaggio che la pastorale è chiamata compiere è ormai chiaro.
Ascoltiamo le parole di papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* (EG): «è necessario passare "da una pastorale di semplice conservazione a una pastorale decisamente missionaria"», scrive, citando l'Episcopato latinoamericano (EG 15).
«Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intende-

re solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia. Come diceva Giovanni Paolo II ai Vescovi dell'Oceania, "ogni rinnovamento nella Chiesa deve avere la missione come suo scopo per non cadere preda di una specie d'introversione ecclesiale"» (EG 27).

Io posso testimoniare che *Evangelii Gaudium* è andata molto oltre il Sinodo sulla nuova evangelizzazione, a cui ho partecipato come esperto, e ha spazzato via ogni forma di equilibrismo ecclesiastico e di compromesso, cosa che spesso avviene nella composizione dei documenti ecclesiali. Il Sinodo aveva detto che l'evangelizzazione richiede la conversione. *Evangelii Gaudium* dice che la conversione esige la riforma, perché le parole della fede personale siano confermate dalle parole della fede inscritte nelle strutture ecclesiali. Papa Francesco parla di consuetudini, stili, orari, linguaggio e strutture. Si tratta di una ripresa decisa di quanto affermava *Evangelii Nuntiandi*: la Chiesa evangelizza non solo con le parole, ma con la forma che essa si dà dentro la storia. La sua organizzazione esprime la sua missione. *Evangelii Gaudium* appare molto più che una esortazione apostolica postsinodale (termine che è stato volutamente omesso nel documento). È piuttosto una dichiarazione della forma che la Chiesa è chiamata ad assumere in tutte le sue dimensioni e quindi di una vera *ri-forma*. La missione diventa così la chiave di ripensamento della figura del cristianesimo, della Chiesa, della sua pastorale.

1.3. La ragione della scelta

Qual è la ragione della scelta di questa prospettiva? Siamo a pochi passi dalla fine del cristianesimo sociologico. Di quel cristianesimo, cioè, nel quale cristiano e cittadino coincidevano e nel quale non si poteva essere altro che cristiani: la fede ereditata, e di conseguenza dovuta, scontata, obbligata. È terminato il tempo del «catecumenato sociologico» (Joseph Colomb). Camminiamo verso un tempo nel quale le persone, immerse in un pluralismo culturale e religioso, sceglieranno se essere cristiani o meno, perché la cultura attuale non trasmette più la fede, ma la libertà religiosa. La risposta inadeguata a questa situazione è quella della nostalgia, che pastoralmente si traduce nel moltiplicare l'impegno pastorale per riportare le cose riguardanti la fede a come era-

no prima, quando tutti e tutte si riferivano alla parrocchia. Si tratta di una generosità pastorale mal orientata. Se la Chiesa continua a rimanere fissata su ciò che le sta dietro, sarà trasformata ben presto in una statua di sale (Gn 19,26).

La direzione giusta è invece quella di una pastorale della proposta, di una comunità che nel suo insieme, in tutte le sue espressioni e dimensioni, si fa testimone del Vangelo dentro e non contro il proprio contesto culturale.

Noi siamo nati come lievito; nel tempo siamo diventati pasta; diventando pasta (cristianesimo sociologico) abbiamo perduto la nostra forza lievitante. Il Signore sta riconducendo la sua Chiesa a vivere come una minoranza. La tentazione può essere quella di ripiegarci in una "minoranza setta", cioè "a parte" della storia e della cultura, o, peggio, una minoranza "contro". Come essere minoranza lievito e non minoranza setta o minoranza contro? Questa è la posta in gioco. È su questo punto che si gioca il futuro della fede cristiana. L'appello, di cui il papa si fa autorevole eco, è di divenire una minoranza "per", a favore della pasta. Ricuperiamo allora lo spirito della lettera a Diogneto, che così si esprimeva: «i cristiani sono, nel mondo, ciò che è l'anima nel corpo»[1].

C'è da rammaricarsi di fronte a questo scenario? Per *Evangelii Gaudium* c'è da gioire, perché quello che ci aspetta è potenzialmente meglio di quello che stiamo perdendo. Usciamo dal cristianesimo dell'abitudine e dell'obbligo, andiamo verso un'adesione alla fede segnata da libertà e gratuità.

1.4. Da una fede di convenzione a una fede di convinzione

Occorre però riconoscere, per una corretta lettura pastorale, che non siamo ancora del tutto in una situazione di fine della cristianità. Noi dobbiamo ancora gestire, nel bene e nel male, i riflessi condizionati del cristianesimo sociologico, che in alcuni paesi europei e come strato presente in molte persone porta ancora a riferirsi alla sfera del religioso come elemento di tradizione. Considerare questo come negativo sarebbe un errore di valutazione. È piuttosto un dato ambivalente. Questa ambivalenza tra il permanere di alcune abitudini religiose e la secolarizzazione delle mentalità è, al contempo, risorsa e fatica nella pastorale ecclesiale. Di fronte a tale situazione dobbiamo, da una parte, valorizzare quanto ancora permane di tradizione (ad esempio, non disprezzando la domanda

[1] *Lettera a Diogneto*, 6.

di riti, che «permangono credibili e incidono più a lungo di tutti i nostri discorsi teologici»[2]); d'altra parte eviteremo di lasciarci ingannare dall'effetto polverone (del campanile caduto) o dall'"effetto miraggio". Ciò che resta di «cristianità» nelle abitudini sociali deve essere valorizzato per il passaggio da una fede frutto di *convenzione* a una fede di *convinzione*. Fin d'ora lavoriamo per un cristianesimo che verrà. Questo atteggiamento esige coraggio e saggezza pastorale.

2. La catechesi come primo e secondo annuncio

2.1. Il cambiamento di prospettiva della catechesi

Vengo ora la secondo punto. Chiediamoci quali sono le conseguenze che derivano per la catechesi da questa svolta missionaria della Chiesa.

La catechesi è una dimensione della pastorale, e dobbiamo dire che, rispetto all'immediato dopo Concilio, il suo compito è stato fortemente ridimensionato. Avevamo messo sulle spalle della catechesi tutta l'impresa del rinnovamento della Chiesa; poi ci siamo resi conto che il problema non era soltanto e soprattutto catechistico, ma pastorale. Ora abbiamo capito che si tratta di un problema ecclesiologico[3]. Così abbiamo relegato la catechesi in un piccolo angolo delle preoccupazioni ecclesiali. Questa, almeno, è l'esperienza italiana. La svolta missionaria della Chiesa può rimettere in luce l'apporto specifico della catechesi, renderla meno confusa e restituirle la sua dignità. La catechesi, infatti, non è tutto nella Chiesa, ma tutto nella Chiesa ha bisogno di catechesi[4]. Parafrasando la lettera a Diogneto, già citata, possiamo dire che "la catechesi sta alla pastorale come l'anima al corpo", ne assicura l'interiorità, evita che l'agire pastorale sia privo di anima, di motivazione, di riflessione, di contemplazione.

Qual è dunque la declinazione missionaria della catechesi? La declinazione della missione in ambito catechistico è data dal primo e dal secondo annuncio. Siamo chiamati a dare a tutta la catechesi una prospettiva di primo e di secondo annuncio. I vescovi italiani utilizzano questa illuminante espressione: «Di primo annuncio vanno innerva-

[2] S. TREMBLAY, *Le dialogue pastoral*, Bruxelles, Lumen Vitae – Montréal, Novalis 2005, p. 40.

[3] «Il problema dell'infecondità dell'evangelizzazione oggi, della catechesi dei tempi moderni, è un problema ecclesiologico, che concerne la capacità o l'incapacità della Chiesa di configurarsi come reale comunità, in un'autentica fraternità, in un corpo, e non come una macchina o un'impresa» (Sinodo sulla nuova evangelizzazione, *Lineamenta* 2).

[4] CEI, *Il rinnovamento della catechesi* 6.

te tutte le azioni pastorali»[5].
Questa prospettiva catechistica ci aiuta a comprendere che il compito missionario non consiste nell'azzerare la pastorale attuale (ancora largamente segnata dalla prospettiva della *cura fidei*) per costruire sulle sue rovine una realtà completamente nuova, ma nell'intervenire sulla pastorale ordinaria, anche la più tradizionale, conferendo a tutte le sue attività una prospettiva nuova. Non si tratta di azzerare, ma di cambiare obiettivo. Questo obiettivo non è altro che il passaggio *dalla conservazione alla proposta* (dall'*encadrement* all'*engendrement*, come si direbbe nei paesi francofoni).

2.2. Il primo annuncio

Veniamo ora alla questione del primo annuncio. Cosa intendiamo per una catechesi di primo annuncio? Papa Francesco, con un linguaggio semplicissimo, si esprime così: «Abbiamo riscoperto che anche nella catechesi ha un ruolo fondamentale il primo annuncio o "*kerygma*", che deve occupare il centro dell'attività evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale.[...] Sulla bocca del catechista torna sempre a risuonare il primo annuncio: "Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti". Quando diciamo che questo annuncio è "il primo", ciò non significa che sta all'inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti.[...]
Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio. Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del *kerygma* che va facendosi carne sempre più e sempre meglio, che mai smette di illuminare l'impegno catechistico, e che permette di comprendere adeguatamente il significato di qualunque tema che si sviluppa nella catechesi. È l'annuncio che risponde all'anelito d'infinito che c'è in ogni cuore umano» (EG 164-165).
Queste parole di *Evangelii Gaudium* sono in grado di interpellare profondamente la catechesi in atto nelle nostre comunità. Vorrei qui riprendere una espressione di Giovanni Paolo II. In occasione di un Colloquio sul *Catechismo della*

[5] CEI, *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia* 6.

Chiesa Cattolica egli utilizzava l'espressione «non omnia, sed totum»: il problema non è tanto di trasmettere tutte le conoscenze relative alla fede, quanto piuttosto di far incontrare il cuore del messaggio evangelico, il *kerygma*[6].

Il primo annuncio non mira a una totalità *estensiva* ma a una totalità *intensiva*. Annuncia il cuore del Vangelo nel cuore di ogni esistenza umana. Di conseguenza, la catechesi del primo annuncio è soggetta a una serie di criteri ispiratori: «che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, ed un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche» (EG 165).

Ecco il primo annuncio, ecco il Vangelo che tutte le donne e gli uomini di oggi sarebbero disponibili ad ascoltare. Ecco la fede cristiana che prende congedo dalla riduzione moralistica del cristianesimo e inaugura il cristianesimo della grazia e della libertà.

2.3. Il secondo annuncio

Per la natura stessa della fede, il primo annuncio deve completarsi nel secondo annuncio. L'espressione "secondo annuncio" è stata introdotta da Giovanni Paolo II nel 1979: «È iniziata – diceva il Papa – una nuova evangelizzazione, quasi si trattasse di un secondo annuncio, anche se in realtà è sempre lo stesso»[7].

Cosa intendiamo per secondo annuncio? Riprendendo l'espressione di *Evangelii Gaudium*, il secondo annuncio è il "farsi carne" del primo nei fondamentali passaggi di vita delle persone, degli adulti in particolare. Lo possiamo allora chiamare il "secondo primo annuncio". La maggioranza dei cattolici ha ricevuto un "primo annuncio", ha avuto un contatto con la fede cristiana ricevendola in qualche modo come eredità. Il "secondo annuncio" è una parola di benedizione nel cuore delle traversate della vita umana. È il diventare "vero", il divenire carne del primo annuncio a ogni tornante della vita. È "secondo" perché appare di nuovo come una grazia che si offre, e nello stesso tempo come un secondo appello alla libertà perché si disponga all'accoglienza. Questa nuova disposizione diventa molto spesso la prima apertura cosciente e libera della libertà umana. È analogo a quanto accade a Israele. Il suo primo esodo diventa secondo primo esodo in tutte le traversate de-

[6] Cf il discorso, tenuto da Giovanni Paolo II il 12.10.2002, in *Il Regno-Documenti* 47 (2002) 611.

[7] *Omelia* del 9.6.1979, nel santuario della Santa Croce, a Mogila. Cf *La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II 1978-1979*, Milano, Editoriale Italiana 1987, pp. 549-550; qui p. 549.

cisive della sua storia. Questo vale anche, ad esempio, per un "sì" pronunciato nel matrimonio o nella scelta di una vita consacrata a Dio. C'è sempre un primo sì fondativo, ma spesso i "sì" determinanti sono i secondi.

Il secondo annuncio è la sfida fondamentale della catechesi che si rivolge a persone già sociologicamente cristiane. Ma è anche decisivo per chi si affaccia alla fede per la prima volta, perché il dono di Dio e la risposta umana si incarnano lungo tutto l'arco dell'esistenza.

2.4. Il tempo opportuno del secondo annuncio

Qual è il tempo opportuno del secondo annuncio? Il tempo opportuno sono normalmente le "crepe" che si aprono dentro le esperienze umane che tutti, uomini e donne, viviamo nell'arco della nostra vita. Non è nei periodi di stabilità (culturale, affettiva, economica, fisica...) che il secondo annuncio può farsi sentire in noi, ma quando gli equilibri raggiunti vengono sconvolti. In questo senso l'attuale contesto culturale è un tempo particolarmente favorevole al secondo annuncio. A queste rotture noi diamo il nome di "crisi", intese come l'intervenire di una discontinuità nella propria vita, una discontinuità "per eccesso" (per un di più), o "per difetto" (per mancanza). Per eccesso: l'apparire di un di più *gratis* che ci sorprende (come un amore che si affaccia improvviso, un figlio che nasce, una causa che appassiona, ecc.). Per difetto: l'affacciarsi di una minaccia di morte (una perdita, una situazione di solitudine, una ferita, un fallimento, una malattia, un lutto). Le sorprese sono delle possibili aperture, le ferite possono diventare feritoie. Le "crisi", intese come interruzione dell'ordinario, sono possibili "soglie di accesso alla fede"[8]. Dentro queste esperienze ci viene incontro il mistero umano nelle sue due facce: quello della vita e quello della morte. Ognuno di questi passaggi è un'esperienza pasquale: il bisogno di vita e la minaccia della morte. Vale per un innamoramento, la nascita di un figlio, una crisi affettiva, una malattia, ecc. Perché queste "soglie" diventino acconsentimento, invocazione, azione di grazie e professione di fede, è necessario che ci sia, da una parte, una "rivelazione" e, dall'altra parte, uno "svelamento" dell'altro, cioè una testimonianza di qualcuno che aiuti a riconoscere una Presenza che benedice, in modo che le persone arrivino a dire, come Giacobbe, «il Signore era qui e io non lo sapevo!» (Gn 28,16).

[8] Vescovi delle Diocesi Lombarde, *La sfida della fede: il primo annuncio*, Bologna, Dehoniane 2009, pp. 11-26; anche in *Il Regno-Documenti* 54 (2009) 716-730.

Perché tutto questo possa accadere c'è dunque una condizione. È la parola che Paolo continua a rivolgerci e che risuona particolarmente forte nel nostro contesto culturale: «Ora, come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunci?» (Rm 10,13-14). Ecco la parola d'ordine del primo e del secondo annuncio.

2.5. Progettare la catechesi in una prospettiva di primo e secondo annuncio

Provo ora a indicare alcune conseguenze per ripensare la catechesi in ottica di primo e secondo annuncio. Mi limito a segnalare, senza approfondirli, tre "spostamenti" missionari della catechesi.

2.5.1. Spostare il baricentro

In coerenza con una prospettiva missionaria noi ci dobbiamo interrogare su quale sia il soggetto della catechesi, attivo e passivo, attorno al quale unificare l'annuncio del Vangelo. Sia le proposte, sia le risorse ecclesiali (catechisti) sono ancora fortemente sbilanciate e centrate sull'iniziazione cristiana dei ragazzi. Un'inchiesta a livello italiano a metà degli anni '90 indicava che su circa 300.000 catechisti italiani, il 91,2% si dedicava all'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi (circa 273.000). Sarebbe come se il 92% dei medici italiani fossero pediatri. Un'inchiesta successiva (2004) confermava questo squilibrio[9]. Il nucleo unificatore attuale della catechesi è ancora il bambino (catechesi puerocentrica). Questa scelta era adeguata a un contesto di cristianesimo sociologico (gli adulti erano già credenti), di fede ereditata e di una pastorale di mantenimento (*cura fidei*). Il cambio di prospettiva missionaria chiede che spostiamo il baricentro. Possiamo pensare a un'ellisse con due fuochi: la famiglia, seguendo l'arco della sua storia; l'adulto nei passaggi fondamentali della sua esperienza umana (seguendo un criterio cronologico e un criterio antropologico). Non mi limito alla famiglia, perché l'esperienza di un uomo e di una donna va ad di là della sua vita familiare. Tale spostamento di asse nella catechesi va fatto progressivamente, ma senza tardare troppo e senza lasciarsi ingannare dall'effetto miraggio (il polverone del campanile caduto).

Siamo d'accordo a prendere questi due soggetti come perno per la proposta catechistica? Dalla risposta a questa domanda dipende tutta la programma-

[9] G. MORANTE, *I catechisti parrocchiali in Italia nei prima anni '90. Ricerca socio-religiosa*, Torino-Leumann, Elledici 1996; G. MORANTE - V. ORLANDO, *Catechisti e catechesi all'inizio del terzo millennio. Indagine socio-religiosa nelle diocesi italiane*, Torino-Leumann, Elledici 2004.

zione della catechesi. Se sommiamo il cambio di prospettiva (primo e secondo annuncio) con il cambio del perno (famiglia, adulto), noi otteniamo le due coordinate per un ripensamento missionario della catechesi.

2.5.2. Scegliere alcune "porte di ingresso" o "ritorno"

Non è possibile avviare un cambiamento modificando contemporaneamente tutti gli elementi in campo. Occorre scegliere delle priorità e perseverare a lungo in esse. Se si adotta una prospettiva missionaria, se si mettono al centro famiglia e adulto, siamo chiamati a individuare alcune porte di ingresso alla fede, o porte di reingresso per coloro che già erano cristiani e non lo sono più.
Presento due esempi, il primo di una parrocchia di ambiente rurale, il secondo di una unità pastorale. Il consiglio pastorale della parrocchia, dopo l'analisi della situazione, decide di impegnare le proprie forze, nei prossimi dieci anni, per tenere bene aperte tre porte di ingresso alla fede: i corsi per fidanzati; il Battesimo (porta di ingresso del bambino, porta di nuovo ingresso per gli adulti); l'accompagnamento dei genitori e dei loro figli (catechesi familiare) nel periodo dell'iniziazione cristiana. Si tratta di una scelta a partire da ciò che è già in atto, ma in una prospettiva di secondo annuncio.

Nell'unità pastorale delle nove parrocchie del centro storico di Brescia, che ho accompagnato per un anno nel loro discernimento pastorale, si è preso coscienza dell'importanza di concentrarsi su tre porte d'accesso: la pastorale pre/post battesimale; l'accompagnamento di coppie in situazioni difficili (conviventi, separati, divorziati); l'accoglienza e l'annuncio, implicito o esplicito, del Vangelo ai numerosi immigrati che abitano nel centro città. I consigli pastorali hanno riflettuto sull'importanza di abitare queste esperienze come luoghi di accesso alla fede e di impegno missionario per la comunità ecclesiale.
Quali priorità decidiamo di scegliere? Quali porte di entrata decidiamo di riaprire e di curare particolarmente?
La risposta a questa domanda, dentro le prospettive sopra indicate, permette di ottimizzare le energie catechistiche, necessariamente limitate.

2.5.3. Far risuonare il primo e secondo annuncio in ogni passaggio della vita

Rimane una terza questione fondamentale per una catechesi di primo e secondo annuncio: la sua capacità di ridire il kerygma pasquale, perché risuoni come una bella notizia nelle differenti esperienze di vita degli adulti. Il kerygma è sempre uno so-

lo, secondo la felice definizione di papa Francesco: «Gesù Cristo ti ama, ha dato la vita per salvarti, e ora vive ogni giorno accanto a te per illuminarti, per fortificarti, per liberarti». Però, questo annuncio non va ripetuto come un ritornello, ma come un canto che in ogni stagione interpreta la giusta melodia. Così, nell'accompagnamento dei fidanzati sarà il kerygma dell'amore (Dio vi ama, è contento del vostro amore e lo benedice; vi accompagna nel vostro cammino; egli è fedele; qualunque cosa ne sia del vostro amore, egli è il vostro salvatore); nell'incontro con i genitori che chiedono il Battesimo per il loro figlio o che accompagnano i loro bambini nell'iniziazione cristiana sarà il kerygma della paternità e della maternità di Dio (Dio vi ama; è felice per il vostro bambino; lui è esperto nell'arte di generare e di far crescere; lui, che è padre e madre, vi accompagna nel vostro compito di educatori; non siete soli: Colui che dona e ama la vita vi accompagnerà); nell'incontro con gli adolescenti sarà il kerygma della chiamata, della vocazione (per Dio sei prezioso; c'è un progetto a cui puoi dare il tuo libero assenso; egli ha bisogno di te; c'è un posto per te nella vita). Per i giovani sarà il kerygma del viaggio, dell'itineranza (Dio ama viaggiare, come te, insieme a te; ama la ricerca, onora i tuoi dubbi, rispetta la tua libertà e la tua intelligenza; egli è il Dio della novità, ama il cambiamento e chiede la tua collaborazione); per gli adulti sarà il kerygma della presenza («Ecco, io sono con te e ti proteggerò ovunque tu andrai; non ti abbandonerò mai» (cf Gn 28,15).

Una prospettiva di secondo annuncio chiede alla catechesi un ritorno all'essenziale, una rivisitazione del suo linguaggio, un annuncio di gioia che tiene indissolubilmente unite le parole di Dio e le parole umane. Si tratta di considerare la vita umana come l'alfabeto di Dio. Ciò esige di uscire dal sacro e di dare carne alla Parola che si è fatta carne. L'amore di Dio è il *cantus firmus* del primo annuncio; le esperienze umane sono i suoi contrappunti. Entrare nella vita delle persone, abitarla con passione, compassione e speranza è la più alta attività cristiana che possiamo mettere in atto. Questo è terreno sacro, nel quale camminare in punta di piedi, togliendosi i calzari. La Chiesa, spesso concentrata sul solo piano oggettivo della fede, ha bisogno di questo trasloco nella storia che Dio scrive dentro la carne delle donne e degli uomini di oggi. Allora capirà anche diversamente e più in profondità l'aspetto oggettivo della Rivelazione.

ELLEDICI



Enzo Biemmi e Giuseppe Biancardi (cur.)

Linguaggio e linguaggi nella catechesi

Il testo contiene gli Atti del Congresso dell'Équipe Europea di Catechesi tenutosi a Malta nel 2012. I contributi invitano a entrare in una visione secondo la quale la catechesi non dà un linguaggio, ma apre a esperienze personali, comunitarie e sociali che suscitano un incontro con Qualcuno e tra di noi.

Pagine 120. € 19,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

3. Ridisegnare la pastorale in prospettiva missionaria

Guardiamo ora al versante della pastorale e di riflesso alla figura della comunità. Senza pretesa di completezza, indico anche per la pastorale quattro spostamenti.

3.1. Osare la disorganizzazione pastorale

Cinque anni fa mi trovavo in Centro Italia per un convegno nazionale dei catechisti italiani. Il tema era "Passaggi di vita, passaggi di fede". Fui incaricato di fare la sintesi finale del Convegno e dedicai il pomeriggio libero a fare questo lavoro[10]. Era estate ed eravamo vicini al mare. Alle ore 17 avevo terminato la mia sintesi, cercavo solo un'immagine, un simbolo, un racconto per riassumere la riflessione che avevamo fatto. Decisi di andare a fare un bagno. Non sono un buon nuotatore, mi limito a stare a galla. Arrivato sulla spiaggia fui subito attratto da un cartello ben visibile che diceva: «Il salvataggio si effettua dalle ore 9 alle ore 17». Guardai l'orologio: erano le 17.30! Quel cartello era il simbolo della nostra pastorale, una pastorale pensata a partire dalla propria logica interna, che chiede alla vita delle persone di adattarsi alla sua organizzazione. La vita inquadrata dalla pastorale e non la pastorale inquadrata dalla vita. Ho dovuto rinunciare al mio bagno, ma in compenso avevo trovato l'immagine che cercavo.

La prospettiva missionaria richiede la disponibilità a destrutturare i nostri impianti pastorali. Abbiamo bisogno, in questo momento, di un po' di disordine. Potremmo dire così: organizzare la disorganizzazione. Paola Bignardi, già presidente dell'Azione Cattolica, diceva ai vescovi: «Mi pare che ci sia bisogno di una Chiesa disposta a cambiare la propria impostazione pastorale di fondo e alcune delle sue strutture per renderle veramente adeguate a quella conversione missionaria di cui si parla da anni. Si tratta di avere il coraggio di destrutturare l'impostazione pastorale, di renderla meno pianificata nella sua organizzazione e più flessibile, capace di piegarsi alle esperienze di vita delle persone, alle forme della comunicazione che essi oggi privilegiano; ai luoghi che essi frequentano; ai tempi di un'esistenza frantumata, affannata e spesso convulsa. Per in-

[10] E. Biemmi, *Passaggi di vita, passaggi di fede, passaggi di Chiesa*, in *Notiziario dell'UCN* 36 (2007) 3, 114-118.

contrare i cercatori di Dio, che nel nostro tempo come forse in ogni tempo non frequentano i luoghi della Chiesa, ma quelli della vita e del mondo, occorre una Chiesa capace di andare verso il mondo, di organizzarsi nella dispersione della vita di oggi (come è dire: dis-organizzarsi, per poter entrare in sintonia con una vita dispersa)»[11]. In effetti, l'organizzazione pastorale ben strutturata e gli schemi operativi ben rodati operano da griglia di lettura dell'esistente: hanno un effetto di formattazione della realtà, ci impediscono di vedere il nuovo che è in atto perché lo riconducono al già fatto, al "déjà vu".

3.2. Riorganizzare la pastorale: dai "tria munera" all'unità della persona

Come immaginare l'organizzazione di una pastorale non organizzata?

A partire dal Concilio Vaticano II la nostra pastorale si è organizzata attorno ai *"tria munera"*, portando a un'articolazione ormai consolidata e sicuramente pratica: annuncio, celebrazione e comunione/carità (catechesi, liturgia e carità)[12]. È sulla base di questa ripartizione che ci siamo organizzati in servizi, uffici, équipes, itinerari, proposte pastorali. Questa ripartizione ha il vantaggio di salvaguardare l'unità della missione della Chiesa attorno agli elementi che la costituiscono come dono da parte di Dio. Salva quindi il lato oggettivo della grazia di Dio, irriducibile a ogni antropologia. I suoi limiti, però, sono apparsi nel tempo piuttosto evidenti. La tripartizione ha portato alla parcellizzazione delle azioni pastorali e alla moltiplicazione delle mediazioni messe in atto (servizi, responsabili, percorsi, mezzi, ecc.). Si dimostra debole ad assicurare l'unità della proposta tra i suoi differenti soggetti e servizi; non riesce a manifestare la profonda complementarità di Parola, liturgia e carità. Soprattutto fatica a mostrare come ogni elemento del Vangelo è per l'uomo e per la pienezza della sua vita.

Il Convegno di Verona, nel 2006, ha lanciato alle comunità cristiane un appello profetico. L'unità della pastorale della Chiesa – ha affermato – va trovata a partire dall'unità della persona, per mostrare più chiaramente la portata antropologica dei gesti della Chiesa. Occorre ripensare l'organizzazione pastorale incentrandola maggiormente sulle esperienze fondamentali che ogni donna e ogni uomo vivono nell'arco della propria esistenza e, su queste esperienze umane, trovare il modo di collaborare tut-

[11] P. BIGNARDI, *La via del dialogo e la pluralità dei cammini*, in *Notiziario dell'UCN* 36 (2007) 1, pp. 81-84; qui p. 84.

[12] Per questa parte riprendo le intuizioni di F.G. BRAMBILLA, *Partenza da Verona. La Chiesa italiana dopo il Convegno*, in *La Rivista del Clero Italiano* 87 (2006) 721-737.

ti insieme per farvi giungere il dono della grazia di Dio.

Il Convegno aveva indicato in modo esemplificativo cinque esperienze antropologiche come luoghi nei quali far risuonare le cinque «dimensioni concrete del "sì" di Dio all'uomo»[13]. La pastorale missionaria ridisegna la sua proposta articolando il criterio ecclesiologico dei *tria munera* con il criterio antropologico delle molteplici sfaccettature dell'esperienza umana. Ciò le permette di annunciare la Pasqua di Dio nelle pasque umane. Le conseguenze sull'organizzazione pastorale sono così evidenziate dal teologo e vescovo Franco Giulio Brambilla: «Ciò rappresenta effettivamente – scrive – una sfida nuova. Occorrerà immaginare che cosa significhi questo per lo *stile pastorale* dei ministri del Vangelo. [...] Bisognerà ridare scioltezza ai differenti *settori della vita pastorale* e alla loro organizzazione pratica (dai livelli più alti degli uffici centrali alle singole comunità, passando per le diocesi e le strutture intermedie), rimescolando i compartimenti in cui si sono sovente cristallizzati, le azioni pastorali che spesso non intercettano quelli degli altri settori, i programmi che hanno un forte carattere autoreferenziale. [...] Soprattutto bisogna mostrare in modo chiaro che si tratta di pensare e vivere una pastorale per l'uomo e con l'uomo, perché egli sappia di nuovo accedere alla speranza della vita risorta. La pastorale della Chiesa – soprattutto quella che vuole ripensarsi in prospettiva missionaria [...] – è tutta protesa a dar *forma cristiana alla vita quotidiana*»[14].

Se è permessa una testimonianza personale, posso dire che da due anni coordino una équipe a livello nazionale, chiamata "équipe secondo annuncio", che per un sessennio raccoglie, analizza e orienta pratiche di secondo annuncio su cinque esperienze di adulti che abbiamo denominato «periferie antropologiche»: generare e lasciar partire; errare; legarsi, lasciarsi, essere lasciati; appassionarsi e compatire; vivere la fragilità e il proprio morire[15].

La catechesi s'impegna così a non isolarsi dalla pastorale e aiuta la pastorale a uscire dai suoi compartimenti stagni. La nostra ambizione è di arrivare a raccontare alle comunità cristiane d'Italia una cinquantina di buone pratiche di secondo annuncio nelle quali tutti gli operatori pastorali si allenano a servire l'azione dello Spirito nella carne dell'uomo. È una sfida catechistica e pastorale allo stesso tempo.

[13] Questi cinque luoghi antropologici erano: la dimensione affettiva, il lavoro e la festa, la fragilità, l'educazione (trasmissione dei valori), la responsabilità e la fraternità sociale. Cf CEI, *«Rigenerati per una speranza viva» (1Pt 1,3): testimoni del grande sì di Dio all'uomo* (2007).

[14] F.G. BRAMBILLA, *Partenza da Verona*, pp. 736.

[15] Cf E. BEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, Bologna, Dehoniane 2012; ID., *Il secondo annuncio. La mappa*, Bologna, Dehoniane 2013. Per una conoscenza più approfondita del progetto si veda il sito: www.secondoannuncio.it

3.3. Allargare la ministerialità ecclesiale

Un terzo elemento implicato nella conversione della pastorale è costituito dall'esigenza di allargare la sua ministerialità missionaria. Se noi ci concentriamo sulla vita umana nei suoi passaggi fondamentali, è evidente che l'annuncio della Pasqua di Dio nelle pasque umane è una questione essenzialmente laicale. Le persone che hanno vissuto e vivono sulla loro pelle i passaggi della grazia sono le più indicate per testimoniarli ai loro fratelli e alle loro sorelle. Per questo dobbiamo allargare la ministerialità attuale, fidandoci dei battezzati che conoscono il sapore degli affetti, che sperimentano tutta la gamma delle fragilità, del lavoro e della festa, della malattia, della perdita di lavoro, dei lutti, della morte. Io penso che dobbiamo anzitutto avere più coraggio nel fidarci dei laici. Quando il Signore mandò i settantadue ad annunciare il Regno a due a due (Lc 10,1ss), pensate che fossero preparati alla missione? Gli eventi successivi hanno mostrato che non lo erano. Se la missione è competenza dello Spirito Santo, occorre fare affidamento alla sua forza e alla debolezza dei testimoni. Penso che la prospettiva missionaria permetta di superare le palesi incongruenze presenti nell'articolazione dei ministeri (si veda ad esempio la negazione del lettorato alle donne). Chi è più adatto a portare il primo e secondo annuncio a una coppia di divorziati risposati? Sicuramente una coppia di divorziati risposati che ha fatto un cammino di fede. L'impostazione missionaria non chiede soltanto di mutare la prospettiva catechistica né soltanto di rimescolare i compiti pastorali. Chiede pure di riaprire il dossier dei ministeri e la loro regolamentazione, di allargarne lo spettro, di immaginare un ministero della debolezza.

3.4. Attivare una ritualità cristiana che dia forma alla vita umana

Come si vede, la pastorale in prospettiva missionaria rimette in ballo tutti gli elementi che la costituiscono. Senza voler essere esaustivo, segnalo un'ultima espressione pastorale fondamentale: quella che riguarda la dimensione rituale della fede. La benedizione di Dio nella carne dell'uomo non si dà soltanto attraverso le parole dell'annuncio e i gesti della carità: essa diventa "oggi" per ciascuno nella celebrazione liturgica. È confortante constatare come i sette sacramenti (con tutti i limiti del settenario cattolico) espri-

mano esattamente questo: l'inserirsi del mistero pasquale nella totalità della vita umana. La loro articolazione orizzontale, ritmata sulle tappe dell'esistenza, dice che la vita umana, dalla nascita alla morte, è salvata, che non c'è nulla dell'esperienza umana che non sia sotto la grazia di Dio. Si tratta, come sappiamo, di un unico grande sacramento, ma il suo emergere settiforme afferma e realizza la salvezza di Dio per tutte le dimensioni della vita e per tutto il suo scorrere. Ora, in un contesto di cristianità, i riti nati per dare forma alla vita hanno conosciuto uno svuotamento antropologico; cosa che ha provocato una riduzione dei riti a cerimonie.

La prospettiva missionaria diventa una chance per la ritualità cristiana. Chiedendole di dare forma alla carne, le restituisce la sua carne. Nella celebrazione abbiamo talvolta oscillato tra ripetitività noiosa, tentazioni di ritornare a vecchi formalismi nostalgici, ricerca di forme ingenuamente spettacolari.

La vita umana richiede una liturgia semplice e bella, che assuma tutte le dimensioni umane e le metta in contatto con il mistero di Dio. Certamente, noi non celebriamo le nostre emozioni ma il mistero pasquale. Ma se la celebrazione del mistero pasquale non ci emoziona (in senso etimologico), cioè se non raggiunge la carne dell'uomo, allora c'è un problema, allora la liturgia non darà mai forma alla vita. La prospettiva missionaria ci chiede di entrare in un laboratorio dei riti. Un tale laboratorio non è affare dei soli liturgisti, ma di tutti gli operatori pastorali, senza i quali le proposte degli addetti ai lavori rimarrebbero delle promesse inevase. La catechesi e la carità si uniscono alla liturgia per celebrare ogni situazione umana. Ogni forma di gioia, di sofferenza, di mancanza, di fallimento va celebrata. L'attitudine missionaria crea dei gesti simbolici di benedizione non soltanto in occasione dei sacramenti, ma in ogni momento della vita umana.

4. Conclusione

In questo mio intervento ho cercato di dire che siamo ormai all'alba di un nuovo cristianesimo. Questo avvento, che conferma che il Dio di Gesù Cristo è il Signore delle sorprese, non accadrà automaticamente. Chiede alla comuni-

tà ecclesiale di ricuperare la sua vocazione missionaria, di divenire volentieri una minoranza, di ridiventare lievito a favore della pasta. Per questo le parole di Paolo («E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?») e le consegne di *Evangelii Gaudium* orientano ormai in modo inequivocabile la missione ecclesiale. L'impostazione missionaria sollecita una catechesi di primo e secondo annuncio. Essa chiede di rivisitare tutto l'agire pastorale, di organizzare una certa disorganizzazione, di mirare a schiodare dalla fissità settori e servizi pastorali, di allargare la ministerialità nella linea della laicità e della debolezza, di ricuperare la carne dei riti perché tornino a dare forma alla vita umana.

Siamo sicuri che lo Spirito sta preparando il volto di un nuovo cristianesimo. Noi siamo come Mosè, non vedremo questo nuovo mondo se non da lontano. Lavoriamo nella speranza e per la speranza, certi che lo Spirito fa nuove tutte le cose. Malgrado noi, ma non senza di noi.



Scopri l'anteprima su www.jesusonline.it

Attualità e dibattiti religiosi per la Chiesa che cambia

Jesus, il mensile di cultura religiosa, oggi è più ricco e più piacevole! Troverai tre sezioni: commenti e news; approfondimento dell'attualità; tutto quanto fa cultura. Ti potrai confrontare con inchieste giornalistiche, reportage fotografici esclusivi, nuove rubriche... Le parole di Jesus sono ancora più vere, libere, approfondite, per offrirti tante occasioni di riflessione, dibattito, confronto.

SCONTO* 28%

*La percentuale di sconto applicata non tiene conto delle spese di spedizione (6 euro)

Abbonamento annuale
a solo € 39,00 anziché € 54,00!

telefona al n. 02.48027575

e-mail a: abbonamenti@stpauls.it

fax al n. 0173.296423

internet: www.edicolasanpaolo.it

LE FORME DELLA CATECHESI COMUNITARIA
Fondamenti, frutti, valutazioni

HENRI DERROITTE

Nei paesi francofoni le si chiama *Dimanche autrement* (Domeniche [vissute] "in altro modo" o "diverse"), o *Caté-tous* (Catechesi a, per, tutti); altrove, ancora, si parla di *catechesi comunitaria.* Le denominazioni variano, talvolta con il rischio di complicare il paesaggio, ma una cosa è certa: tanto in Europa occidentale quanto nell'America del Nord, si registra in modo evidente un nuovo approccio alla catechesi.

In questo intervento, dirò perché preferisco definire queste iniziative con un altro termine: la catechesi intergenerazionale (CIG).

Non soltanto queste nuove iniziative sono numerose, ma incontrano attenzione e pure – se si può osare la parola – un crescente successo. Tempo fa ero a Losanna per proporre due giornate di formazione sulla CIG ai preti e agli animatori pastorali del Cantone di Vaud. E sento ancora quel parroco spiegarmi che l'unico problema di questo tipo di catechesi è... che la chiesa parrocchiale è troppo piccola per accogliere tutti coloro che si presentano!

Negli Stati Uniti, il successo di queste CIG è palpabile: varie pubblicazioni che offrono alle parrocchie gli strumenti per metterle in atto raggiungono tirature vertiginose. E, qui, in questo stesso auditorium, tre anni fa abbiamo sentito un parroco di Schaerbeek rac-

contarci con un grande sorriso i benefici indotti dalla CIG nella sua parrocchia.

Ecco che finalmente arrivano delle buone notizie dal fronte della catechesi! Ecco che non si parla più di catechesi come di una grossa preoccupazione, di una viva inquietudine ma come di un successo.

Alla base di queste due constatazioni, cioè dell'interesse suscitato e dei primi risultati ottenuti, mi sembra necessario proporre un momento di approfondimento precisamente sulla CIG. Mi sembra cioè necessario definire meglio di che cosa si tratta, per non utilizzare abusivamente questa parola e per non farle fare il contrario di quanto essa ha l'ambizione di suscitare.

Credo che occorra fondare teologicamente, spiritualmente e pedagogicamente la CIG.

È affidabile teologicamente, è plausibile pedagogicamente, è corretta sotto il profilo ecclesiologico?

Esistono degli studi, molte tesi di dottorato le sono state consacrate: ne propongo una sintesi.

Vorrei però anche andare oltre. Per molti autori nordamericani, la CIG non è un metodo pastorale e catechistico; essa offre l'occasione per ripensare ben più in profondità come fare Chiesa, come fare comunità e fare parrocchia, in vista di una nuova evangelizzazione, irraggiante, sociale e senza complessi.

Quando si lavora sovente nei vescovadi e nei consigli pastorali creando nuove parrocchie e pensando in che modo si farà catechesi in esse, autori seri, come teologi pastoralisti, ricercatori e responsabili ecclesiali, si chiedono ormai se non sia il caso di ribaltare questo concatenamento logico, cioè pensare dapprima la CIG in termini corretti, e, grazie a essa, ricucire un tessuto parrocchiale. Notiamo già fin d'ora che questo ribaltamento è in sintonia con le indicazioni del *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC), pubblicato a Roma nel 1997, nel quale si può leggere: «la catechesi non soltanto conduce alla maturità della fede i catechizzandi, ma la stessa comunità in quanto tale» (DGC 221).

Per chiarezza, è il momento di indicare lo schema dell'intervento che segue:

- La definizione e le origini della CIG.
- I fondamenti teorici della CIG.
- Gli studi a proposito della CIG.
- CIG, nuova evangelizzazione e avvenire delle parrocchie.
- Tre obiezioni?
- Accompagnare le transizioni.

ELLEDICI



Henri Derroitte (cur.)

Catechesi e iniziazione cristiana

Quest'opera, che raccoglie i contributi di alcuni tra i più autorevoli docenti ed esperti di catechetica a livello internazionale, analizza le implicazioni catechetiche e pastorali di una riflessione che mira a rinnovare l'iniziazione articolandola sulle attese di oggi restando fedeli alla ricca tradizione.

Pagine 208. € 18,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

1. Definizione e origine della CIG

Se si va alla ricerca dell'origine della locuzione «catechesi intergenerazionale», bisogna risalire fino agli anni Sessanta. In quell'epoca si potranno trovare diverse espressioni che insistono sull'importanza di una comunità cristiana per lo sviluppo della fede dei bambini. Gli autori insistono chiaramente sull'importanza della catechesi comunitaria, ma senza utilizzare l'espressione «catechesi intergenerazionale». Si parla piuttosto, all'epoca, di «comunità di credenti», di «complementarità tra generazioni», di Chiesa «come un ecosistema di crescita nella fede»... È negli anni Ottanta che compaiono le prime occorrenze del termine CIG o, secondo la lingua inglese, IGRE: *Intergenerational religious education.* La definizione maggiormente utilizzata è quella data da James Withe nel 1988: «La CGI sono due o più gruppi di età differente, appartenenti a una medesima comunità credente, che si ritrovano per apprendere, per crescere e per vivere nella fede, attraverso esperienze comuni, apprendimenti in parallelo, incontri e scambi reciproci»[1].

Quella di un altro grande specialista della CIG, il neozelandese Allan Harkness arricchisce e completa questa prima definizione: «le strategie intergenerazionali sono quelle nelle quali una parte costitutiva del progetto di trasmissione e di comunicazione della fede incoraggia delle interazioni interpersonali, al di là delle frontiere delle generazioni, e nelle quali sono incoraggiate reciprocità e uguaglianza tra i partecipanti»[2].

Dunque, lo si può constatare: dopo il 1988 il principio generale era ben definito. La CIG promuove anzitutto attività di apprendimento in comune e rifiuta il fatto che la separazione nelle attività in base alle età rimanga come il modello abituale della catechesi.

Per cogliere bene la posta in gioco di ciò che qui è presentato come CIG, ci sia permesso di dedicare un po' di tempo a identificarne alcuni tratti. A partire non soltanto dai modelli teorici, ma da centinaia di comunità cristiane che hanno ripensato il loro progetto catechistico adottando la CIG e ponendola al cuore delle loro pratiche, siamo ormai in grado di cogliere quali sono le otto caratteristiche principali di questa logica catechistica.

1.1. Nella CIG si "fa"

Nella logica CIG, il giovane, o il neofita, partecipa a una comunità relazionale; egli «fa delle cose

[1] J.W. Withe, *Intergenerational Religious Education Models, Theories and Prescriptions for Inter-age Life and Learning in the Faith Community*, Birmingham, Religious Education Press 1988, p. 18.

[2] A. Harkness, *Intergenerational and Homogeneous-Age Education Mutualilly Exclusive Strategies for Faith Communities*, in *Religious Education* 95 (2000) 51-63; qui p. 52.

cristiane» con altri membri della comunità che sono più avanti nel loro cammino spirituale. È così che egli arriva a identificarsi con la comunità cristiana e che si evita lo sfasamento di una formazione catechistica ai margini della vita comunitaria per condurre al sacramento dell'iniziazione; ed è così, ancora, che ci si preserva dal rischio che questa sacramentalizzazione non sfoci in una continuità temporale, al di là del Battesimo e della Confermazione. Uno dei primi autori francofoni ad aver anticipato, fin dal 1990, l'interesse per la CIG, Ambrois Binz, scriveva all'epoca: «I contenuti sono proficui soltanto se si radicano nell'esperienza»[3].

1.2. In comunità disomogenee

Molti pedagogisti pensano che le attività tra "pari", cioè tra apprendisti della stessa età che hanno la medesima maturità intellettuale, siano maggiormente formatrici. Nel caso di un gruppo omogeneo quanto a età e maturità, le attività possono essere pensate e organizzate specificamente in funzione di queste caratteristiche.

I sostenitori della CIG reagiscono con qualche sfumatura a queste affermazioni. Anzitutto per dire che è vero che un gruppo omogeneo permette degli sviluppi nella crescita, ma questo vale essenzialmente per lo sviluppo conoscitivo. Quando il DGC definisce la catechesi come «formazione cristiana integrale» (n. 84), non va forse al di là della sola sfera cognitiva?

La dimensione spirituale oggi è fortemente rivalorizzata nella teologia della catechesi. E va benissimo. I nostri contemporanei sono molto avidi di avere un nutrimento spirituale che li innalzi al di sopra delle contingenze e delle preoccupazioni della vita moderna. Ci si aspetta che la Chiesa sappia far valere il suo immenso patrimonio in questo campo. Ebbene, il cammino di riscoperta della spiritualità non sarebbe molto avvantaggiato da una logica di classi di età.

Non si scopre la spiritualità come si impara il calcolo mentale o l'ortografia. La CIG dice con forza: «puntare tutto su un approccio attraverso la catechesi per età non è corretto. Non è questo che fa diventare membra "mature" di una comunità cristiana di pratica e di partecipazione nella fede; non è così che la Chiesa si forgia e che la trasmissione riesce». L'apprendere nella fede che cos'è una "vita cristiana integrale" lo si fa attraverso il contatto con persone più sperimentate in una comunità di pratica. Tornerò subito su questo concetto decisivo. Uno dei maestri in teo-

[3] A. Binz, *Quelques conditions pour développer la dimension catéchétique des communautés chrétiennes: vers une catéchèse intergénérationelle*, in *Catéchèse* 30 (1990) 118/119, 159-172 ; qui p. 164.

logia della catechesi, Emilio Alberich, diceva tutto questo con una formula a effetto: «senza comunità di fede, nessuna comunicazione della fede»[4].

1.3. In dialogo con la catechesi "classica"

Il nuovo paradigma proposto, quello della CIG, sta dunque a indicare che la cura della scoperta, dell'iniziazione e della maturazione nella fede diventano d'ordinario e più frequentemente un compito comunitario e intergenerazionale. Ma questa opzione decisiva, evidentemente, non invalida tuttavia i tempi di incontro, di formazione in gruppi di età, in gruppi di interesse comune. La CIG immagina un "va e vieni" tra le diverse proposte pastorali, con – è vero – una evidente preminenza dei tempi intergenerazionali, senza però rinunciare alle possibilità offerte dalla catechesi per età o per interessi.

1.4. Un nuovo paradigma

Benché attualmente ci siano già nella maggior parte delle nostre parrocchie delle attività intergenerazionali (penso, ad esempio, a un incontro conviviale parrocchiale), il cammino indotto dalla CIG vuole andare più lontano. Ciò che già si fa non è sufficiente per darsi come scopo ultimo il divenire una «comunità intergenerazionale». È necessario un cambiamento di paradigma.

1.5. Tutti maestri e tutti discepoli

Una logica CIG non è neppure una logica che perpetua in modo più sottile il modello del maestro e del discepolo in una relazione a senso unico. Qui ogni generazione ha da ricevere e, insieme, da dare. I bambini sono a volte più "spirituali" degli adulti, gli adolescenti più esigenti in materia di giustizia e diritti umani, i giovani più tolleranti e più a loro agio in un mondo pluralista, ecc.
Gabriel Moran, un classico nella ricerca catechetica, ha la seguente formula: «Più si incoraggiano le interazioni tra le generazioni, più ricche saranno le possibilità di educazione religiosa»[5].
Gli esperti parlano, a questo livello, di socializzazione bi-direzionale: gli anziani apprendono da giovani, e viceversa[6].
Gli studiosi di spiritualità ci ricordano che, da Gesù che faceva dei piccoli i modelli da imitare, a Teresa di Lisieux con la sua piccola via, lo stato infantile non è un limite da abbandonare ma una modo autentico di vivere nella fede.

1.6. CIG e sacerdote

Il passaggio verso una logica CIG suppone che gli animatori della parrocchia stu-

[4] E. Alberich – H. Derroitte – J. Vallabarj, *Les fondamentaux de la catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae – Montréal, Novalis 2006, p. 280.

[5] G. Moran, *Interplay: a Theory of religion and Education*, Winona, St Mary's College Press 1981, p. 109.

[6] V.L. Bengston – K. Dean Black, *Intergenerational Relations and Continuities in Socialization*, New York, Academic Press 1973, p. 208.

dino, discutano, assumano le possibilità in gioco per poterle comunicare chiaramente. Il duplice impulso di partenza sarebbe, allora, di riflettere anzitutto sul problema di sapere che cosa significhi la crescita e la maturazione nella fede di tutti i battezzati e, subito dopo, di vedere come un approccio intergenerazionale possa favorire questo obiettivo.
In questo cammino, il ruolo del parroco, del sacerdote responsabile e coordinatore è determinante. C'è certamente una responsabilità ecclesiale nel formare il clero, ma anche nell'incoraggiarlo, perché la CIG è un'occasione molto favorevole per rivalorizzare la missione del presbitero, il suo ruolo di pastore di una comunità, la sua vocazione di santificazione[7]. Inoltre, cosa innegabile, la CIG gli offre l'occasione di immergersi in un tessuto relazionale e comunitario compatto, formativo ed esigente.

1.7. Per una pastorale tutta intergenerazionale

La logica intergenerazionale è di natura tale da accrescere il senso dell'unità e della solidarietà effettiva tra i membri di una comunità. Di fatto, non è anzitutto e unicamente la catechesi a essere coinvolta in questo paradigma; è l'idea stessa di comunità a essere affrontata in termini totalmente diversi dal solito. Si potrebbe ripetere lo stesso discorso sulla rimodulazione della liturgia in una logica intergenerazionale[8].
Come dice Emmanuelle Duez -Luchez nel suo bel libretto sulla "catechesi tra sapienti e saperi", il percorso intergenerazionale «è invitare a fabbricare la Chiesa»[9].

1.8. Una CIG dai molti percorsi

I percorsi della CIG offrono la più ampia diversità di approcci possibili nella presentazione della vita cristiana. L'anima stessa della CIG consiste nel valorizzare la partecipazione alla vita di una comunità che è portatrice di tradizione, di riti, di modelli, di atteggiamenti, di attività[10].
Questo stile di apprendimento iniziatico è particolarmente sviluppato in triplice modo:
- attraverso una spiritualità dell'ascolto[11]: si può abilitare ogni credente a parlare, a partire dalla propria storia di fede, a offrire il racconto della propria storia di vita cristiana e, nell'ascolto, si può valorizzare quanto lo Spirito Santo dice alla Chiesa;
- attraverso una valorizzazione della solidarietà e delle interazioni tra credenti[12];
- attraverso un'articolazione più visibile e immediata tra la fede e gli avvenimenti, grandi e piccoli, che ci raggiungono e che hanno effetto sulla nostra visione del mondo[13].

[7] Cf *Presbyterorum Ordinis* 5

[8] J.W. WITHE, *Intergenerational Religious Education Models*, pp. 131-152. Per es., si vedano le proposte di applicazione della logica intergenerazionale in liturgia in *Twenty-Four Intergenerational Liturgies of the Word*, San Jose, Resource Pub. 1999.

[9] E. DUEZ-LUCHEZ, *La catéchèse entre saveurs et savoirs*, Paris, Atelier 2003, p. 86.

[10] J. WESTERHOFF – G.K. NEVILLE, *Generation to Generation*, Philadelphia, United Church Press 1974, p. 47.

[11] E. O'NEILL, *S'écouter en Église. Partager la parole en groupe*, in *Christus* 44 (1997) 443-449.

[12] D.E. MILLER, *Story and Context: an Introduction to Christian Education*, Nashville, Abingdon 1987, p. 332.

[13] C. ELLIS NELSON, *Wherre Faith Begins*, Richmond, Knox Pub. 1967, pp. 95-101.

2. I fondamenti teorici della CIG

Gli argomenti teologici presentati dai sostenitori della CIG sono molto numerosi. Sono tanto biblici, storici, ecclesiologici, sociali quanto spirituali. Soffermiamoci un istante per prenderne conoscenza.

2.1. Le ragioni bibliche ed ecclesiologiche

Non è molto difficile dimostrare che l'intergenerazionale era un aspetto abituale già delle comunità credenti, nel Primo e nel Nuovo Testamento. Le ricerche condotte intorno ai primi tempi della trasmissione religiosa, nelle comunità post-pentecostali, mostrano che i bambini sono presenti, insieme con gli adulti, in tutte le attività della Chiesa. Questo aspetto resterà vero fino al momento delle persecuzioni compreso. Tutti i termini utilizzati nel linguaggio teologico per designare la Chiesa nel suo insieme fanno spazio alla possibilità intergenerazionale: Chiesa come popolo, Chiesa come famiglia, Chiesa come comunità messianica.

Più ancora, il fatto che si cerchi di creare delle comunità variegate quanto al genere, all'età, alle origini, costituisce un tratto essenziale di una Chiesa che si vuole cattolica.

La lunga tradizione del Battesimo dei piccolissimi attesta anch'essa che pure l'età dei lattanti non è lontana dall'amore di Dio e che tutte le età possono beneficare della grazia che Dio offre largamente a tutti[14].

2.2. Le ragioni sociali, spirituali

Una delle principali giustificazioni che spingono a interessarsi della CIC è senza dubbio la sua *dimensione sociale*. In una società dell'individualismo e della solitudine, la CIG crea fraternità e reciprocità, sviluppando più ampiamente questi due bei valori: portandoli a un livello comunitario, al di là delle relazioni più prossime e intime.

Non dimentichiamo nemmeno la *dimensione spirituale*: gli studi sulla CIG provano a ogni istante che le possibilità di sviluppo spirituale si accrescono notevolmente quando cristiani di tre generazioni meditano la Parola, celebrano e pregano insieme. Così, la generazione degli anziani, quella della memoria, la generazione degli adulti, quella del presente, e la generazione dei più giovani, quella della progettualità, si arricchiscono e si evangelizzano l'un l'altra[15].

2.3. Le ragioni psicopedagogiche

Gli *studi psicopedagogici* sviluppati in appoggio al progetto

[14] A.G. Harkness, *Intergenerational Education for an Intergenerational Church?*, in *Religious Education* 93 (1988) 431-447.

[15] J. Westerhoff, *Will our Children have Faith?*, New York, Seabury Press 1976.

della CIG sono veramente appassionanti. Vorrei allora riassumerne la portata e l'interesse. Tali studi suggeriscono in termini chiari e pacati di mettere in correlazione, nelle nostre teologie pastorali, i dati derivati dalle scienze umane (qui la psicologia dello sviluppo e la pedagogia) e i dati colti negli studi teologici.

2.3.1. Alla scuola di Vygotski

È particolarmente in dialogo con i lavori di un celebre psicopedagogista bielorusso, nato alla fine del XIX secolo, Lev Vygotski, che i promotori della CIG hanno lavorato. Nei suoi scritti, Vygotski ha preso le distanze da una visione troppo automatica dell'insegnamento e degli apprendimenti. A suo parere, non è sufficiente dire che cosa conviene insegnare in funzione delle età degli allievi e del loro sviluppo. L'apprendimento dipende anche largamente dal contesto: una persona che apprende deve sperimentare e negoziare le informazioni che riceve in un ambiente sociale complesso[16]. Infatti, qualsiasi conoscenza è sempre "situata"; dipende sempre dall'attività, dal contesto e dalla cultura nella quale è stata utilizzata e sviluppata. Il lavoro di Vygotski conduce allora alle «zone prossimali di sviluppo» (ZPS). Tra il punto di partenza di colui che apprende (il vocabolario di questo Autore parla di «zona attuale di sviluppo») e il risultato scontato (la «zona di sviluppo potenziale»), ci sono le ZPS. Si tratta delle possibilità di sviluppo che sono prossime all'individuo, fatto che le mette in gioco come possibile vantaggio nello sviluppo. La ZPS è una zona dinamica di disponibilità per apprendere un po' di più di quanto si sa al momento a proposito di un soggetto. Per andare verso la propria ZPS si ha sempre bisogno di una persona più competente di se stessi. È questa che mi permetterà di compiere quel passo in più che è necessario nel mio sviluppo. Il miglior modo per apprendere è di essere in contatto con quest'altra persona che sa un po' di più di me su un determinato soggetto.

Così, si imparerà a diventare membra di un gruppo quando una persona integrata e iniziata nella vita di un gruppo ci propone di seguirla e di accompagnarla nella presa di contatto e nel coinvolgimento all'interno di questo stesso gruppo. Questo lo si vede bene, ad esempio, quando si integra professionalmente un nuovo assunto nel mondo del lavoro.

L'applicazione delle teorie di Vygotski nell'ambito della catechesi in generale, e della CIG in particolare, permette – mi sem-

[16] Si vedano gli studi di J. Brown – A. Collius – P. Duguid, *Situated Cognition and the Culture of Learning*, in *Educational Researcher* 18 (1989) 32-42.

bra – di progredire su tre punti. Vediamoli immediatamente[17].

2.3.2. Riflessi nella CIG

1. Le condizioni offerte dalla CIG sono certamente il contesto più favorevole alle possibilità d'apprendimento: per gli apprendisti costituiscono condizioni autentiche e complesse di sviluppo delle diverse tappe nella vita di fede, dove ciascuno potrà vivere a contatto con un altro membro che gli potrà offrire una ZPS a cui fare riferimento per l'apprendimento, articolata direttamente in base al proprio apprendimento.
In effetti, è questa varietà di modelli e di percorsi che costituisce il marchio di fabbrica di una comunità di credenti; in essa, le differenze sono riconosciute ma in una unità e complementarità che offrirà il maggior numero di tipi di ZPS.
2. La nozione di CIG è decisamente vicina a un concetto molto alla moda nelle ricerche fatte attualmente in campo catechistico, in Francia: la nozione di "fratello maggiore nella fede". Il *Texte national pour l'orientation de la catéchèse* utilizza due volte questa bella espressione. Riprendo una delle due: «incontrare dei fratelli, o dei fratelli maggiori nella fede, con le loro grandezze e i loro limiti, facilita un vero ingresso nell'esperienza cristiana». Questa espressione è densa: essa dimostra che la logica di una pedagogia di iniziazione è quella di una comunità che si apre all'incontro fraterno e al sostegno reciproco[18]; essa rende conto che si entra in un processo di sviluppo della fede personale grazie alla mediazione di una tradizione vivente.
C'è questa bella e buona idea: che i cristiani dovrebbero essere, gli uni per gli altri, dei trasmettitori che trasmettono quanto essi stessi hanno ricevuto, in una catena di testimoni e di santi in cui, di ZPS in ZPS, ci si comunica una specie di arte del vivere da cristiani. Cito il teologo Christoph Théobald, in una conferenza al convegno denominato "Ecclesia", a Lourdes nel 2007: «Come il Cristo è per noi una figura di identificazione, a tutt'altro livello noi possiamo diventare, senza che ce ne accorgiamo, un riferimento per quelli e quelle che ci sono affidati, cioè possiamo diventare dei "fratelli maggiori" nella fede»[19].
3. A completamento dei lavori di Vygotski, due ricercatori di oggi hanno aperto un campo di applicazione molto fecondo: è quello che si chiama il «Situated Learning». Apprendere – ci dicono Jean Lave ed Etienne Wenger – è sempre un'attività "situata"[20]. Gli apprendisti devono avere accesso alle pratiche che essi spera-

[17] Sono molto debitore, in proposito, alla ricerca condotta negli USA da H. CATTERTON ALLEN, *Bringing the Generations together: Support from Learning Theory*, in *Lifelong Faith* 3 (2009) 1,3-11.

[18] Su questa nozione di reciprocità (in inglese *mutuality*) si veda anzitutto CH. MELCHERT, *What is Religious Education?*, in *The Living Light* 14 (1977) 339-352; qui p. 343.

[19] Il testo completo di questa conferenza di Théobald si trova sul sito web della diocesi di Saint-Brieuc e Tréguier: http://www.saintbrieuc-treguier.catholique.fr/A-l-ecole-du-Christ-Initiateur?lang=br (16.1.2014).

[20] J. LAVE – E. WENGER, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Partecipation*, Cambridge, Cambridge University Press 1991.

no di apprendere e devono poter partecipare alle attività del gruppo cui si collegano. All'inizio, i nuovi venuti sono abbastanza "periferici" in un gruppo, ma bisogna permettere loro di vivere un partecipazione sempre più centrale e legittima all'interno del gruppo stesso. Secondo questi due ricercatori, gli apprendisti non devono osservare le attività tenuti a distanza; non bisogna parlarne loro: occorre che essi stessi facciano quelle attività, che le pratichino. Il luogo migliore per apprendere è, in poche parole, quello che i due studiosi chiamano una «comunità di pratica»[21]. Siamo vicini all'antica logica della "corporazione" conosciuta nell'apprendimento dei mestieri artigianali. Coloro che sono iniziati insegnano mostrando agli apprendisti come essi stessi fanno le cose.

Queste idee (apprendere come attività situata, "corporazione", comunità di pratica) mi paiono molto stimolanti per la nostra riflessione sull'avvenire della catechesi.

Sono decenni che ci lamentiamo dell'abbandono dopo i percorsi di catechesi sacramentale, decenni che ci inquietiamo nel vedere gli adulti battezzati da poco o i giovani cresimati nell'anno che si ritirano in punta di piedi dalla vita cristiana. E se questi frequenti abbandoni si spiegassero, almeno in parte, con il difetto pedagogico della proposta catechistica? E se la pedagogia cristiana dell'iniziazione passasse attraverso le logiche fin qui presentate, proposte in modo esplicito e permanente dalla CIG? Vale a dire: e se si prendesse sul serio il fatto che si apprende meglio quando si partecipa pienamente alla vita cristiana, in compagnia di altri praticanti, lungo tutto il proprio percorso cristiano?

[21] Cf E. WENGER, *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 1998; C. KIMBLE – P. HILDRETH – I. BOURDON (edd.), *Communities of Practice: Creating Learning Environments for Educators*, Charlotte, Information Ag. 2008.

3. Gli studi a proposito della CIG

Varie ricerche universitarie in teologia pratica sono state condotte a termine a proposito della CIG. Negli USA, diverse tesi di dottorato su questa materia sono state difese a partire dalla fine degli anni Ottanta. La maggior parte di esse hanno come caratteristica metodologica di far appello a ricerche empiriche. Gli autori sono andati sul terreno a interrogare i protagonisti delle CIG per misurare i traguardi raggiunti, la durata degli apprendimenti, le competenze acquisite.

Due ricerche emergono tra le altre: hanno attirato parecchio

l'attenzione degli specialisti e hanno successivamente suscitato molte applicazioni e diverse volgarizzazioni.

Soffermiamoci anzitutto sulla tesi di *Kathleen Chesto*, che ha difeso la sua tesi dottorale nel 1987. Il suo interesse di partenza è stato suscitato dalle iniziative prese in una parrocchia cattolica del Connecticut, nella città di Southbury. Il suo lavoro di tesi è consistito nell'incontrare 72 famiglie che hanno vissuto momenti di CIG. Queste famiglie, 67 su 72 per l'esattezza, hanno spiegato alla Chesto che la CIG le aveva aiutate soprattutto in due ambiti: la preghiera e l'apertura per incontrare gli altri senza pregiudizi. I figli di queste famiglie hanno aggiunto un terzo tratto: dopo aver vissuto i periodi della CIG si sentono più a loro agio nel dire la loro posizione nei confronti della religione[22].

Holly Catterton Allen, da parte sua, ha difeso la sua tesi di dottorato in teologia nel 2002. Nel progetto di ricerca ha interrogato due gruppi di ragazzi: il primo costituito da ragazzi che avevano vissuto la catechesi nelle modalità classiche, il secondo da ragazzi che avevano sperimentato la CIG per due volte al mese[23]. Holly Allen ha attestato in termini indiscutibili reali differenze tra i due gruppi presi in esame. I ragazzi della CIG sono capaci molto prima di esprimere la loro relazione con Dio, perché gli itinerari della CIG li invitano regolarmente a prendere la parola davanti agli altri a proposito della loro fede. Inoltre hanno una capacità maggiore nell'ascoltare le informazioni degli altri, dal momento che sono desiderosi di comprendere e di arricchirsi delle indicazioni condivise.

Ci sarà presto la possibilità di aggiungere a questi due studi scientifici nordamericani i risultati dell'inchiesta condotta in Belgio dal Centro universitario di Teologia pratica dell'Università Cattolica di Lovanio presso i catechisti di Bruxelles e del Brabant Wallon. L'équipe di redazione, guidata da Catherine Chevalier, con l'aiuto di Diane de Talhouët, ha già concesso di vedere delle conclusioni provvisorie che confermano, in queste regioni, le medesime tendenze.

4. CIG, nuova evangelizzazione e avvenire delle parrocchie

Anzitutto un dato evidente: la riflessione sulla CIG è strettamente collegata all'attenzione riservata alle famiglie nella

[22] K.O. Chesto, *FIRE, Family Centered Intergenerational Religious Education. An Alternative Model of Religious Education*, New York, Rowman & Littlefield 1987.

[23] H.C. Allen, *A Qualitative Study exploring the Similirities and Differences of Spirituality of Children in Intergenerational and Non-Intergenerational Christian Contexts*, Biola University, Talbot School of Theology 2002.

pastorale delle nostre Chiese. John Westerhoff è un autore molto celebre nel mondo anglosassone. Questo teologo della catechesi ha centrato una grande parte dei suoi scritti sui legami tra famiglia e trasmissione. Il suo ricco approccio al problema ora ci è utile.

4.1. La famiglia, ispiratrice delle comunità di fede

Se si segue l'autore suddetto, c'è da stabilire un legame diretto e da studiare tre realtà insieme: la CIG, il referente che sono le famiglie e l'avvenire delle comunità parrocchiali stesse. Per dir le cose un po' brutalmente, Westerhoff pensa che non bisogna vedere la Chiesa e la parrocchia come una realtà già data, che poi si deve preoccupare di rendere dei servizi, ma come una comunità di fede da costruire in una dinamica intergenerazionale, una comunità di fede di "taglia" intermedia tra la famiglia nucleare (troppo piccola) e l'indifferenza della strutture troppo grandi.

Grazie alla CIG, egli spera di far comprendere che la sfida, per la Chiesa, non è affatto il pensare a come aiutare le famiglie, a come interessare le famiglie, a come raggiungere le famiglie. La sfida è di ispirarsi al vissuto familiare per stabilire il progetto pastorale di insieme e per far nascere una comunità cristiana: ciò che egli chiama «una comunità di fede» e, più frequentemente ancora, una «Faith Family».

Una famiglia anche molto cristiana ma isolata non trasmetterà mai la fede; non resisterà alle diverse pressioni disumanizzanti oggi presenti. È la comunità dei battezzati che occorre riunire in una famiglia di fede. Si tratta dello stesso movimento che ha fatto fare a Gesù stesso il passaggio dalla sua famiglia "nucleare" a una comunità di fede, una famiglia di fede.

Chi dice comunità di fede, dice *ipso facto* una memoria comune, una visione comune, un'autorità comune e dei riti comuni.

Non si deve pensare la parrocchia come si pensa quando c'è da far vivere un club, quando c'è da organizzare un servizio pubblico. Infatti, si tratta di una comunità fatta da persone chiamate a essere e a fare delle cose insieme[24].

Al celebre adagio di Tertulliano, «non si nasce cristiani, lo si diventa», John Westerhoff aggiunge immediatamente: non si può diventare cristiani da soli; lo si diventa solo come Chiesa. Al Battesimo, il bambino riceve il suo nome proprio, ma si potrebbe dire che egli riceve anche un nome di famiglia: egli è cristiano.

[24] J. WESTERHOFF, *The Church and the Family*, in *Religious Education* 78 (1983) 249-274; qui p. 264.

4.2. Le funzioni della famiglia nella comunità di fede

Per sapere ciò che dovrebbe fare una comunità cristiana, andiamo a vedere ciò che fa una famiglia umana: essa si preoccupa di riproduzione, di nutrimento, di sicurezza, di sostegno e cooperazione. Sono esattamente le cose che dovrebbero promuovere le comunità di fede, i medesimi processi intergenerazionali che sono vissuti quotidianamente nelle famiglie.

Ripetiamo: una famiglia è un luogo aperto alla vita, in cui l'amore fa nascere dei bambini. Lo stesso avviene per una comunità cristiana: anche lì l'amore deve far nascere la vita.

Una famiglia nutre; una comunità cristiana deve dare consistenza alla fede, particolarmente attraverso la catechesi.

La famiglia è un luogo in cui uno si sente sicuro; una parrocchia dovrebbe essere quel luogo che, attraverso la fraternità, il servizio e la condivisione, si prende concretamente cura dei più deboli.

La famiglia è il luogo in cui si è sostenuti nella propria vita, nei propri progetti e sogni: non si possono forse riprendere quasi alla lettera questi stessi termini per descrivere la teologia dell'Eucaristia celebrata in comunità?

E, infine, la famiglia si ritrova compatta quando un lavoro comune lo esige, quando si verifica un'urgenza o quando un progetto da realizzare va oltre le capacità di uno solo dei suoi membri. Deve essere così anche nelle comunità di fede: occorrono servizi comunitari, collaborazioni immediate, riunioni comuni per realizzare insieme un progetto.

4.3. Vivere la fede nella comunità di fede

Nella linea della *Evangelii Gaudium* e di una pastorale missionaria di nuova evangelizzazione, c'è qui una visione utile all'avvenire delle comunità. Questo avvenire è la catechesi, e più precisamente la CIG, che potrebbe iniziarlo.

Riprendiamo un'ultima volta il ragionamento di John Westerhoff. Se non si può essere cristiani da soli, non si può neppure immaginare che la vita cristiana sia realizzabile unicamente nella famiglia nucleare alla quale si appartiene. Per essere cristiani, occorre partecipare attivamente a una comunità di fede. È così che la forza dell'intergenerazionale ci raggiunge; è così che le famiglie si sostengono l'un l'altra.

La priorità delle priorità, nella nostra pastorale, sarebbe dunque quella di suscitare queste «faith families», queste «famiglie di fede» (tra le 200 e 400 persone, secondo Westerhoff)[25], che offrono una casa a tutte le differenti e diverse famiglie.

La Chiesa smetta dunque di organizzare delle attività *per* i ge-

[25] Ibidem, p. 260.

nitori; e smetta parimenti di fare delle cose *per* le famiglie: in quanto comunità di fede, *faith family*, la Chiesa dovrebbe invece incominciare a fare le cose *con* le famiglie. Ciò che può fare di meglio è il diventare essa stessa "famiglia di fede", senza alcuna segregazione, aprendosi a tutte le famiglie umane, senza minacce, senza *apriori*, senza giudizio né condiscendenza.
Allo stesso modo, la Chiesa cessi di far cose per la tal o tal altra età: occorre cominciare a vivere insieme, in comunità, come comunità, come famiglia di fede.

4.4. CIG e nuove parrocchie

Queste riflessioni di teologia pastorale risultano molto stimolanti nel contesto locale belga francofono, preoccupato di dover inventare un rapporto articolato tra due realtà: da una parte, comunità di base, comunità di prossimità, di quartiere, antiche parrocchie rurali; dall'altra, strutture più larghe, più regionali, "nuove parrocchie".
Si cercano equilibri tra nuove e antiche strutture.
La polarizzazione tra la Chiesa intesa come luogo di servizio pubblico del religioso e la Chiesa come luogo di pratica della fede è reale. E sono ancora da misurare le diffidenze intorno a un modello totalmente comunitario di Chiesa, che punta molto sull'affinità, con i suoi rischi di un ripiegamento "sugli stessi", in una visione ristretta e meno universale[26]. Al contrario, i rischi della perdita di contatti e di anonimato sono ben visibili nelle strutture troppo grosse.
La questione dell'equilibrio umano degli operatori della pastorale, dei preti soprattutto, è qui evidente.
Per la catechesi – un'opera che non può che essere attività di relazione, di stimolo alle relazioni e a dar vita a dei faccia a faccia in un lavoro associativo – è evidente che non si deve pensare troppo a grosse strutture, a parte qualche eccezione.
Dietro la CIG c'è un appello indirizzato a ecclesiologi e pastoralisti perché riflettano sui nostri futuri modelli di ecclesialità, tra sogni e possibilità concrete, ma soprattutto nella prospettiva di una pastorale risolutamente missionaria di nuova evangelizzazione.

[26] Ci si riferisca al testo molto lucido di L. VILLEMIN, *Service public de religion et communauté*, in *La Maison-Dieu* 58 (2002) 229, 59-79.

5. Tre obiezioni?

Non vorrei tratteggiare un ritratto unilaterale della CIG: nessuno pensa di possedere delle ricette magiche da ap-

plicare senza discernimento e senza moderazione su dolorose difficoltà pastorali. Per evitare l'esagerazione sulle attese che potrebbe suscitare la CIG, evidenzio tre obiezioni che possono esserle indirizzate.

5.1. Troppo peso alla catechesi?

Prima questione: non si dà qui troppo peso alla catechesi? Non si arriva ad avallare l'idea che "tutto è catechesi"?
Qui la mia risposta è chiara: no, non tutto è catechesi, ma, sull'onda dell'Esortazione *Evangelii Gaudium*, si può dire che "tutto è missione".
È con riferimento a questa esplicita opzione che i vescovi del Belgio hanno appena pubblicato un documento sui sacramenti dell'iniziazione cristiana per ragazzi e giovani[27].
La CIG non è che un aspetto del ridispiegamento missionario delle nostre Chiese, un modo di intendere il desiderio di essere, insieme, segni del Regno (LG 1), «lettere del Cristo» (2Cor 3,3), comunità iniziatica. Come scrive papa Francesco: «Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno. Ora non ci serve una "semplice amministrazione". Costituiamoci in tutte le regioni della terra in un "stato permanente di missione"» (n. 25).
C'era già questa indicazione, in una formula ancora più lapidaria nel documento preparatorio all'ultimo Sinodo sulla nuova evangelizzazione: «L'essere cristiano e la Chiesa sono missionari o non sono. Chi ama la propria fede si preoccuperà anche di testimoniarla e portarla ad altri e permettere ad altri di parteciparvi»[28].

5.2. E i catechisti qualificati per la CIG?

Altra obiezione: la CIG non chiede forse, per attuarsi, non solo l'accordo dei preti e la fiducia delle comunità e dei genitori, ma di avere anche a disposizione catechisti qualificati?
In un momento in cui la formazione e il rinnovamento dei catechisti sembrano abbastanza complicati, si può sperare nell'elaborazione di un progetto nuovo, senza aver verificato se si hanno a disposizione uomini e donne per realizzarlo?
Dietro l'obiezione qui posta, possiamo cogliere una constatazione e un'ipotesi.
La *constatazione*: nei paesi che vogliono implementare come paradigma catechistico la CIG, il più delle volte una solida formazione per gli operatori pa-

[27] Evêques de Belgique, *Les sacrements de l'initiation chrétienne pour les enfants et les jeunes d'aujourd'hui. Orientations pour un renouveau missionnaire*, Bruxelles, Licap 2013.

[28] *Lineamenta* 10.

storali è prevista automaticamente. Non è questione di "tempo pieno", ma di operatori qualificati e certificati che hanno competenza teologica, catechistica e organizzativa, e che possono far valere un duplice riconoscimento: accademico ed ecclesiale. Qui è dunque in ballo la scelta della Chiesa di formare dei laici con l'ambizione di tessere una specie di reticolato di quadri qualificati, capaci di stimolare, coordinare, pilotare e controllare le diverse CIG locali.

Un'*ipotesi*: può darsi che le nuove strutture parrocchiali che si stanno installando in Belgio, le nuove parrocchie e i loro raggruppamenti esigano, per l'annuncio e la trasmissione della fede, di poter costituire un corpo di questi "nuovi catechisti coordinatori", capaci di sviluppare una pastorale iniziatica, missionaria e intergenerazionale.

5.3. E i genitori?

Ultima obiezione: non si rischia di prendere in ostaggio i genitori?

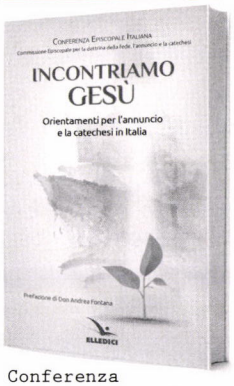
L'abbiamo visto: gli autori anglosassoni che hanno descritto, più in dettaglio, i guadagni di questo progetto intergenerazionale, insistono sulla dimensione comunitaria. Le nostre comunità lo hanno talvolta ridotto a una riunione che prolunga la Messa delle famiglie, o un invito ai genitori a partecipare con in loro figli a una parte delle attività catechistiche proposte. Il filo rosso resta una catechesi dei bambini.

È un punto sul quale interrogarsi: non si usa forse, allora, la CIG non come leva di rinnovamento ma semplicemente come mezzo per prolungare la vecchia modalità della preparazione sacramentale e della scadenza obbligatoria?

Siamo veramente in un rinnovamento catechistico intergenerazionale se ci appoggiamo su genitori che si ritrovano in percorsi di catechesi non sulla base del loro desiderio di adulti di approfondire per sé stessi la maturazione della propria fede, ma per fedeltà all'educazione data ai loro bambini? In questo caso vengono alla CIG come vanno ad assistere ad una partita di calcio del figlio, la domenica mattina, o come vanno a vedere lo spettacolo preparato dai piccolini della scuola dell'infanzia.

L'obiezione va intesa bene e mi pare che possa essere superata in due modi: anzitutto informando le équipes di animazione e i sacerdoti su che cosa è e cosa non è la CIG. Semplicemente! Poi dicendo che i primi tentativi possibili di CIG, ancora articolati sull'antico modello catechistico, possono essere senza dubbio una leva

ELLEDICI



Conferenza Episcopale Italiana

Incontriamo Gesù

Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia

Il nuovo, atteso documento ufficiale dei Vescovi italiani sulla catechesi. Il testo è il frutto di un cammino decennale ed è destinato a diventare il punto di riferimento per parroci, catechisti e operatori pastorali, chiamati a un rinnovamento del modo di "fare catechesi" oggi.

Pagine 192. € 1,90

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

utile ma provvisoria, nell'attesa di arrivare a un discernimento e a un'ambizione più direttamente missionarie.

6. Accompagnare le transizioni?

Per aprire un'ultima prospettiva di riflessione, si può aggiungere che la CIG è già stata sufficientemente sperimentata qua e là perché, nel caso lo si desideri, possano essere tratti dei frutti da questi "fratelli maggiori nella CIG"[29].

Nel Belgio francofono, diverse équipes hanno redatto dei manuali, pubblicati in seguito da *Lumen Vitae*. Vi è la collezione denominata *CheminS de foi*, che propone un quaderno esplicitamente centrato sulla CIG[30]. Ci sono pure due manuali preparati dai delegati di diverse diocesi e vicariati francofoni, sotto l'egida della Commissione interdiocesana belga francofona di catechesi[31].

A mio parere, se si vuole elaborare un progetto pastorale di rinnovamento, soprattutto attraverso la CIG, la cosa sarebbe possibile. Si vedrebbe così che, sul piano pratico, la CIG chiede di rispettare quattro principi:

- pianificare esperienze diversificate,
- integrare tra loro i momenti della CIG intorno a una tematica,
- incoraggiare la partecipazione,
- proporre delle attività facendo appello ai diversi sensi e alle diverse forme di intelligenza.

Si dovrebbe osservare, infine, attraverso quali tappe andrebbe condotto il passaggio da una catechesi classica a questo nuovo paradigma di catechesi in parrocchia.

Il nuovo progetto dovrebbe poi passare attraverso:

- una presa di coscienza degli organi decisionali,
- una comunicazione che faccia valorizzare al più gran numero possibile di persone quanto è intergenerazionale,
- un'analisi delle occasioni più adatte per introdurre la logica CIG,
- l'integrazione nelle nostre pratiche pastorali di procedimenti regolari di valutazione,
- e l'intensificazione della nostra preghiera perché lo Spirito ci parli e ci guidi nella nostra missione.

[29] In lingua francese, il testo più completo su questi tentativi, resta: A. HARKNESS, *Une catéchèse intergénérationelle*, in H. DERROITTE (ed.), *Théologie, missione t catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae – Montréal, Novalis 2002, pp. 47-62.

[30] *CheminS de foi. Cahier pour une catéchèse communautaire et intergénérational*, sotto la direzione di H. Derroitte, Buxelles, Lumen Vitae – Averbode, Averbode – Paris, Cerf 2008.

[31] COMMISSION INTERDIOCÉSAINE DE CATÉCHÈSE, *Nous sommes ton Église. Propositions pour une catéchèse en communauté*, Bruxelles, Lumen Vitae 2013; ID., *Père, pardonne-leur. Propositions pour une catéchèse en communauté*, Bruxelles, Lumen Vitae 2013.

PROSPETTIVE ED ESPERIENZE DI CONVERSIONE MISSIONARIA DELLA CATECHESI E DELLA PASTORALE

GIOVANNI CASAROTTO

Dopo gli interventi di Biemmi e Derroitte, alla "giornata pastorale" all'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve l'attenzione si è rivolta al cammino della Chiesa del Belgio e all'esperienza di catechesi intergenerazionale della diocesi di Amiens (Francia).

1. La scelta missionaria nel cammino di Chiesa

Mons. Guy Harpigny ha tracciato le linee essenziali del percorso della Chiesa belga che, attraverso le proposte della Conferenza Episcopale, ha cercato di orientare i suoi sforzi nella prospettiva dell'evangelizzazione, con attenzione alle nuove esigenze della realtà e agli adulti. Le sollecitazioni del *Direttorio Generale per la Catechesi*, il cammino triennale di preparazione al Giubileo del 2000 e il rilancio dell'evangelizzazione, a partire da Cristo, all'inizio del nuovo millennio (*Novo millennio ineunte*) hanno evidenziato i grandi cambiamenti culturali e religiosi che hanno coinvolto il Paese. Nella consapevolezza di essere in un tempo di transizione rispetto al modello di cristianità del passato, i vescovi del Belgio hanno riproposto le dimensioni fondamentali della vita ecclesiale attraverso le lettere pastorali che tra il 2002 e 2005 hanno approfondito i temi del servizio[1], dell'annun-

[1] ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Envoyés pour servir. Année de la diaconie. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2002.

cio[2], della celebrazione[3] e della preghiera[4]. *Devenir adultes dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Eglise* (2006)[5] e *Grandir dans la foi* (2007) sono gli interventi che hanno messo al centro dell'attenzione l'impegno missionario, la conversione e la testimonianza di Cristo per la vita della Chiesa. Il testo fondamentale per la catechesi, promulgato nel 2006, mette l'accento sull'annuncio di Cristo e su un cambio di prospettiva cioè sul passaggio dall'ascolto, dall'annuncio, dalla formazione, forme si servizio catechistico pensate prevalentemente per fanciulli e giovani, alla prospettiva dell'iniziazione alla fede.

La creazione di commissioni interdiocesane di catechesi secondo le regioni linguistiche, ha permesso di giungere a una visione globale delle esperienze, delle problematiche e delle sfide attuali. Accanto alle questioni che interessano le diverse realtà e diocesi (calo dei preti, presenza nel territorio, flessione della pratica religiosa...) sono emersi degli aspetti positivi di fronte ai quali interrogarsi su cosa si è chiamati a fare per rinnovare l'annuncio del Vangelo. Tra questi, i più significativi sono il carattere multietnico e multiculturale della società, la domanda di diventare cristiani da parte degli adulti, persone che riscoprono Cristo e il Vangelo come buona notizia per la loro vita, i catechisti e le comunità che si rinnovano nell'accompagnamento dei catecumeni.

La nota della Conferenza Episcopale *Les sacrements de l'initiation chrétienne pour les enfants et les jeunes aujourd'hui. Orientations pour un renouveau missionnaire* (2013)[6] raccoglie i lavori delle commissioni interdiocesane tracciando alcuni punti comuni perché la Chiesa sia presenza significativa e testimonianza dell'agire di Dio.

La catechesi e la liturgia sono riconosciuti come luoghi privilegiati per accompagnare il cammino di fede di ragazzi e giovani in cui testimoniare l'azione di Dio.

Il testo mette al centro il ruolo della comunità, pur senza darne una definizione precisa e con la difficoltà di rintracciare nuove forme di presenza. Alla luce delle sfide attuali e delle problematiche presenti nelle diverse situazioni, la proposta della catechesi non può ridursi a essere opera di singoli cristiani, ma richiede delle équipes preparate, il legame con la liturgia e l'esperienza intergenerazionale.

L'iniziazione alla fede comporta alcuni cambiamenti che mons. Harpigny individua nel coinvolgimento della comunità, nella valorizzazione della liturgia e nel passaggio dalla visibilità forte e riconosciuta della

[2] Évêques de Belgique, *Envoyés pour annoncer. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2003.

[3] Évêques de Belgique, *Appelés à célébrer. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2004 ; Id., *Appelés à célébrer. Guide pratique pour les célébrations. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2004.

[4] Évêques de Belgique, *Seigneur, apprends-nous à prier. Année de la prière. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2005.

[5] Les Évêques de Belgique, *Devenir adulte dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Eglise. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2006 (trad. it.: I Vescovi del Belgio, *Diventare adulti nella fede. La catechesi nella vita della Chiesa*, Torino-Leumann, Elledici 2007); Les Évêques de Belgique, *Devenir adulte dans la foi. Note de travail à propos de la déclaration 'Dévenir adulte dans la foi'. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2007.

[6] Évêques de Belgique, *Les sacrements de l'initiation chrétienne pour les enfants et les jeunes d'aujourd'hui. Orientations pour un renouveau missionnaire. Déclarations des Évêques de Belgique*, Bruxelles, Licap 2013.

Chiesa nella società all'essere presenza significativa; dalla priorità accordata alle regole di comportamento all'esperienza dell'incontro con Cristo.
La prospettiva di fondo sulla quale la Chiesa vuole incamminarsi è il riconoscere che le questioni, le situazioni difficili e i cambiamenti in atto sono una possibilità per riscoprire in modo nuovo la gioia del Vangelo.

[7] Conférence des Évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard – Cerf – Fleurus-Mame 2006.

2. La catechesi intergenerazionale può rinnovare la vita parrocchiale?

Sandrine Fabre ha dato voce all'esperienza della diocesi francese di Amiens nella quale la scelta della catechesi intergenerazionale sta accompagnando il rinnovamento pastorale. Non si tratta di un modello fisso, precisa fin da subito la relatrice, ma dell'avvio di un'esperienza che ha trovato diverse forme di concretizzazione.

2.1. Alcune scelte "strutturali" per il rinnovamento della pastorale

La diocesi di Amiens, costituita principalmente da centri rurali, è stata riorganizzata in 14 settori pastorali costituiti da 4 parrocchie, ciascuna delle quali conta fino a 20 cappelle dislocate in piccoli centri. In seguito al testo orientativo dei vescovi francesi sulla catechesi (2006)[7] che pone l'accento sulle dimensioni comunitaria e intergenerazionale, il progetto catechistico diocesano *Bonne nouvelle* (2009) propone il coinvolgimento della comunità nel primo annuncio e nella catechesi. L'impegno diocesano è orientato a far risuonare la Parola di Dio in ogni persona con attenzione ai cambiamenti in corso, nella consapevolezza che lungo tutto l'arco dell'esistenza ciascuno è contemporaneamente catechizzato e catechizzante. Con i mutamenti indotti dalle scelte compiute in ambito catechistico, è tutta l'organizzazione pastorale parrocchiale che cambia rispetto al modello tradizionale. Ciascuna parrocchia costituisce delle *Équipes de conduite pastorale* formate da cinque membri eletti dalla comunità che resta in carica per tre anni. Questi, su mandato del vescovo, assumono la responsabilità e il servizio dell'accompagnamento della vita parrocchiale. A ciascuno viene affidato un ambito di riferimento: il coordinamento dell'équipe, l'annuncio, la liturgia, il servizio e la gestione

ELLEDICI



Vescovi di Francia

Proporre la fede nella società attuale

Lettera ai cattolici

Questo documento del 1998 invita a comprendere la posizione di cattolici nella società di oggi, e sollecita tutti i cattolici ad andare al cuore del mistero della fede per formare una Chiesa viva.

Pagine 80. € 4,13

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

economica. L'équipe assieme al presbitero incaricato assicura il servizio che le è affidato come vocazione comunitaria e fonte di solidarietà reciproca. È questa équipe che in primo luogo si interroga, riflette e coordina il rinnovamento delle comunità. Le riflessioni e i tentativi di innovazione pastorale per l'annuncio del Vangelo, per il coinvolgimento comunitario e per dare un volto nuovo alle parrocchie trovano nella catechesi un luogo e un percorso che permette di accompagnare il cambiamento.

2.2. L'esperienza della catechesi intergenerazionale

Il servizio diocesano per la catechesi propone di vivere due appuntamenti di CIG durante i tempi forti di Avvento e Quaresima. La scelta non è tanto quella di "passare" in modo automatico ad alcuni catechisti i materiali preparati a livello centrale, ma di offrire degli itinerari da adattare e di coinvolgere le équipes pastorali e coloro che poi coordineranno la proposta per vivere in prima persona l'esperienza di catechesi. La relatrice ha raccolto attorno a tre dimensioni principali le risonanze raccolte dalle testimonianze di coloro che hanno partecipato o che collaborano alla proposta di catechesi intergenerazionale in parrocchia.

2.2.1. La convivialità

La dimensione relazionale è uno dei tratti principali della CIG in cui si vive l'esperienza della fede e dell'essere comunità ospitale come invito e risposta capace di creare nuovi legami.

Perché ciò avvenga è necessaria la preparazione da parte dell'équipe di coordinamento che è chiamata non tanto a "controllare" i diversi momenti, ma a condividere l'esperienza proposta. È il passaggio dal "fare per" al "fare con" gli altri, in modo che ciascuno sia realmente protagonista e arricchito da ogni incontro.

La proposta della CIG diventa momento di relazione anche con chi non frequenta abitualmente la parrocchia. Il clima di accoglienza permette un'apertura e una profondità nel dialogo che crea nei partecipanti stupore e meraviglia. L'importanza di curare l'accoglienza e il clima relazionale diventa un processo pastorale che va oltre l'appuntamento di CIG, per essere espressione della sollecitudine materna con cui la comunità accompagna i diversi cammini di fede.

Attraverso gli avvisi, il passaparola e l'impegno a invitare esplicitamente altre persone, non sono solo i fedeli abituali a partecipare agli appuntamenti della CIG. La proposta è pro-

gettata in modo ampio e tiene conto soprattutto di coloro che non necessariamente vi partecipano a partire da esperienze comuni di vita parrocchiale: il percorso, la pedagogia utilizzata e l'ascolto della Parola cercano di facilitare il coinvolgimento e il lasciarsi guidare in modo naturale e gioioso.

2.2.2. Il rapporto con la Parola

Nella proposta della CIG la Parola di Dio svolge un ruolo centrale. L'incontro con la Parola avviene attraverso l'attenzione alle tappe della vita e con i caratteri della pedagogia dell'iniziazione che valorizza la libertà della persona, l'importanza del cammino, la Scrittura, la mediazione di una Tradizione vivente, la prospettiva catecumenale e la scelta personale.

- Il percorso della CIG si snoda attraverso un *tempo d'entrata* in cui tutta l'assemblea è provocata e accompagnata all'ascolto della Parola. Ha molta importanza in questo primo momento la cura della proposta attraverso l'arte, il linguaggio visivo e l'ascolto o a partire da fatti di vita.
- Il *tempo della Parola* è il momento dell'ascolto favorito attraverso diverse possibilità, come la lettura, il racconto, la rappresentazione, con l'attenzione a rendere vivente la Parola. La divisione in gruppi di otto-dieci persone permette di far risuonare la Parola ascoltata attorno a un tema comune.
- È il *tempo del gruppo* che richiede la capacità di ascolto rispettoso da parte di ciascuno e la presenza di alcuni "facilitatori" della comunicazione che sappiano coniugare benevolenza e autorità per non perdere l'occasione di dialogo. La Parola diventa vivente e nel dare parola a ciascuno fa spazio anche a dubbi e a domande profonde.
- A conclusione c'è il *tempo della celebrazione* dell'Eucaristia, della liturgia della Parola o del sacramento della Riconciliazione.

A partire da questo schema generale le diverse parrocchie scelgono come vivere concretamente la CIG: in alcune esperienze si sceglie che i bambini abbiano un loro percorso specifico, in altre a partire dagli otto anni i gruppi sono misti; in altre parrocchie ancora si creano gruppi casuali dividendo i membri delle famiglie stesse (ad esempio consegnando casualmente cartoncini colorati o numerati all'ingresso della chiesa). L'elemento maggiormente sottolineato dalle varie testimonianze è come sia la Parola di Dio a creare nuovi legami di fraternità.

2.2.3. Il tempo e lo spazio nella CIG

La proposta diocesana colloca l'appuntamento della CIG nei *tempi forti* di Avvento e Quaresima, ma ogni realtà locale può discernere quando e come meglio collocare la proposta. Di fatto è stato evidenziato che è preferibile fare riferimento a momenti significativi dell'Anno liturgico (ad esempio le feste di Ognissanti, di Cristo Re o ricorrenze di Beati o Santi particolari).

Il *ritmo* è un elemento che ciascuna realtà deve individuare (domenica mattina o l'intera giornata, sabato pomeriggio-sera) per favorire e facilitare coloro che vi partecipano.

Un aspetto da non sottovalutare è lo *spazio* come elemento capace di dire unità ed esperienza comunitaria per parrocchie composte da piccole comunità che si ritrovano per un appuntamento comune. La scelta del luogo dell'incontro può privilegiare uno spazio sacro, uno spazio che sia già memoria significativa per la fede o che lo possa diventare gradualmente. Dove necessario, si utilizzano per ragioni di capienza spazi pubblici che vengono riconosciuti significativi per l'accoglienza e la condivisione che lì vengono vissute.

Il momento del confronto di gruppo delimita lo spazio come circolarità di dialogo e di relazione tra i partecipanti.

Si può correre il rischio di vedere questo tempo come chiusura, ma va sottolineato come il rimanere di fronte agli altri, non potendosi sottrarre al volto dell'altro, è un'esperienza esigente dove lo spazio vuoto al centro del gruppo è luogo in cui sperimentare l'alterità dei partecipanti e la presenza sorprendente di Dio attraverso quanto si vive.

2.3. Difficoltà e attenzioni della catechesi intergenerazionale

Dell'esperienza concreta fanno parte anche le difficoltà finora incontrate e le attenzioni necessarie per vivere la CIG.

Tra le difficoltà emerge come la CIG sia esigente: richiede preparazione, collaborazione e organizzazione, con il discernimento condiviso dei modi e dei tempi in cui si concretizza la proposta. La capacità dell'équipe di formarsi, di coinvolgere altre persone e di discernere le scelte principali è essenziale per l'efficacia e lo stile della CIG.

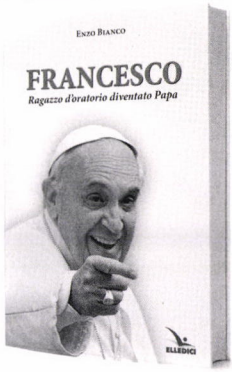
Questa proposta chiede alle parrocchie di voler e saper sostenere le forme di legami e di relazioni che si vengono a creare; di dare spazio a piccole comunità; di pensare queste esperienze di catechesi intergenerazionale come una tappa

nel cammino di rinnovamento della comunità stessa più che come punto d'arrivo. Chiede, inoltre, di offrire tali momenti come sostegno alla famiglia nell'educazione alla fede anche nei momenti di difficoltà e di fragilità.

3. Esperienza di Chiesa... per pensare la Chiesa

Alla luce degli interventi presentati nel corso della giornata di studi è possibile raccogliere anche per la realtà italiana, ugualmente chiamata a un rinnovamento missionario, gli inviti all'apertura, alla riforma e alla conversione della catechesi e della pastorale.
Ciò che non è possibile trasmettere con la pubblicazione degli interventi di Biemmi e Derroitte e con la presentazione del percorso della giornata è il clima di interesse e coinvolgimento vissuto tra gli operatori pastorali, i preti, i vescovi e i catechisti che hanno partecipato ai lavori. Per pensare al cambiamento della comunità ecclesiale si è vissuta un'esperienza di Chiesa in cammino. È su questa base di disponibilità che le sollecitazioni dei relatori hanno trovato terreno fertile per avviare, continuare e orientare un impegno nell'annuncio del Vangelo capace di intercettare il vissuto e la realtà di oggi.
L'appuntamento annuale della "giornata" è significativo anche perché nasce dalla sinergia tra il centro universitario e i servizi diocesani per la catechesi, costituendo un momento dove riflessione e prassi pastorale dialogano e si confrontano per un arricchimento reciproco.
Si potrebbero rilanciare alcune provocazioni: come osare la "disorganizzazione" della nostra pastorale per poter riconoscere ciò che Dio sta operando oggi? Quali passi compiere perché ritualità cristiana e vita quotidiana interagiscano? Quali gli ostacoli per riorganizzare la pastorale a partire dall'unità della persona? Quale volto assume una comunità che veramente vuole accompagnare la fede? C'è spazio nelle nostre comunità per l'attenzione intergenerazionale nella catechesi e nella pastorale? Siamo consapevoli che l'azione pastorale prima di produrre iniziative è espressione del "fare-parrocchia'" e del "fare-Chiesa"?

ELLEDICI
NOVITÀ



Enzo Bianco
Francesco Ragazzo d'oratorio diventato Papa
Questo libro ripercorre la vita di Jorge Mario Bergoglio, mettendo in evidenza soprattutto l'aspetto "vocazionale": la chiamata a seguire Gesù maturata in una famiglia dalla fede profonda e all'oratorio.
Questa nuova edizione è aggiornata ai più recenti avvenimenti e messaggi di Papa Francesco.
Pagine 168. € 8,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

Il tema II

LA SFIDA DELLE NUOVE TECNOLOGIE

«Gli enormi e rapidi cambiamenti culturali richiedono che prestiamo una costante attenzione per cercare di esprimere le verità di sempre in un linguaggio che consenta di riconoscere la sua permanente novità. Poiché, nel deposito della dottrina cristiana "una cosa è la sostanza [...] e un'altra la maniera di formulare la sua espressione". A volte, ascoltando un linguaggio completamente ortodosso, quello che i fedeli ricevono, a causa del linguaggio che essi utilizzano e comprendono, è qualcosa che non corrisponde al vero Vangelo di Gesù Cristo. Con la santa intenzione di comunicare loro la verità su Dio e sull'essere umano, in alcune occasioni diamo loro un falso dio o un ideale umano che non è veramente cristiano. In tal modo, siamo fedeli a una formulazione ma non trasmettiamo la sostanza. Questo è il rischio più grave. Ricordiamo che "l'espressione della verità può essere multiforme, e il rinnovamento delle forme di espressione si rende necessario per trasmettere all'uomo di oggi il messaggio evangelico nel suo immutabile significato"» (*Evangelii Gaudium* 41).

«Questo ha una grande rilevanza nell'annuncio del Vangelo, se veramente abbiamo a cuore di far percepire meglio la sua bellezza e di farla accogliere da tutti» (42).

«Se intendiamo porre tutto in chiave missionaria, questo vale anche per il modo di comunicare il messaggio. Nel mondo di oggi, con la velocità delle comunicazioni e la selezione interessata dei contenuti operata dai media, il messaggio che annunciamo corre più che mai il rischio di apparire mutilato e ridotto ad alcuni suoi aspetti secondari» (34).

• Educazione religiosa e nuove tecnologie della comunicazione

Le parole di papa Francesco sopra citate vengono a dare, caso mai ve ne fosse ancora bisogno, ulteriore e autorevole giustificazione all'imprescindibile attenzione che la Chiesa deve attualmente indirizzare alle nuove tecnologie della comunicazione, se vuole far risuonare (*catecheo!*) una parola capace di parlare all'uomo d'oggi. Venendo incontro a questa esigenza, *Catechesi* affida al suo collaboratore **Roberto Romio**, esperto di pedagogia religiosa e insegnamento della religione cattolica, il compito di trattare sistematicamente l'argomento, in questo e in altri successivi interventi. Le pagine che seguono possono essere considerate propedeutiche non solo alle ulteriori riflessioni dello stesso Romio, ma anche alla trattazione monografica del prossimo fascicolo della rivista. Essa studierà precisamente il nuovo paradigma che si prospetta per il ministero catechistico anche in ragione dei mutamenti antropologici indotti nelle nuove generazione dai *new media*.

EDUCAZIONE RELIGIOSA E NUOVE TECNOLOGIE DELLA COMUNICAZIONE: UNO SGUARDO PRELIMINARE

ROBERTO ROMIO

1. Introduzione

Il 24 gennaio 1984 Steve Jobs presentava il primo Macintosh. Era l'annuncio di una rivoluzione culturale prima ancora che informatica. Il computer usciva da uffici e laboratori e diventava uno strumento creativo per tutti. La tecnologia non veniva più considerata fine a se stessa, ma doveva servire a migliorare ciascuno e tutti. Oggi non passa giorno che sui nostri quotidiani non si legga almeno un articolo sul Web e sulle nuove tecnologie della comunicazione (ICT: *Innovation Communication Tecnology*). Negli ultimi sette anni si sono verificate trasformazioni talmente rapide che appaiono oggi molto lontane: decolla la Tv satellitare, prende piede la *free press*, si diffondono i lettori mp3 da cui ascoltare anche la radio, si affacciano i primi smartphone e i computer divengono veramente portatili, ecc.

Le continue innovazioni si susseguono ormai in modo così vorticoso, da spingere i non addetti ai lavori all'abbandono del campo. Le generazioni più anziane dei migranti digitali vivono in un clima diffuso di impotenza e profonda insicurezza mentre gli stessi nativi digitali, pur dimostrando un'apparente dimestichezza, seguono spesso solo alcuni aspetti più superficiali e ludici delle ICT dettati dalla pubblicità e dalle consuetudini del momento.

Le ultime analisi del fenomeno ci dicono che siamo entrati «*nell'era biomediatica*» in cui diventano centrali «la trascrizione virtuale e la condivisione telematica delle biografie personali attraverso i social network». L'utente si ritrova al centro del sistema mediatico ed è messo in grado di costruirsi propri percorsi per la fruizione dei contenuti o di «produrre autonomamente contenuti persona-

li secondo una nuova fenomenologia di produzione di massa individualizzata»[1].
Naturalmente si impongono questioni rilevanti e di grande attualità, che richiedono un'approfondita riflessione. La rivoluzione digitale con la personalizzazione dei media sta producendo l'esibizione denudata del sé digitale con la conseguente trasformazione della concezione della privacy e il mutamento profondo del settore della pubblicità e del marketing, ecc.
Il primato del soggetto predicato dalla postmodernità ha conosciuto, con l'affermarsi della tecnologia digitale, un'accelerazione incontenibile con la definitiva incoronazione della soggettività individuale a protagonista assoluto. L'individuo si specchia nei media creati da lui in un gioco autoreferenziale dalle sfumature e riflessi incontenibili[2].
Gli interventi che si susseguiranno nei prossimi numeri della rivista intendono condurre una riflessione su questo complesso fenomeno puntando l'obiettivo, dopo una prima inquadratura generale, sul rapporto delle ICT con l'educazione e in particolare con l'educazione religiosa. L'intero sistema educativo, formale, non formale e informale, e in esso anche lo specifico ambito dell'educazione religiosa, è oggi chiamato a interrogarsi e a effettuare una profonda revisione su questa complessa problematica.
In questo primo contributo descriveremo alcune coordinate essenziali culturali e sociali delle ICT, per comprendere meglio le trasformazioni che esse stanno determinando a livello più profondo delle persone e come sul piano etico si possa affrontare questa nuova condizione. Sarà così possibile, nei prossimi interventi, trattare gli specifici ambiti dell'educazione e di quella religiosa in particolare, individuando quegli aspetti che ci consentiranno di avviare una risposta alle tante sfide a cui gli operatori sono sottoposti quotidianamente.

2. L'impatto culturale e sociale delle ICT

Nella nostra società, termini quali "reti informatiche", "digital divide", "alfabetizzazione informatica", "social network", wifi, smartphone, ecc., sono ormai divenuti di uso comune in seguito all'evoluzione dell'informatica, alla diffusione dei personal computer, dei dispositivi digitali e delle reti informatiche. L'e-

[1] CENSIS, *I media siamo noi. Inizio dell'era biomediatica. 10° Rapporto sulla Comunicazione*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 8.

[2] Ibidem, pp. 7-8.

spansione della tecnologia informatica ha avuto origine intorno alla fine degli anni 80 dello scorso secolo negli Stati Uniti, seguiti poi da Giappone, Germania e Gran Bretagna[3]. Questo processo di trasformazione, caratterizzato da continui e rapidi cambiamenti, è stato determinato dalla massiccia diffusione di tecnologie e di dispositivi (*devices*) come il computer, il telefonino cellulare, il tablet, l'iphone, l'ipad, ecc., che consentono il trattamento e lo scambio delle informazioni in formato digitale[4]. Internet si pone oggi non più come dirompente novità tecnologica, ma come una tra le strutture portanti della società, e come base per continue invenzioni e innovazioni.

2.1. Il Digital Divide e le ICT

La diffusione delle ICT non si è però sviluppata in maniera omogenea. Con il termine di *digital divide* si vuole sottolineare la disuguaglianza nell'accesso e nell'utilizzo delle ICT. L'incapacità di alcune categorie sociali di utilizzare gli strumenti tecnologici ha generato una frattura tra la popolazione. Il *digital divide* più marcato si riscontra tra coloro che, per ragioni culturali, sociali ed economiche, non hanno accesso a internet, o lo hanno in maniera limitata, o non sono in grado di usarlo in maniera efficace[5].

Sul piano tecnico si può individuare un *digital divide di base*, nella disponibilità o meno di una connessione internet a una velocità pari almeno a 2 Mbps, o su rete fissa, o su banda larga mobile.

Sul piano culturale e sociale abbiamo un *digital divide* tra gli under 30 (*i nativi digitali*), i 30-44enni (*i migranti digitali*), i 45-64enni (*i pre-digitali*), i 65-80enni (*gli estranei al digitale*).

I *nativi digitali* sono i frequentatori più assidui della rete, ma in modo molto personalizzato; i *migranti digitali* sono utilizzatori della rete nei suoi risvolti funzionali e pratici, ma uniscono a essa anche altri strumenti di informazione e comunicazione; i *pre-digitali* frequentano poco la rete e utilizzano i mezzi di informazione tradizionali; gli *estranei digitali* utilizzano solo, o quasi esclusivamente, i mezzi di informazione e comunicazione tradizionali.

2.2. Le ICT a livello globale

Il tasso di incremento medio annuo a livello globale delle ICT nel periodo 2006-2011 è risultato pari al 3,5%, nonostante la contrazione a causa della crisi economica finanziaria, in particolare in alcuni paese come la Spagna (-5,3% nel 2011) e l'Italia (-4,1% nel 2011)[6]. Se prendiamo in considerazione la distribuzione delle persone che hanno accesso a internet nelle varie aree

[3] F. Eugeni – R. Mascella, *La società e i fondamenti dell'informatica*, Roma – Teramo, Zikkurat 2008.

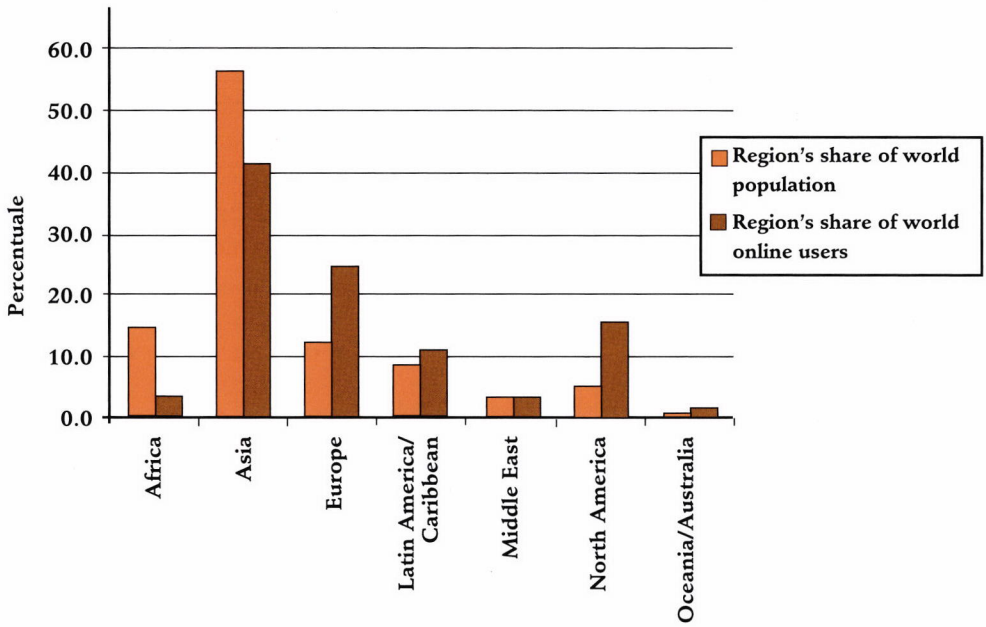
[4] A. Miconi, *Reti. Origini e struttura della network society*, Roma – Bari, Laterza 2011.

[5] M. Castells, *Galassia Internet*, Milano, Feltrinelli 2002.

[6] Cassa Depositi e Prestiti, *Banda larga e reti di nuova generazione*, Roma, 2 (2012) 19.

della terra in rapporto al totale della popolazione mondiale possiamo notare come: nel Nord America, che detiene il primato, il 75% della popolazione ha accesso a internet, in Oceania-Australia il 60% della popolazione, in Europa il 49%, in America Latina e nei Caraibi il 30%, in Medio Oriente il 23%, in Asia il 17% ed infine l'Africa, il 6%.

Nel grafico si può osservare il rapporto tra la percentuale della popolazione mondiale e la percentuale di persone che hanno accesso a internet nelle diverse aree della terra. Le barre chiare indicano la percentuale di popolazione mondiale che risiede in ogni area, le barre scure rappresentano la percentuale di persone che hanno accesso ad internet[7].

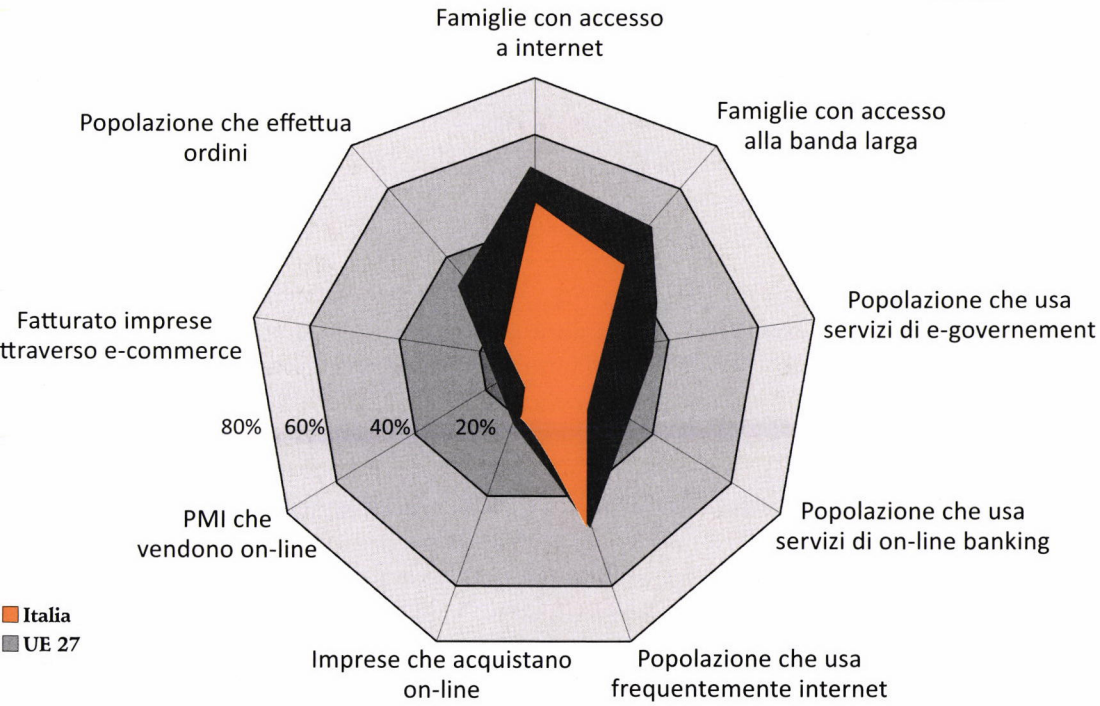


Fonte: D.D. VANHOOSE, *E-commerce Economics,* New York, Routledge 2011

2.3. Le ICT in Europa

Dai dati ISTAT disponibili si evidenzia che il nostro Paese si classifica al 22° posto tra i Paesi europei per la diffusione delle tecnologie digitali. Il *Digital Agenda Scoreboard* della Commissione Europea fotografa la situazione italiana nel 2011 secondo il grafico che segue. Nel grafico l'Italia, rappresentata dal colore arancione, evidenzia valori decisamente non in linea con la media europea sia per quanto riguarda i cittadini, sia nel tessuto imprenditoriale.

[7] Cf D.D. VANHOOSE, *E-commerce Economics,* New York, Routledge 2011², p. 20.



Fonte: COMMISSIONE EUROPEA, *Digital Agenda Scoreboard* 2012.

Se consideriamo la percentuale di popolazione che ha accesso alla banda larga, l'Italia è di ben 17 punti sotto la media europea. La popolazione italiana che nel 2012 non ha mai usato internet supera, secondo Eurostat 2012, del 15% la media europea. La popolazione italiana che negli ultimi tre mesi dell'anno 2012 ha effettuato acquisti on-line è pari all'11% contro il 24% della media europea (EU28)[8].

2.4. Le ICT in Italia

Il mercato dell'ICT in Italia dal 2009-2012 ha registrato un trend decrescente medio annuo pari al -3,1%. Naturalmente su questo dato ha inciso fortemente la crisi economico-finanziaria generale.

Ma non in tutte le regioni italiane si registra la stessa condizione. Il *digital divide* regionale si evidenzia principalmente nelle regioni del Sud d'Italia rispetto a tre tipi di variabili: possesso di tecnologie informatiche, utilizzo di tecnologie informatiche, utilizzo di servizi on-line[9]. Per il possesso di un PC le percentuali più basse risultano essere quelle della Sicilia e della Puglia, mentre le regioni che presentano i valori più alti sono la Lombardia e il Trentino. Riguardo al possesso di connessione internet veloce, le re-

[8] R. LISCIA, *L'e-commerce e la multicanalità, un'opportunità di sviluppo per le imprese e per il paese*, Milano, Netcomm 2012.

[9] Cf ISTAT, *Cittadini e nuove tecnologie*, 2007-2009, Roma, ISTAT 2009.

gioni con la percentuale più bassa sono la Calabria, la Basilicata e il Molise, mentre le regioni che presentano i valori percentuali più alti sono Friuli, Lombardia e Marche.
Le regioni che presentano la percentuale di popolazione più bassa riguardo l'uso di internet sono Calabria, Puglia e Sicilia, mentre le percentuali più elevate riguardano il Trentino, la Lombardia e il Friuli[10].
Per l'utilizzo dei servizi on-line, i valori più bassi risultano essere quelli di Sicilia, Campania e Puglia. Le percentuali più alte sono invece quelle di Trentino, Valle d'Aosta, Emilia-Romagna[11]. Si conferma quindi un *digital divide* dell'Italia meridionale rispetto all'Italia centro-settentrionale e settentrionale.

2.5. Il *"mobile"* nel contesto italiano

Un rapido sguardo alle possibili prospettive di sviluppo delle ITC nel prossimo futuro evidenzia due interessanti fenomeni: il *mobile* e il *social*.
Con il termine *mobile* intendiamo quelle tecnologie che sono interessate allo sviluppo di dispositivi mobili connessi in rete. Il telefono cellulare si è progressivamente allontanato dalla sua funzione principale di telefonia, per la quale è stato inizialmente inventato. Soprattutto con i modelli più moderni, oggi, la possibilità di effettuare telefonate è soltanto una delle tante funzioni a disposizione, non più quella cardine. Queste funzioni possono essere ulteriormente personalizzate secondo le esigenze di ognuno, scaricando apposite applicazioni, denominate *app*[12]. Possiamo infatti trovare in rete una miriade di offerte di *app* che si occupano delle più diverse situazioni. L'Italia rappresenta uno dei paesi al mondo con il più alto numero di telefoni cellulari mobili. Gli utilizzatori di telefono cellulare ogni 100 abitanti risultano essere 86,3. Vi è però un 77% di italiani che continua a utilizzare modelli di cellulari *Basic*, più semplici, che permettono solamente di telefonare e di mandare SMS, non di collegarsi in rete; e ciò per ragioni più spesso culturali che di ordine economico[13]. Quello degli smartphone, che si collegano in rete, è indubbiamente un mercato in piena crescita, con un'utenza del 40%, che offre modelli sempre più evoluti e integrati, con una elevatissima competizione commerciale.
Un dato sorprendete riguarda la rete mobile 3G in cui il nostro Paese, con circa 10 linee ogni 100 abitanti, risulta tra i primi in Europa, davanti a Regno Unito, Germania, Spagna e Francia. Per la diffusione

[10] Cf ISTAT, *Utilizzo del PC e di Internet negli ultimi 12 mesi: dati sub nazionali, http://dati.istat.it/#*

[11] M. Mucciardi – L. La Conte, *Un'analisi regionale di 'digital divide' in Italia*, Cirsding- working paper n. 7, Messina, Università degli studi di Messina 2010, pp. 43-45.

[12] CENSIS, *L'evoluzione digitale della specie*, Milano, Franco Angeli 2013.

[13] Ibidem.

delle connessioni a Banda larga *wireless*, l'Italia è il paese che ha garantito, in Europa, la copertura maggiore negli ultimi anni. Nel 2010 il 96% della popolazione era sotto copertura di Banda larga da rete mobile 3G. Questa risorsa resta però sottoutilizzata per una scarsa diffusione di dispositivi che si possono collegare alla rete. Nel 2011, in Italia, solo il 6,5% della popolazione accede a internet da telefono cellulare via UMTS (3G)[14].

2.6. Il social in Italia

Per *social* intendiamo quel fenomeno che vede lo sviluppo sempre più diffuso dei social media. L'obiettivo principale degli operatori che puntano sui social media è lo sviluppo dell'interazione tra i partecipanti al fine di generare traffico, reperire informazioni sulle preferenze e aspettative dei partecipanti, promuovere iniziative.

I social network non tendono a proporre propri *brand*, ma lasciano che siano gli utenti a fare le proposte attraverso la condivisione di pareri con amici e conoscenti. Giudizi e opinioni pubblicati nei social da persone non conosciute direttamente vengono comunque ritenuti affidabili.

I social si stanno sempre più trasformando in piattaforme in cui gli utenti possono postare le loro creazioni, generando un contesto collaborativo ricco di stimoli e di scoperte di nuovi prodotti e idee[15].

Le attività connesse al social in Italia si concentrano prevalentemente nei social network, che presentano il maggior seguito e il maggior numero di iscritti. Tra questi *Facebook* detiene il maggior numero di utenti. Gli altri social media utilizzati sono, in ordine di efficacia: *Twitter, YouTube, Google Plus* che fornisce vantaggi in termini di indicizzazione, *Pintetrest*, ecc.

I social network sono ormai familiari alla metà degli italiani con punte del 79,8% tra i più giovani, del 68,2% tra gli abitanti delle grandi città e del 65,3% tra diplomati e laureati[16].

[14] CASSA DEPOSITI E PRESTITI, *Banda larga e reti di nuova generazione.*

[15] F. CHIAPPINI, *E-commerce: come realizzare un e-commerce di successo e guadagnare on-line*, Roma, Editoriamobile 2013.

[16] CENSIS, *L'evoluzione digitale della specie*, p. 37.

3. La nostra vita digitale

Nel paragrafo precedente abbiamo parlato dell'impatto culturale e sociale delle ICT, illustrando le trasformazioni che si sono verificate con il loro diffondersi. La rivoluzione della società digitale è stata resa possibile dalla diffusione degli strumenti delle nuove tecnologie digitali: computer, cellulari, smartphone, tablet, ecc. Attraverso internet questi strumen-

ti sono divenuti i nostri fedeli compagni e ci aiutano nello studio, sul lavoro, nel tempo libero e nel risolvere i nostri problemi aprendoci alla vita digitale (*digital life*).

3.1. La nuova era biomediatica della "specie digitale"

Tutte le rilevazioni concordano nel segnalare una evoluzione della specie umana verso una *direzione digitalmediatica* con caratteristiche ormai definibili.

Da circa un ventennio i processi di digitalizzazione hanno inciso profondamente nella nostra vita quotidiana. Alcune trasformazioni risultano evidenti a tutti: l'incremento dei consumi dei media, la flessibilità e l'integrazione del loro impiego, l'annullamento della distinzione tra i diversi mezzi di comunicazione, la possibilità dell'utente di poterne fruire in luoghi e tempi stabiliti da lui, il senso di onnipotenza di poter avere il mondo a portata di mano tutto e subito. Questo cambiamento non riguarda solo i nativi digitali, ma anche gli attuali trentenni capaci di navigare agevolmente nell'innovazione tecnologica. In Italia il 90,4% dei giovani tra i 14 e i 19 anni si connette ad internet, l'84,4% di loro tutti i giorni, il 73,9% per un'ora al giorno. Per acquisire informazioni, il 71% è presente su *Facebook*, il 65,2% sui motori di ricerca, il 52,7% su *YouTube*. Il 66,1% usa uno smartphone e, tra questi, il 60,9% scarica *app*. Il 44,6% perde familiarità con i mezzi a stampa.

Sorprende che nella fascia immediatamente superiore dei 30-44enni il profilo non sia molto diverso, a eccezione dei maggiori acquisti sul web, delle operazioni bancarie e del più frequente contatto con i mezzi a stampa. Il divario con gli anziani è però sempre più profondo. Tra gli over 65 usano internet il 21,1%, il 9,2% è iscritto a *Facebook*, il 6,8% possiede uno smartphone. Il 2,7% di loro guarda una web tv contro il 49,4% dei giovani, l'1,7% ascolta una radio da cellulare contro il 32,5% dei giovani, il 2,3 usa un tablet contro il 20,6% dei giovani[17].

Tutti questi sono indizi inequivocabili dell'avvento di una nuova era, dopo quella digitale, che possiamo chiamare *biomediatica*. Si è avviata una nuova declinazione del rapporto con le tecnologie in generale che stanno divenendo protesi del corpo umano. Esse ci consentono di annullare le distanze spazio-temporali, di connettersi istantaneamente con qualsiasi parte del

[17] Ibidem, pp.40-42.

mondo e di accedere a qualunque contenuto[18]. Le coordinate spazio-tempo risultano profondamente modificate dalle tecnologie digitali che ormai si fondono con la dimensione fisica e mentale dell'uomo provocando un salto qualitativo delle sue abitudini e capacità.
I dispositivi (*device*) divengono sempre più piccoli, miniaturizzati e immateriali e accompagnano l'uomo in ogni momento della sua vita quotidiana. I media digitali non sono più mezzi che stanno in mezzo tra noi e le cose, ma sono sempre più personalizzati e diventano quella nuova realtà che nasce dalla fusione di noi con i dispositivi telematici. Nel mondo digitale si sta perdendo la distinzione tra i media perché tutto viene convertito in *bit* che viaggiano su qualsiasi canale.
Il punto critico nell'attuale evoluzione digitale è il confronto con i media a stampa (giornali, settimanali, mensili, riviste, libri, ecc.) che registrano un progressivo abbandono da parte dei giovani under 30: nel solo 2013 l'abbandono della consuetudine alla lettura dei mezzi a stampa è passata dal 43% al 55%. Su 52,1% italiani che nell'ultimo anno ha letto almeno un libro gli *e-book* arrivano al 5,2% che raggiunge l'8,8% tra i 30-44enni.
Questo progressivo passaggio dalla stampa al digitale provoca l'allontanamento da capacità cognitive, orientate dalla lettura cartacea verso l'ordinamento gerarchico, la coerenza logica e la scomposizione analitica dei contenuti. Vengono invece potenziate le capacità sintetiche, proprie di una lettura su schermo, coinvolgente ed emotiva e accompagnata da suoni e immagini.
Si sta così diffondendo, non solo nei nativi digitali, ma anche nei 30-40enni, una propensione alla personalizzazione, alla flessibilità e all'indifferenza verso la fonte del messaggio: attitudini che indeboliscono le attività intellettuali superiori[19].
Le ICT stanno modificando le nostre modalità di pensare, di agire, di organizzare le conoscenze, di sviluppare le potenzialità cognitive, di elaborare le esperienze e di progettare. Un'evoluzione che trasforma i paradigmi conoscitivi, interpretativi, valutativi, relazionali ed emotivi che orientano il nostro vivere quotidiano e che la nostra tradizione aveva conservato e ci aveva fedelmente trasmesso.

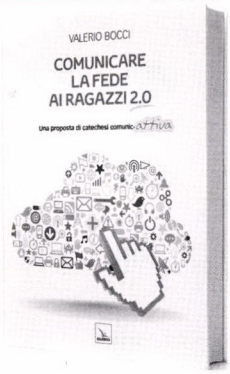
3.2. La personalizzazione multimediale dell'informazione

La digitalizzazione dei media ha determinato una profonda

[18] CENSIS, *I media siamo noi. L'inizio dell'era biomediatica*, Milano, Franco Angeli 2012.

[19] CENSIS *L'evoluzione digitale della specie*, pp.10; 58-78.

ELLEDICI



Valerio Bocci

Comunicare la fede ai ragazzi 2.0

Una proposta di catechesi comunic-attiva

Riflessioni, verifiche ed esempi concreti di catechesi "comunicattiva" con il collaudato format dell'ipertesto su carta. Un mix di parole e immagini, idee e suggerimenti per entrare in connessione con i "ragazzi 2.0".

Pagine 244. € 15,00
eBook € 7,99

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111

trasformazione nel concetto stesso di informazione. I nativi digitali preferiscono un'informazione molto personalizzata, polverizzata, interessata, che passa principalmente per *Google*, *Facebook*, *YouTube* e gli altri social. La stessa tendenza prevale nella fascia media dei 30-40enni, ma ancora con una certa presenza dei media strutturati: tg, quotidiani, ecc. Nei più anziani prevale nettamente la comunicazione tradizionale legata alla Tv, radio e giornali, scelta secondo le proprie opinioni e gli interessi personali, ma accettata nella struttura gerarchica delle notizie.

Per i più giovani l'informazione non consiste nell'acquisire conoscenze sugli avvenimenti dai canali tradizionali, ma nello scambiarsi messaggi sugli eventi che riguardano la loro cerchia di conoscenze e le loro attività e interessi. L'informazione diviene uno specchio in cui si riflettono i sentimenti personali sulle vicende piccole e grandi del mondo globale e locale (*glocale*). Il 75% degli under 30 dichiara di prendere ancora informazioni dal Tg, ma contemporaneamente il 71% ricorre a *Facebook*, il 65,2 a *Google* e il 52,7 a *YouTube*. Un chiaro segno del prevalere dell'autodominio del soggetto sull'informazione rispetto ai canali della comunicazione tradizionale.

In tutto questo, la televisione generalista rimane ancora l'unico strumento in grado di mettere in contatto le diverse generazioni e il generale con il locale. A metà dello scorso decennio si è verificato un passaggio repentino dalla sostanziale dipendenza dalla Tv, all'apertura verso un'ampia gamma di media. Ma anche se è finita la monarchia assoluta della Tv, permane però il suo ruolo primario, perché meglio di altri essa risponde alla preoccupazione generalizzata di media attendibili, chiari, disponibili, facili da usare, economici, multimediali e tecnologicamente avanzati. Inoltre, attraverso le ICT, lo schermo televisivo può essere visibile sui computer e sui dispostivi mobili, rendendo così possibile l'ibridazione tra i contenuti televisivi e quelli personali presenti sui social network. In questa fase di trasformazione si intrecciano sentimenti contrastanti di preoccupazione e di diffidenza, ma insieme anche di grande ottimismo. L'informazione richiede infatti grandi apparati, eppure sul web tutti possono fare informazione; sono necessari grandi investimenti, ma sul web l'informazione è gratuita; le grandi strutture possono facil-

mente pilotare l'informazione mentre l'informazione on-line è controllata e garantita dagli utenti. Un esempio tangibile di questa trasformazione si può riscontare nell'imprevisto affermarsi in Italia del *Movimento 5 Stelle* attraverso l'utilizzazione della rete, la diffidenza verso i media tradizionali, l'affidarsi al passaparola e al contatto diretto con i propri aderenti[20].

3.3. Le ambiguità della rete

Anche se progressivamente il concetto di rete è venuto assumendo un valore positivo, per l'intreccio di relazioni che sottintende conserva però ancora un'ambiguità di fondo. Ambiguità che è tipica del concetto di rete inteso come strumento che serve a catturare le prede. Se applichiamo il concetto di rete al sistema dei media, inevitabilmente le prede sono gli utenti. Gli utenti sono abituati a un uso personalizzato, flessibile, indifferente al medium utilizzato, per appropriarsi gratuitamente dei contenuti preferiti nel mare della comunicazione. Ma anche gli apparati della comunicazione gettano le loro reti, non troppo strette per permettere di entrare, né troppo larghe per far entrare e uscire liberamente come se non esistessero. Esse offrono contenuti creati appositamente perché gli utenti possano entrare e uscire dalle reti. Gli utenti del web sono disposti a pagare le loro reti/apparecchiature elettroniche per pescare i contenuti, ed un canone per l'utilizzo, ma il 79,5% non intende pagare i contenuti pescati anche se il 35% concede agli editori di ripagarsi le spese con la pubblicità. L'avvento della nuvola (*cloud*) in cui il provider consente all'utente di conservare i contenuti desiderati porterà a una trasformazione fondamentale nei futuri equilibri. Come per le caselle di posta gestite dai provider, una parte dello spazio nella nuvola sarà offerto gratuitamente ma, una volta creato, per ampliarlo si dovrà pagare. Questo cambiamento del modo di trasferire e conservare i contenuti di internet nella nuvola, porterà a una riorganizzazione profonda della rete e dell'intero sistema che ruota attorno a essa.
I recenti casi del *data gate* e di *Wikileaks* hanno evidenziato i limiti della rete nella tutela della la vita privata degli utenti, esposta alla tracciabilità da parte di chi è in grado di controllare la mole di informazioni presenti in rete.
La rete è "una casa di vetro" in cui si possono ritrovare le tracce lasciate dai dispositivi e controllare attraverso algo-

[20] CENSIS, *I media personali nell'era digitale*, Milano, Franco Angeli 2011.

ritmi le abitudini e le preferenze degli utenti[21].

3.4. La rete strumento ormai insostituibile

La velocità delle soluzioni, l'ottimizzazione del tempo e dell'organizzazione della vita costituiscono necessità fondamentali del nostro tempo, alle quali, grazie a internet e ai dispositivi digitali, è possibile dare più facilmente una risposta.

Internet ha sostituito la ricerca su carta e in tempo reale risponde alle più disparate domande, fornendo informazioni e dati sui più diversi argomenti. Sul web si può trovare, ottimizzando il tempo, tutto quello che cercavamo sulla carta: lo stradario, l'elenco del telefono, la ricerca di un prodotto, di un servizio, l'enciclopedia, le news, ecc.

L'utilizzo della rete da parte degli internauti si è incrementato sulla base di tre elementi: l'ampliamento illimitato della conoscenza, l'ottimizzazione dell'organizzazione della vita quotidiana, la penetrazione del servizio tra i giovani e i 30-40enni.

La forza della rete consiste proprio nella sua capacità di risolvere in maniera insostituibile i problemi di organizzazione della vita quotidiana: dalle operazioni bancarie, alle pratiche burocratiche, alla prenotazione di una visita medica, all'acquisto di un prodotto, all'organizzazione del tempo libero, al reperimento immediato di un brano musicale, di un libro o di un film, alla ricerca di lavoro, alla partecipazione alla vita politica e civile, ecc.

Al primo posto, in Italia, nell'utilizzo della rete troviamo la ricerca di informazioni su aziende, prodotti e servizi con il 68% degli utenti di internet e il 43,2% della popolazione complessiva.

L'ascolto di musica sul web è una pratica diffusa tra il 54,3% degli utenti internet e tra il 34,5% della popolazione complessiva. La ascoltano sul web il 70% dei giovani di 14-19 anni, ma anche il 45,8% dei 30-44enni. Ciò è dovuto alla convenienza economica e alla praticità. Il 31,9% degli utenti internet, pari al 20% della popolazione, utilizza il web per la visione di film. Percentuale che sale al 44% tra i giovani. Il fenomeno delle telefonate online è passato nel 2013 dall'11,5% al 20% della popolazione e al 32,4% degli utenti della rete. La percentuale più bassa degli utenti internet, e cioè l'8,8%, riguarda coloro che utilizzano la rete per la partecipazione alla vita civile e politica del paese.

Prima di concludere è bene

[21] CENSIS, *L'evoluzione digitale della specie*, pp. 14-17.

considerare che la maggioranza degli internauti, che si attesta intorno al 60%, dichiara di non aver notato, nel 2013, cambiamenti significativi dovuti alle nuove tecnologie. Una minoranza riconducibile soprattutto gli under 30 e ai 30-44enni dichiara invece che cambiamenti in meglio si sono verificati nell'ambito dell'informazione (34,2%), nello studio (22,5%), nelle possibilità di acquisti (22,4%), nell'organizzazione del tempo libero (21,2%), nelle relazioni interpersonali (20,9%). La grande maggioranza dichiara infine di non aver notato nessuna trasformazione dovuta all'utilizzo della rete nelle relazioni sentimentali, così come nelle amicizie[22]. Questa diversa percezione indica un ampliarsi del divario tra i due versanti degli utenti della rete, 14-44enni e 45-80enni.

3.5. I profili degli utenti di internet

Dal 2002 al 2013, in Italia internet ha quasi triplicato i suoi utenti, mentre gli altri media hanno oscillato tra alti e bassi, con una tendenza al rialzo per radio e telefoni cellulari e al ribasso per mensili e settimanali. Televisione e quotidiani sono rimasti stabili nel lungo periodo mentre i libri, pur nel calo, si mantengono a livelli rilevanti di utenza. A partire dall'utilizzo diversificato di internet possiamo definire alcuni profili che possono rappresentare l'evoluzione prodotta dalle ICT sugli utenti:

- *I connessi tradizionali*: sono il 19,9% degli italiani connessi in rete. Parliamo in particolare della fascia 45-64enni. Utilizzano strumenti digitali più tradizionali e le linee adsl attraverso un pc da tavolo o portatile. Hanno interesse verso i mezzi tradizionali da cui si distaccano progressivamente con una predilezione verso i messaggi veloci, personalizzati e immateriali
- *I connessi mobili*: sono l'8,1% degli utenti. Oscillano tra tradizione e innovazione. Ci riferiamo in particolare alla fascia 30-44enni. Impiegano tablet e smartphone attraverso connessioni *wifi* o mobili. L'espansione dell'utilizzo delle nuove modalità comunicative li induce progressivamente ad abbandonare la consuetudine con i mezzi a stampa tradizionali.
- *I connessi supermobili (alwais on)*: sono l'11,5%. Si tratta per lo più della fascia dei 14-29enni. Hanno comportamenti innovativi, radicali ed egocentrici. Impiegano tablet e smartphone attraverso connessioni wifi o mobili. Abbandonano i media che richie-

[22] Ibidem, pp. 161-176.

dono attenzione e attesa non istantanea, che suppongono una gerarchia dei contenuti, che sono orientati al confronto aperto e non all'affermazione dei propri stati d'animo. La rete è per loro il regno della libertà di espressione e fruizione e della gratuità. Per loro di internet ci si può fidare, online si può trovare tutto facilmente e chiunque può fare informazione. Internet è uno strumento di interazione e di relazione prima che di comunicazione e vi si può pretendere l'ascolto[23]. Naturalmente si tratta di linee di tendenza dell'evoluzione digitale in corso tra gli utenti di internet definite in base all'apertura all'innovazione digitale e all'utilizzo della rete.

4. Per un'etica delle ICT

Le nuove tecnologie oggi orientano il nostro agire e sono portatrici di valori e di nuove prospettive etiche. La riflessione etica comporta la definizione di alcuni interrogativi relativi al che *cosa* facciamo e a *come* lo facciamo. Domande che riguardano il senso del nostro agire con le nuove tecnologie.

4.1. L'autonomia etica delle ICT

Pensiamo sia utile inquadrare il piano etico con un sintetico riferimento alle prospettive ontologica e gnoseologica. Se le esaminiamo da un punto di vista *ontologico,* le ICT manifestano una loro autonomia da altri ambiti della realtà e sviluppano forme ulteriori e parallele di realtà come avviene, ad esempio, con la dimensione virtuale.
Nella *prospettiva gnoseologica* le ICT comportano una specifica concezione del sapere e una precisa impostazione di esso secondo l'autonomia che le contraddistingue. Esse sono portatrici di una peculiare forma di conoscenza e di un metodo che lega in modo inscindibile teoria e prassi, generale e applicativo, in grado di aprire nuovi orizzonti anche alla ricerca scientifica. Salta, con esse, la concezione gerarchica della conoscenza, propria del modello tradizionale risalente ad Aristotele, in cui la tecnica veniva considerata un insieme di cognizioni parziali derivate, che devono essere guidate dalla visione generale dello scienziato.
Sul *piano etico* le ICT affermano tutta la loro autonomia, sia a livello della definizione della responsabilità umana nell'agire,

[23] Ibidem, pp. 131-155.

sia in quello del controllo delle conseguenze. Esse comportano un eccesso, un'eccedenza nel loro impatto, nella loro azione e nel loro uso, che richiede nuove forme di regolamentazione e una nuova riflessione che elabori un'etica della civiltà tecnologica.

L'azione delle nuove tecnologie è costitutivamente eccessiva: cioè va sempre oltre l'agire umano e la sua possibilità di controllo dei processi tecnologici.

Sul piano etico-filosofico vanno riconsiderati il rapporto tra le ICT e il concetto di vita, di natura, di persona, di socialità, di salute, di disabilità, di privacy, ecc. Ormai le ICT hanno assunto un vero e proprio carattere etico e va pensata un'*etica speciale delle nuove tecnologie* che riconsideri quale deve essere la relazione con esse (*aspetto oggettivo*) e quali criteri nel pensare e nell'agire devono essere assunti (*aspetto soggettivo*).

Il problema si era già posto nell'età moderna con il passaggio dalle scienze empiriche alla tecnica e con la conseguente crisi della filosofia e dell'etica, incapaci di offrire alla tecnica concetti efficaci, cioè utilizzabili ai fini di una programmazione e controllo degli eventi del mondo. L'affermarsi generalizzato delle ICT porta a compimento, anche se in una maniera riduttiva e unilaterale, lo specifico approccio conoscitivo della modernità, orientato alla finalizzazione pratica di ogni forma di sapere e delle sue applicazioni[24].

4.2. L'etica implicita nelle nuove tecnologie

I valori etici di riferimento insiti nelle nuove tecnologie si possono individuare nella dimensione della *usabilità*, nell'ottica del *fare sistema*, nella prospettiva della *controllabilità* delle cose.

Lo strumento tecnico è caratterizzato dalla usabilità, mentre la tecnologia è riconoscibile dal fatto del fare sistema e le tecnologie hanno la presunzione di tenere sotto controllo tutto ciò con cui entrano in relazione.

Si tratta di tre condizioni sinergiche che si alimentano a vicenda.

- *Usabilità.* Nella prospettiva delle ICT il mondo ha senso e valore se è utile e usabile. Tutto è funzionale e deve essere utile a qualcos'altro, non ha valore in sé, anche gli esseri viventi e gli stessi esseri umani considerati individualmente o collettivamente. Nella logica delle nuove tecnologie non è più l'essere umano, che usa le tecnologie e ne stabilisce gli scopi, a costituire il fine ultimo.

[24] A. FABRIS, *Etica delle nuove tecnologie*, Brescia, La Scuola 2012, pp. 11-43; 103-109.

Esse sono autoreferenziali, si autoalimentano. L'intero sistema tecnologico pretende di essere esso stesso il fine ultimo.

Fare sistema. Nel capitalismo globale ha valore l'insieme del sistema tecnologico non i singoli aspetti del sistema, anche se umani. Essi possono essere sacrificati se non sono sinergici allo sviluppo del sistema. Un insieme di elementi funzionali e dinamici dunque finalizzati all'utile dell'intero sistema e alla sua autoalimentazione[25].

Controllabilità. Se aspetti ed elementi determinati del sistema tecnologico vengono messi in discussione dalla libera scelta dell'uomo, scatta nel sistema un meccanismo di autoconservazione che ripristina l'equilibrio e contribuisce all'autotutela. Le scelte contrarie della persona vengono cioè integrate nel sistema da quei processi di controllo più ampi, sistematici e capillari che le nuove tecnologie riescono a promuovere attraverso i meccanismi della prevedibilità e della ripetibilità. Proprio perché le nuove tecnologie operano in modo autonomo, gli effetti delle scelte umane contrarie al sistema vengono integrati e controllati[26].

4.3. L'etica e il governo sociale delle nuove tecnologie

Le relazioni tra le nuove tecnologie, i cittadini e le comunità sono innanzitutto regolamentate dal diritto. Le norme giuridiche sono però ancora in evoluzione, considerando lo sviluppo in atto delle nuove tecnologie, pur essendo ormai chiare le condizioni e le tendenze che le caratterizzano. Le normative del passato risultano oggi insufficienti e vanno ripensate su piani transnazionali più ampi e diversi da quelli locali. Si tratta di elaborare un diritto per i nuovi scenari dell'era tecnologica che risponda alle trasformazioni concettuali e comportamentali che si stanno verificando sul piano globale. Vanno individuate e rideterminate le categorie fondamentali e la struttura teorica del diritto, come anche specifici nuclei concettuali legati a diverse tradizioni giuridiche. Si tratta naturalmente di lavorare in parallelo e interagire con la riflessione e l'elaborazione filosofica delle etiche speciali, come, ad esempio, quelle che si occupano della vita, della libertà, dell'autodeterminazione, delle neuroscienze, ecc. Sempre però su un piano che superi i contesti culturali e giuridici specifici e parziali, per elevarsi a una validità e applicabilità etica universale. Si devono quindi evitare procedure politiche arbitrarie o frutto di negoziazione. Le questioni poste dalle nuove tecnologie non possono essere risolte nella loro complessità da norme decise dal legislatore e applicate

[25] B. ARTUR, *La natura della tecnologia, che cos'è e come si evolve*, Torino, Codice Edizioni 2011, p. 22.

[26] Ibidem, pp. 110-114.

dal giudice. Esse vanno necessariamente interpretate alla luce di una prospettiva etica più ampia e universale.

Se si supera il piano legislativo si entra nella gestione collettiva delle problematiche legate alle nuove tecnologie che si esprime attraverso *i codici deontologici*. Essi regolamentano i comportamenti in rete indicando una serie di doveri che stabiliscono la liceità del comportamento dei professionisti o degli utenti che utilizzano i dispositivi. La garanzia del rispetto delle norme dipende non solo dal codice etico, ma anche dalla credibilità dell'istituzione che promuove il codice e soprattutto dalla reciproca fiducia tra fornitore e utente. *Google*, ad esempio, chiede a chi vuol utilizzare i suoi servizi un riconoscimento di credibilità fondato sulla fiducia reciproca.

Sul piano della regolamentazione del comportamento umano nell'applicazione delle nuove tecnologie, la strategia oggi più diffusa è quella dei *Comitati etici*. Il comitato etico è composto da esperti nominati da un'istituzione per rispondere, attraverso linee guida, ad alcune urgenze sui comportamenti di coloro che vi operano. I comitati esprimono un parere spesso frutto di decisioni a maggioranza, non sempre di esperti del settore, a volte coinvolgendo anche l'opinione pubblica. Si tratta di decisioni politiche spesso pilotate e ideologicamente condizionate. È chiaro che l'etica non dipende dai comitati etici e dai codici deontologici; essa si interessa dei comportamenti umani e presenta, giustifica e argomenta sulle soluzioni che hanno un valore universale per l'uomo[27].

4.4. L'etica della responsabilità nell'utilizzo delle nuove tecnologie

Le nuove tecnologie sono portatrici di una ambiguità profonda: si presentano come strumenti al servizio della persona e insieme richiedono l'accettazione della loro struttura e della logica soggiacente che ne consente il funzionamento. Chi utilizza una tecnologia implicitamente accoglie la logica di chi l'ha creata e adegua il suo comportamento a quello richiesto dal dispositivo. Viene così meno non solo il controllo preventivo sulla correttezza dei comportamenti richiesti dai dispositivi, ma anche sulla piena autonomia della logica soggiacente. Si pone allora il problema di una triplice responsabilità morale: quella di chi progetta la tecnologia, quella di chi la utilizza e anche quella implicita nella tecnologia e nei dispositivi che vengono utilizzati. Tale responsabilità, che sul piano etico generale coinvolge i tre ambiti,

[27] Ibidem, pp. 114-120; A. SANTOSUOSSO, *Diritto, scienza, nuove tecnologie*, Padova, CEDAM 2011, pp. 6-7 e cap. IX.

non può che avere un riferimento privilegiato e fondante nella sopravvivenza delle generazioni future e dell'intera umanità.

La novità che le nuove tecnologie hanno introdotto sul piano etico sta nel fatto che i principi di chi agisce vengono messi in secondo piano, mentre prendono il sopravvento i modi di operare degli apparecchi e le massime morali implicite e a essi soggiacenti[28]. È allora necessario tener conto dei principi etici che regolano il nostro agire, ma anche di quelli propri dei dispositivi artificiali che usiamo. Gli apparati tecnologici agiscono e a volte eseguono autonomamente procedure che si richiamano a soggiacenti criteri etici. Non si può quindi ignorare che c'è una relazione tra la procedura che regola l'azione del dispositivo e il soggetto che lo usa.

Sul piano etico dobbiamo prendere il considerazione sia l'agire del soggetto e la sua intenzionalità, sia la correttezza delle regole e delle procedure, sia gli effetti e le conseguenze dell'agire. Sul piano etico l'agire umano è costituito sempre da un "fascio di azioni" che hanno una relazionalità esterna con l'agire degli altri e una relazionalità interna con gli scopi, le procedure e le conseguenze dell'agire[29]. Rispetto ai dispositivi e ai meccanismi artificiali la persona deve porsi il problema del senso da cui nasce la ragione della scelta e la responsabilità. L'agire tecnologico e l'agire umano sono quindi diversi sul piano etico. L'uomo è responsabile e deve rispondere delle conseguenze del suo agire, ma anche rispondere dei criteri e principi che lo ispirano, e infine rispondere per le tecnologie che sceglie. Nel tempo delle nuove tecnologie la responsabilità si allarga all'ambito complessivo in cui si sviluppa l'azione per raggiungere l'intero sistema tecnologico. Utilizzare un dispositivo comporta implicitamente una responsabilità per tutte le connessioni a cui il dispositivo rinvia. Scegliendo uno strumento tecnologico si scelgono anche forme e modi in cui viene a esercitarsi concretamente la sua connettività. La responsabilità si allarga anche a ciò che non si può direttamente controllare. La responsabilità etica ha una dimensione universale e nel tempo delle nuove tecnologie ciò è più evidente perché esse mettono in opera un complesso di relazioni che ci eccedono e chiedono la nostra adesione. La responsabilità universale è responsabilità per ciò di cui non si è direttamente responsabili, ma che si è concorso in qualche modo a determinare[30].

[28] H. JONAS, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi 1993, pp. 117-118.

[29] A. FABRIS, *TeorEtica: Filosofia della relazione*, Brescia, Morcelliana 2010, cap. III.

[30] A. FABRIS, *Etica delle nuove tecnologie*, pp. 127-138.

5. Conclusione

In questo primo contributo abbiamo voluto innanzitutto disegnare lo scenario in cui le ICT si stanno sviluppando, evidenziando alcune caratteristiche significative dell'impatto culturale e sociale da esse prodotto.
Siamo poi passati a descrivere le conseguenze dei cambiamenti profondi prodotti dall'affermarsi delle ICT nella vita personale e sociale.
Abbiamo accennato a cambiamenti tanto profondi che possiamo cominciare a parlare di una nuova era, quella *biomediatica*, e di una nuova specie umana che comincia ad affermarsi, quella *digitale*.

Tutto ciò ha bisogno di una profonda riflessione etica che ridefinisca quei riferimenti generali e speciali che la tradizione ci aveva consegnato e che avevano guidato anche nella modernità le scelte morali dell'uomo. Ci siamo resi conto che le ICT sono portatrici di una morale che si autoalimenta ed è insita nelle procedure che guidano l'agire dei dispositivi.
Possiamo affermare con certezza che non c'è neutralità nelle ICT e che sempre di più urge, soprattutto in questa stagione di emergenza educativa, un impegno formativo che porti ogni persona alla piena consapevolezza della sua responsabilità.

ELLEDICI
NOVITÀ

Nella collana " Dossier Catechista"

Testi e sussidi per la riflessione, la formazione, la celebrazione e l'incontro di catechismo pubblicati negli ultimi anni dalla rivista "Dossier catechista".

Con gli adolescenti
Schede per adolescenti in gruppo.
Pagine 56. € 7,00

Recitiamo a catechismo
Dialoghi e sceneggiature per ogni periodo dell'anno catechistico.
Pagine 80. € 8,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111



SINODO DEL 1974 E «DIMENSIONE SOCIALE DELL'EVANGELIZZAZIONE» *(EG 176-258)*

GIUSEPPE BIANCARDI

Quarant'anni fa la celebrazione del Sinodo dedicato all'evangelizzazione nel mondo contemporaneo (27 settembre - 26 ottobre 1974). Un evento che è opportuno ricordare per almeno due ragioni.

In primo luogo, il tema allora affrontato, di perdurante attualità, in questi ultimi anni è stato insistentemente riproposto all'attenzione della Chiesa sia da Benedetto XVI, che ha ripreso e rilanciato il programma di una «nuova» evangelizzazione già avviato da Giovanni Paolo II, sia da papa Francesco attraverso la *Evangelii Gaudium*.

Secondariamente, l'assise del 1974 ha sviluppato la sua analisi volgendo uno sguardo particolarmente accurato ai rapporti dell'evangelizzazione con la «promozione umana». E oggi, anche questa componente del processo evangelizzatore è stata di fatto ripresa e ampiamente sottolineata da papa Francesco quando, in *Evangelii Gaudium*, dopo alcuni paragrafi molto critici sull'attuale assetto socio-economico mondiale (nn. 53-60), ha dedicato un intero capitolo alla «dimensione sociale dell'evangelizzazione» (nn. 176-258)[1].

Perciò, anche a motivo di questi riferimenti all'attualità ecclesiale, una riconsiderazione del terzo Sinodo ordinario ci sembra più che doverosa e giustificata[2].

1. Il binomio «evangelizzazione e promozione umana»

Tra fine anni Sessanta e primi anni Settanta irrompe nel linguaggio ecclesiastico il termine *evangelizzazione*. Di più: ben presto,

[1] L'attenzione di papa Francesco alla dimensione sociale dell'evangelizzazione è evidenziata da GP. SALVINI, *Uno sguardo sulla società con «Evangelii Gaudium»*, in *La Civiltà Cattolica* 165 (2014) I, 508-519.

[2] Lo facciamo riprendendo in sintesi l'intervento di G. BIANCARDI, *L'educazione tra evangelizzazione e promozione umana. Da* Gravissimum educationis *a* Evangelii nuntiandi, in A. BOZZOLO – R. CARELLI (edd.), *Evangelizzazione e educazione*, Roma, LAS 2011, pp. 17-51. A questo testo si rimanda per una più abbondante bibliografia.

esso viene a costituire un vero e proprio binomio con l'espressione *promozione umana*, anch'essa destinata ad assumere un peso notevole nell'agenda pastorale di quel periodo. L'ampia diffusione dei due concetti, spesso declinati insieme, porta la riflessione ecclesiale a interrogarsi con maggior cura sul contenuto *specifico* dell'evangelizzazione: nel caso specifico, se e in che misura un'attività *mondana* come la promozione umana entri come componente della missione evangelizzatrice della Chiesa. È una riflessione che si sviluppa, non senza difficoltà e tensioni, anche nel Sinodo del 1974, i cui lavori ci risulteranno più chiari dopo alcune brevi considerazioni sui due termini in questione.

1.1. Evangelizzazione

In merito al primo lemma del binomio, cioè evangelizzazione[3], il cui uso diventa diffusissimo, non è semplice individuare con esattezza le cause che hanno condotto a un suo utilizzo così frequente all'indomani del Concilio. Almeno una ragione appare chiara a quanti hanno studiato *ex professo* il problema: il vocabolo in questione, ovviamente di radice biblica e da sempre presente nella storia della Chiesa, riacquista particolare visibilità a opera del movimento missionario che si sviluppa nel protestantesimo specie tra 1815 e 1914, il «gran secolo» dello slancio missionario in àmbito evangelico[4]. Per il periodo di tempo più vicino all'assise conciliare si potrebbe anche richiamare l'impegno per la "riconquista" e la "ri-cristianizzazione" della società, specie operaia, che matura nella Chiesa francese a partire dagli anni Quaranta e si esprime nella proposta della cosiddetta *pastorale di insieme*; che, se non lo specifico termine, almeno il concetto di evangelizzazione ripropone con forza all'attenzione della Chiesa d'Oltralpe e non solo[5]. Quali che ne siano le cause, è un fatto che l'uso del vocabolo si intensifica già prima del Concilio, ma con accezioni diverse, tanto che, fin dal 1961, il pastoralista p. Domenico Grasso SJ propone di riservare la qualifica di evangelizzazione al primo annuncio o *kerygma*, da intendersi in senso stretto, cioè come comunicazione del messaggio evangelico a quanti ignorano il Cristo[6]. Con una certa pluralità di significati il termine entra pure nel Vaticano II, ove è assunto per 31 volte a indicare sia l'annuncio kerygmatico *ad gentes*, sia il ministero della Parola nel suo insieme, come pure tutta

[3] G. Colombo, *L'evangelizzazione dalla* Gaudium et Spes *alla "nuova evangelizzazione"*, in C. Ghidelli (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma, Studium 1995, pp. 329-345; G. Colombo, *Sulla evangelizzazione*, Milano, Glossa 1997.

[4] G. Colzani, *Evangelizzazione*, in Gf. Calabrese - Ph. Goyret - O.F. Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma, Città Nuova 2010, pp. 659-675; qui pp. 659-661.

[5] M. Midali, *Teologia pratica*, vol. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma, LAS 2005⁴, pp. 58-67.

[6] D. Grasso, *Evangelizzazione, Catechesi, Omilia. Per una terminologia della predicazione*, in *Gregorianum* 42 (1961) 242-267.

l'azione della Chiesa indirizzata ai non cristiani ma anche ai suoi fedeli[7].

Nel postconcilio, poi, l'utilizzo sempre più frequente del termine va di pari passo con la sua dilatazione a livello di significato. Pertanto, quando si parla e si scrive di evangelizzazione, la si può intendere come kerygma in senso stretto, ma anche, all'opposto, come ogni azione che contribuisce alla crescita del Regno di Dio. In ogni caso, al di là dei diversi significati che le sono attribuiti, una vera e propria "parola d'ordine" percorre la Chiesa degli anni Settanta: «primato della evangelizzazione».

1.2. Promozione umana

Parallelamente all'imperativo dell'evangelizzazione, nel linguaggio ecclesiale si affaccia con toni insistiti pure quello della promozione umana[8].

Per comprendere l'acuirsi della sensibilità a questo tema è d'obbligo riferirsi anzitutto al contesto politico, socio-economico e culturale dei primi anni Settanta, comune a tante nazioni.

1.2.1. A livello socio-politico e culturale

A livello politico è un'epoca segnata da guerra fredda, imposizione di regimi totalitari in vari paesi, guerra in Vietnam. Sul piano socio-economico persiste il clima di tensione generato dalla contestazione operaia del '68, così come perdura la temperie sviluppatasi in seguito alla contestazione studentesca. Generalmente parlando, i due moti contestativi hanno, tra le altre, una comune fonte ispiratrice nell'ideologia marxista che sviluppa innegabilmente un forte sensibilità per tutte le problematiche riconducibili all'alveo della promozione umana. In particolare, poi, in ambito studentesco, al marxismo variamente interpretato si accompagnano sistemi di pensiero di tipo libertario che portano al rifiuto e, appunto, alla contestazione di ogni istituzione considerata liberticida: Stato, Chiesa, scuola, famiglia. In breve: si contesta il principio di autorità, a favore di una libera espressione dell'individuo[9]. Così, tra l'altro, le autorità politiche di vari paesi riformano i loro ordinamenti scolastici in funzione della "umanizzazione" del singolo studente, mentre nell'àmbito pedagogico vengono elaborate pedagogie "non-direttive" (ad esempio, quella ispirata da C.R. Rogers, nell'Occidente industrializzato), o mirate alla "coscientizzazione" del singolo e dei suoi diritti, spesso conculcati da un "sistema" politico e socio-economico ingiusto (P.

[7] G. Colzani, *Evangelizzazione*, pp. 662-663.

[8] Ps. Vanzan, *Promozione umana*, in Gf. Calabrese - Ph. Goyret - O.F. Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, pp. 1150-1155.

[9] Cenni sommari al riguardo in G. Colombo, *L'evangelizzazione dalla* Gaudium et Spes *alla "nuova evangelizzazione"*, p. 333.

Freire, in Sudamerica)[10].
Fattori tutti, com'è facilmente intuibile, che contribuiscono anche sul piano civile allo sviluppo di una diffusa sensibilità per la "promozione" della persona umana, sul piano personale e sociale.

1.2.2. A livello di Magistero e di vita ecclesiale

Fenomeni in parte analoghi pervadono la Chiesa di quegli anni[11], a partire da una contestazione che presenta tratti di segno opposto ma che ben si può dire generalizzata[12]. Però, l'epoca che vede nascere la contestazione intraecclesiale è pure quella della *Populorum progressio* (1967), ove Paolo VI proclama che lo sviluppo è il nuovo nome della pace e che se il mondo vuole la pace deve lavorare per la giustizia. Di qui l'urgenza di "promuovere" a un livello di vita dignitosa interi popoli e continenti, costretti da ideologie economiche e politiche aberranti a una situazione subumana di povertà e sfruttamento. Concetti che papa Montini ripeterà pochi anni dopo nella *Octogesima adveniens* (1971), promulgata per celebrare l'ottantesimo anniversario della *Rerum novarum*.
Sull'onda della denuncia di Paolo VI fioriscono svariate esperienza di volontariato anche internazionale che pongono molti giovani credenti al servizio dei poveri e degli emarginati.
Per queste categorie di persone mostrano una scelta preferenziale anche le comunità di base che si moltiplicano nell'Occidente cristiano. Queste, prima ancora di contestare la Chiesa negli aspetti più propriamente dottrinali, l'accusano di ricchezza e connivenza con il potere, giudicato spesso come oppressivo dell'uomo, soprattutto se di stampo dittatoriale. Di qui la loro "scelta dei poveri" che si traduce, a volte, nella collocazione preferenziale in quartieri degradati, al servizio degli ultimi della società.
La stessa sensibilità è coltivata da quei credenti che, in nome della distinzione tra fede e ideologia, non si sentono più vincolati a esprimere il loro voto a favore di partiti di ispirazione cristiana, ma aderiscono a formazioni politiche di matrice marxista o socialista, trovandole più solidali con l'uomo bisognoso di promozione socio-economica e culturale (cristiani per il socialismo).
Questa varietà di stimoli alla sensibilità per la promozione dell'uomo, dovuti all'effervescenza di quel momento, non deve far dimenticare l'apporto nella stessa direzione venuto da altre esperienze ecclesiali e da diverse correnti teologiche,

[10] C. NANNI, *Coscientizzazione, liberazione, democratizzazione. L'azione educativa e la pedagogia di Paulo Freire*, in *Orientamenti Pedagogici* 45 (1998) 210-225.

[11] Per un quadro di insieme, cf R. AUBERT, *La situation de l'Église au lendemain des "golden sixties"*, in *L'Esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi». Storia, contenuti, ricezione*. Colloquio internazionale di studio. Brescia, 22-23-24 settembre 1995, Brescia, Istituto Paolo VI 1998, pp. 23-52.

[12] R. LAURENTIN, *Crisi della Chiesa e secondo Sinodo*, Morcelliana, Brescia 1969.

alcune delle quali più datate ma non per questo meno importanti. È il caso di movimenti quali quello della JOC belga e dei preti operai, nati in Francia nel contesto cui s'è accennato poco sopra.

1.2.3. A livello teologico

È il caso, prima ancora, della *svolta antropologica* proposta da Rahner alla teologia fin dagli anni Trenta, per cui tutto il quadro teologico viene ripensato a partire dall'uomo[13].
Una svolta che, nel periodo di cui ci stiamo occupando, trova ulteriori giustificazioni in campo pastorale, in quanto la Chiesa prende realisticamente coscienza che l'uomo contemporaneo, almeno quello occidentale, si pone davanti alla proposta religiosa con pacifica *indifferenza*, cogliendola come totalmente *insignificante* per la propria vita, oltre che *in-credibile* nelle sue proposizioni[14].
Il che dà origine a un'azione pastorale che prende le mosse dall'uomo, dai suoi interrogativi e dalle sue esigenze anche materiali[15], nella preoccupazione di mostrare come la fede che gli viene proposta sia *significativa per la sua vita*.
Accanto alla svolta antropologica di ordine teologico-pastorale sono da richiamare le varie teologie "del genitivo": la teologia delle *realtà terrestri*, elaborate a partire dagli anni Quaranta, cui fanno seguito la teologia dello *sviluppo* negli anni Cinquanta, per passare a quella *politica* e soprattutto alle teologie della *liberazione* e della *rivoluzione*[16].
Della teologia della liberazione, in particolare, si fa eco amplificata la seconda Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano di Medellín nell'agosto del 1968: un evento che registra uno straordinario influsso anche fuori dell'America Latina, al punto che si può ipotizzare che proprio da lì sia partita «la tematica specifica poi formalizzata del binomio "evangelizzazione e promozione umana"»[17].

[13] G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna, Dehoniane 1990.

[14] Cf G. ANGELINI, *Quale «svolta antropologica» e perché?*, in *Teologia del Presente* 3 (1973) 4-20.

[15] FAC. TEOL. DELL'ITALIA SETT., *L'appello all'umano nella predicazione della Chiesa*, Brescia, La Scuola 1981. Per la catechesi: J. GEVAERT, *La dimensione esperienziale della catechesi*, Torino-Leumann, Elledici 1984.

[16] P. COLOMBO, *Evangelizzazione e promozione umana nella teologia contemporanea*, in E. BARTOLETTI - P. COLOMBO - C.M. MARTINI - B. SORGE, *Evangelizzazione e promozione umana. Riflessione biblico-teologico-pastorale*, Roma, A.V.E. 1976, pp. 107-142; qui pp. 108-123.

[17] È l'ipotesi di G. COLOMBO, *Il significato del tema "evangelizzazione e promozione umana" alla luce del magistero pontificio ed episcopale recente*, in FAC. TEOL. DELL'ITALIA SETT., *Evangelizzazione e promozione umana*, Brescia, La Scuola 1976, pp. 7-32; qui p. 8.

2. Evangelizzazione e promozione umana come giustizia nel Sinodo del 1971

Di fronte all'enfasi di cui godono "evangelizzazione" e "promozione umana" nel linguaggio della Chiesa che vive il primo e turbolento decennio postconciliare, si impone necessariamente una loro analisi più approfondita. Di essa si

fanno carico i teologi e lo stesso Magistero. Quest'ultimo avvia uno studio della tematica evangelizzatrice nei suoi rapporti con la promozione umana, considerata dalla prospettiva parziale della *giustizia*, fin dal Sinodo del 1971, arrivando a un primo tentativo di sintesi sull'argomento.

Va detto subito che si tratta di una presa di posizione non esaustiva e perciò discussa. Il fatto è che il Sinodo, convocato per riflettere sul sacerdozio e sulla giustizia nel mondo[18], in realtà dedica la maggior parte dei suoi lavori al primo tema.

Così, l'argomento della giustizia nel mondo in riferimento all'azione evangelizzatrice della Chiesa è, di fatto, relegato in second'ordine, con il risultato che il documento conclusivo che lo illustra (*De iustitia in mundo*)[19] risente chiaramente di una redazione frettolosa. Di tale documento a noi interessa evidenziare che si presenta chiaramente orientato in favore della piena assunzione dell'azione per la giustizia a contenuto *essenziale* dell'annuncio evangelico[20]. I padri sinodali sono espliciti al riguardo: «L'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come una *dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo*, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo»[21].

L'affermazione sinodale, peraltro non pienamente condivisa da tutti i padri sinodali e obiettivamente suscettibile di importanti precisazioni teologiche, non sembra sia stata, al momento, oggetto di particolare contestazione. Il tema dell'evangelizzazione e dei suoi contenuti rimane però particolarmente vivo nella coscienza ecclesiale e nelle preoccupazioni del Magistero. Paolo VI, in particolare, esprime almeno indirettamente la propria insoddisfazione per i risultati dell'assise sinodale del '71 sul tema che qui ci occupa quando indice per il 1974 un Sinodo specificamente dedicato alla riflessione sulla *evangelizzazione nel mondo contemporaneo*[22] e, a inizio dello stesso, auspica che esso sappia precisare meglio e con maggiore sottigliezza («melius et subtilius definire»)[23] i rapporti intercorrenti tra annuncio evangelico e impegno per la giustizia e lo sviluppo del genere umano. In questa investigazione "più sottile" si impegna precisamente l'assise sinodale del 1974, dopo una preparazione guidata dagli abituali strumenti di riflessione offerti prima di ogni Sinodo alle Chiese locali: i *Lineamenta* e l'*Instrumentum laboris*.

[18] G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1971. Seconda assemblea generale (30 settembre – 6 novembre 1971)*, 2 voll., Roma, Ed. «La Civiltà Cattolica» s.d.

[19] *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, vol. 1, Bologna, Dehoniane 2005, pp. 742-777 (d'ora in poi ES 1); G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1971*, vol. 2, pp. 1191-1208.

[20] Cf G. Colombo, *L'evangelizzazione dalla* Gaudium et Spes *alla "nuova evangelizzazione"*, p. 336.

[21] ES 1, pp. 744-745.

[22] G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1974. Terza assemblea generale (27 settembre – 26 ottobre 1974)*, Roma, Ed. «La Civiltà Cattolica» s.d.

[23] Cf l'allocuzione tenuta il 27.9.1974, in ES 1, pp. 868-881 (qui pp. 876-877), e in G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 130-134.

3. Il Sinodo del 1974 su *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*

3.1. L'evangelizzazione e i suoi contenuti nei *Lineamenta*[24]

Frutto di ben quattro redazioni successive, durante le quali si critica la visione troppo ristretta di evangelizzazione che viene proposta nelle prime stesure e si chiede esplicitamente di trattare della promozione umana e dei suoi rapporti con l'evangelizzazione, i *Lineamenta* preparatori dell'assise vengono inviati alle Chiese locali a fine maggio del 1973.

Fin dalla *Introduzione*, il testo mostra la consapevolezza che il termine evangelizzazione è venuto assumendo diversi significati, dal momento che può indicare:

- «qualsiasi attività, con cui in qualunque modo il mondo viene trasformato conformemente alla volontà di Dio creatore e redentore [...]»;
- «l'attività sacerdotale, profetica e regale, con cui la Chiesa viene edificata secondo l'intenzione di Cristo [...]»;
- «quell'attività per mezzo della quale viene proclamato e spiegato il Vangelo, ed è suscitata la fede viva nei non-cristiani e alimentata nei cristiani (predicazione missionaria, attività catechetica, omiletica, ecc.)»[25].

Lo stesso documento, però, dichiara di attenersi alla terza accezione, in quanto la più frequente, per cui "evangelizzazione" dice *tutto il ministero profetico della Chiesa*.

Nel seguito si ha l'elencazione dei fattori che nel mondo attuale possono favorire o, al contrario, ostacolare – dentro e fuori la Chiesa – l'evangelizzazione stessa (*Parte prima*). Degno di nota è che come primo fattore favorente l'evangelizzazione sia indicato il fatto che oggi «gli uomini cercano un nuovo stile di vita, la liberazione da tutte le forme di asservimento, lo sviluppo e la *promozione di tutto l'uomo*»[26].

Dopo questo sguardo che abbraccia anche la realtà mondana extraecclesiale, nella *Seconda parte* i *Lineamenta* portano l'attenzione su un livello più specificamente intraecclesiale. Vengono anzitutto richiamate alcune enunciazioni fondamentali proprie della teologia della evangelizzazione, a partire dalla sua *dimensione teologica* (Dio stesso è il suo principio), *cristologica* (Cristo ne è il centro) ed *ecclesiologica* (per cui la Chiesa ha il compito di annunciare un Vangelo che è universale, al fine di suscitarne in tutti l'accoglienza nella fede).

[24] Il testo è in ES 1, pp. 790-817 e in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 893-910.

[25] ES 1, p. 791.

[26] Ibidem, p. 793; corsivo nostro.

Segue l'elenco di alcune proposizioni dottrinali dedotte dal Concilio, cui si aggiunge l'indicazione di varie antinomie o dualismi registrabili, in quel momento, nella prassi evangelizzatrice della Chiesa. Nell'ottica che ci guida dobbiamo richiamare la quarta antinomia denunciata, e cioè il marcato divario che a volte è dato costatare circa le finalità dell'evangelizzazione, in merito al quale si chiede al Sinodo di fare sintesi: «Ci sono alcuni che descrivono l'evangelizzazione in modo che essa sembri collocata su un piano puramente spirituale e religioso e debba *liberare l'uomo soltanto dal legame del peccato*. Altri, invece, descrivendo il Cristo come un nuovo Mosè, ritengono che il Vangelo – almeno nella presente fase della storia – sia *solo ordinato alla promozione umana*»[27].

Il superamento delle difficoltà enucleate è suggerito nella *Terza* e ultima *parte* dei *Lineamenta*. Qui ci basta evidenziare il fatto che all'evangelizzazione è attribuita una *finalità* squisitamente *spirituale*, cioè la conversione e la fede in Dio; si accenna alla promozione umana ma solo per affermare che il contributo specifico che la Chiesa può dare in merito consiste «nel rivelare all'uomo il suo ultimo fine, nella cui luce il progresso stesso si risolve in vero bene dell'uomo»[28]. Su questo punto, la distanza dall'asserzione sinodale del '71 è più che evidente.

3.2. Le osservazioni ai *Lineamenta*

Data la sua natura di testo-martire, varie sono le osservazioni che lo strumento dei *Lineamenta* suscita nelle Chiese locali. La documentazione antologica al riguardo raccolta dal p. Caprile, accanto a critiche di indole generale, per ciò che attiene ai concetti chiave di evangelizzazione e promozione umana lascia intravedere il rifiuto di una concezione solo "spiritualista" della predicazione e la riproposizione dell'apporto "costitutivo" che la promozione umana reca alla definizione di evangelizzazione[29]. E anche se non in termini così espliciti, varie Conferenze Episcopali evidenziano non solo la convenienza ma, più ancora, la necessità di coniugare strettamente la riflessione tra i due termini in gioco, impegnandosi al riguardo in incontri e convegni, senza attendere il Sinodo. È quanto attestano gli episcopati di Siria, Asia, Nordamerica, Sudamerica (Messico, Perù, CELAM), declinando la loro analisi circa la promozione umana in termini di *giustizia sociale* (vescovi degli USA e del Canada) e di *liberazione* (vescovi sudamericani). Molto attenta alla tematica si mostra pure la Chiesa italia-

[27] Ibidem, p. 807 (punto D); corsivo nostro.

[28] Ibidem, p. 811 (punto I, F).

[29] G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 89-93; 96-97.

na, già impegnata nella preparazione del Convegno su *Evangelizzazione e promozione umana*[30].
In ogni caso, ricorrente è la richiesta che il Sinodo chiarisca il significato del termine *evangelizzazione* e i rapporti tra la stessa e la promozione dell'uomo.

3.3. L'evangelizzazione e i suoi contenuti nell'*Instrumentum laboris*[31]

Redatto sulla base delle osservazioni ricevute dai *Lineamenta*, l'*Instrumentum laboris* si presenta dal canto suo come un testo notevolmente *semplificato* rispetto al precedente.

Dopo un breve *Proemio* che ne illustra significato e composizione, una *Prima parte* invita i padri sinodali a riflettere in prima istanza sulle persone coinvolte nell'evangelizzazione.
In seconda battuta essi sono condotti a prendere in considerazione vari elementi coinvolti nel processo evangelizzatore: i luoghi, gli strumenti, le categorie di persone, gli àmbiti.
In merito all'area della promozione umana, l'*Instrumentum* annota: «Nel nostro tempo il lavoro della *promozione e liberazione umana* è fortemente sentito e molti gruppi vi si dedicano. Il Concilio insegna, e i fedeli ne sono coscienti, che questi sforzi sono in connessione con quella salute che ci è stata portata da Cristo; per cui essi non possono vivere integralmente la loro fede, se non consacrandosi a questa missione. Già nel precedente Sinodo i vescovi hanno dichiarato, e ora è sottolineato dalle risposte delle Conferenze Episcopali, che tale espressione della fede e della carità è strettamente congiunta con l'evangelizzazione»[32].

Una *Seconda parte* approfondisce invece le questioni teologiche connesse alla prassi evangelizzatrice.
Anzitutto, diversamente dalla scelta compiuta dai *Lineamenta* di porre a fondamento di essa un principio teologico, qui è indicato un principio pneumatologico: è lo Spirito Santo, presente nel mondo, il presupposto che "informa" tutto l'impegno evangelizzatore della Chiesa[33].
Successivamente troviamo un altro tentativo di fissare *natura* e *contenuti* dell'evangelizzazione. Questa è «l'insieme di tutte le attività mediante cui gli uomini vengono condotti a partecipare del mistero di Cristo proclamato nel Vangelo» o, in altri termini, «tutta l'attività con cui il popolo di Dio suscita e alimenta la viva fede»[34].
Elementi costitutivi che rendono l'evangelizzazione «piena» sono la testimonianza della carità, l'amministrazione dei sacramenti, l'istruzione e particolarmente la «predicazione della lieta notizia di Cristo». Pertan-

[30] Ibidem, p. 73-86.

[31] Il testo è in ES 1, pp. 828-863 e in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 911-930.

[32] ES 1, 839 (n. 14).

[33] Cf G. COLOMBO, *Il significato del tema "evangelizzazione e promozione umana"*, pp. 14, 18.

[34] ES 1, 845 e 847 (nn. 24 e 26).

to, a fare l'evangelizzazione sono «soprattutto tre funzioni della Chiesa: *la predicazione della parola, la testimonianza della vita e l'amministrazione dei sacramenti*»[35].
Dopo questa enunciazione di ordine generale, l'*Instrumentum* passa ad approfondire le singole componenti dell'azione evangelizzatrice.
Interessanti sono – per noi – le precisazioni in merito alla *testimonianza* e ai suoi rapporti con l'annuncio esplicito della Parola di salvezza. Al riguardo il documento di lavoro, superando l'enfasi sulla finalità spirituale dell'evangelizzazione scelta dai *Lineamenta*, fa suo l'insegnamento del Sinodo del 1971, citandolo espressamente. L'indicazione dell'assise precedente è accolta perché la testimonianza si esprime attraverso diverse vie, fra le quali «emerge la carità» («eminet caritas»); una carità per il prossimo che possiede necessariamente anche una dimensione sociale.
Tuttavia – aggiunge subito l'*Instrumentum laboris* – «non va [...] *esagerata* l'efficacia della testimonianza»[36] resa servendo la causa della giustizia. La testimonianza, infatti, esige necessariamente di essere *integrata* con l'annuncio esplicito del messaggio evangelico, in quanto il fine proprio dell'evangelizzazione è da individuare nella conversione e salvezza dell'uomo. Si tratta, insomma, di mantenere una posizione equilibrata.
Tra le diverse osservazioni che si potrebbero esprimere in merito agli enunciati di cui sopra, evidenziamo solo il fatto che l'*Instrumentum laboris* supera la visione accentuatamente spiritualista e ultraterrena della salvezza prospettata dai *Lineamenta*, per richiamarsi più esplicitamente al Sinodo del 1971 e provare a proporre una concezione della salvezza cristiana maggiormente articolata, che tenta di saldare armonicamente l'aspetto escatologico con quello temporale e mondano della salvezza stessa.
È il tentativo con il quale si misurano pure i padri sinodali.

[35] Ibidem.

[36] Ibidem, p. 855 (n. 35).

4. L'evangelizzazione e suoi contenuti nello svolgimento dei lavori sinodali

I lavori di un Sinodo, seguendo la metodologia tipica della riflessione teologico-pastorale, prevedono una preliminare analisi della situazione.

4.1. L'analisi della situazione

Nell'assemblea che ci interessa, tale analisi si concretizza anzitutto in una relazione generale (*Panorama*) sulla vita del-

la Chiesa a partire dall'assise sinodale precedente[37], ove tra l'altro si segnala che «si va discutendo animatamente *l'azione della Chiesa nella lotta per la giustizia e la liberazione sociale*»[38], arrivando a chiedere, in certi contesti, il coinvolgimento diretto della Chiesa stessa nelle controversie politiche e a indicare la rivoluzione violenta come l'unica opzione evangelica valida[39].

Il *Panorama* è poi completato da sei relazioni dedicate più specificamente a presentare la realtà dell'evangelizzazione nei cinque continenti e nelle Chiese d'Oriente[40]. Pure questi interventi, come quello che copre America del Nord, Australia e Oceania, da una parte sottolineano l'urgenza che la Chiesa si occupi esplicitamente di promozione dell'uomo[41]; dall'altra riconoscono la problematicità della rapporto di questa azione con l'annuncio evangelico.

In merito, la relazione che tocca le Chiese d'Africa denuncia come errata la teoria secondo cui la Chiesa dovrebbe occuparsi *prima* di progresso e liberazione e solo *successivamente* di proclamazione evangelica[42].

L'intervento che illustra la situazione asiatica evidenzia il rischio di *confusione* tra azione umanitaria e opera evangelizzatrice[43], mentre lo sguardo indirizzato al mondo latinoamericano arriva a segnalare il pericolo di una vera e propria *identificazione* tra le due[44].

Sulla scorta di questi dati si sviluppa un articolato dibattito che trova espressione sia in aula, sia nei gruppi linguistici o *circuli minores*.

4.2. Un interrogativo radicale

Dalla documentazione disponibile si evince anzitutto che il Sinodo inizia nella piena consapevolezza dei molteplici significati del termine evangelizzazione. Nel corso dei lavori, poi, l'assise si orienta chiaramente a *non restringere il senso* del termine all'annuncio missionario in senso stretto, ma di intendere con esso *tutta l'attività della Chiesa*, in qualunque forma essa venga esercitata[45].

Ben più importante, invece, è mettere qui in evidenza lo scoglio maggiore che i padri sinodali si trovano ad affrontare, cioè la delimitazione del *contenuto* dell'evangelizzazione o, in termini più specifici, il tema dei *rapporti fra evangelizzazione e promozione umana*.

La difficoltà può trovare una formulazione sintetica nell'interrogativo seguente: «rientra propriamente nel "contenuto" dell'Evangelo l'istanza moderna della liberazione/promozione dell'uomo; oppure ne è solo tangenzialmente coinvolta,

[37] Testo integrale italiano in *L'evangelizzazione nel mondo. I documenti principali della III Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi (27 settembre – 26 ottobre 1974)*, Torino-Leumann, Elledici 1976, pp. 23-33.

[38] Ibidem, p. 30.

[39] Ibidem.

[40] Ibidem, pp. 34-92.

[41] Cf ibidem, pp. 65-66.

[42] Ibidem, p. 39.

[43] Ibidem, pp. 73-74.

[44] Ibidem, pp. 50-52.

[45] Cf, in merito, R. LAURENTIN, *L'évangélisation après le IVe Synode*, Paris, Seuil 1975.

dall'esterno come a distanza, o come una "derivazione"?»[46]. Si tratta indubbiamente di un interrogativo decisivo; non stupisce pertanto il fatto che la domanda sulla composizione armonica tra l'istanza evangelizzatrice "spirituale" e quella promozionale "umana", sia presente in termini espliciti o impliciti in quasi tutti gli interventi dei padri sinodali.

4.3. Tentativi di risposta

In via preliminare va osservato che essi affrontano il tema con un linguaggio variegato. Così, per dire promozione umana i vescovi del mondo occidentale parlano sovente di *progresso*, mentre quelli dell'America Latina utilizzano preferibilmente la categoria di *liberazione*. Da parte loro i presuli africani vedono la promozione umana come sinonimo del superamento definitivo del *colonialismo* e quelli del continente asiatico indicano in una effettiva *inculturazione* del messaggio cristiano la condizione previa per una necessaria ed efficace promozione dell'uomo da parte della Chiesa[47].

Più in dettaglio, scorrendo gli interventi svolti durante i lavori sinodali, sia a livello di singoli vescovi che di *circuli minores*, si evincono i seguenti elementi.

- *Presenza dell'azione di promozione umana* nell'insieme dell'azione evangelizzatrice della Chiesa. L'intervento di vari pastori segnala, in chiave positiva, un'attenzione pressoché generalizzata alla dimensione "materiale" della vita dell'uomo da parte delle Chiese locali[48], anche se non mancano resistenze al riguardo.
- *Necessità* della stessa. Dando come pacifico l'impegno delle loro comunità al servizio delle necessità materiali dei fratelli, molti vescovi enunciano con vigore la necessità di abbinare la promozione umana all'evangelizzazione[49].

Tale necessità è motivata con ragioni di diverso spessore. Così, a un livello ancora superficiale si afferma che il coinvolgimento della Chiesa nell'aiuto materiale all'uomo è giustificato dal fatto che in esso si gioca la credibilità del Vangelo[50] e si evita l'accusa di uno spiritualismo disincarnato. Ma motivazioni ben più determinanti sono espresse quando ci si riferisce alla natura della redenzione e della salvezza recata da Cristo: si tratta di una salvezza integrale, che comanda una carità altrettanto integrale, la quale diventa segno autentico del Regno di Dio[51].

I padri sinodali, tuttavia, riconoscono anche che in merito al dovere della promozione umana non c'è una consapevolezza pienamente condivisa. A con-

[46] G. Colombo, *Sulla evangelizzazione*, pp. 15-16.

[47] B. Seveso, *Intenti d'azione. Un profilo di vita di Chiesa nella seconda metà del '900*, in *Teologia* 25 (2000) 115-151; qui p. 126.

[48] Cf G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 193, 204, 241, 246.

[49] Ibidem, pp. 184, 196, 213, 215, 238, 246, 278, 307, 394, 401, 420.

[50] Ibidem, pp. 233, 257, 281-282, 327-328, 371, 575.

[51] Ibidem, pp. 423, 573, 598, 633.

ferma della mancata unanimità su un tema così discriminante vengono le perentorie affermazioni di chi qualifica come «dogma» nuovo e discutibile l'attenzione ai problemi socio-ecomomici dell'umanità e, per contrasto, ribadisce la natura sostanzialmente soprannaturale della salvezza recata da Cristo, considerando come semplice *conseguenza* di essa il cambio delle strutture ingiuste che opprimono l'uomo[52].

Problematicità dei rapporti tra evangelizzazione e promozione umana. Affermata, almeno dai più, la necessità per la Chiesa di impegnarsi a fianco dell'uomo per la sua liberazione e promozione, i padri sinodali si mostrano realisticamente coscienti dei problemi teoretici inerenti all'asserto, resi ulteriormente complicati da ragioni di natura più contingente, quali: la resistenza di qualche Chiesa a impegnarsi nella promozione dell'uomo[53], il rischio reale di ingenerare sospetti di proselitismo, le errate contrapposizioni tra impegno per l'uomo e per il Vangelo[54], i possibili sbilanciamenti dell'azione ecclesiale in favore dell'uno o dell'altro polo, la difficoltà di collaborare con quanti lavorano a favore di poveri e oppressi a partire dall'ideologia marxista[55].

Richiesta e tentativi di chiarificazione. Pertanto risuona frequente, nell'aula sinodale, la richiesta di chiarificazioni intorno al "perché" e all'esatta natura del rapporto che lega il darsi della Chiesa all'annuncio del Vangelo e al servizio dell'uomo[56].

Nello stesso tempo, però, gli stessi padri sinodali si cimentano nella ricerca condivisa di una risposta all'interrogativo in questione. Messi sull'avviso – come s'è detto – sin dall'inizio dei lavori sui rischi di possibili giustapposizioni, confusioni, identificazioni o riduzioni tra i due elementi in gioco, i vescovi trovano il fondamento sicuro per giustificarne e spiegarne il legame nella qualità della salvezza che il Padre offre agli uomini in Cristo. L'integralità di tale salvezza impone di affermare il legame strettissimo che unisce azione evangelizzatrice della Chiesa e promozione umana: si tratta di elementi che si includono necessariamente e risultano pertanto inseparabili[57]. Il servizio all'uomo, colto nella sua problematicità esistenziale, è dunque da considerare elemento non solo importante ma integrante e costitutivo dell'attività ecclesiale[58].

Pertanto, la multiforme azione evangelizzatrice della Chiesa non può escludere la promozione umana: quest'ultima non è evasione dalla missione ecclesiale, né risulta in contraddizione con essa[59]. I due ministeri vanno

[52] Ibidem, pp. 273-274; 609-611.

[53] Ibidem, pp. 199, 205, 231, 234, 356.

[54] Ibidem, pp. 210, 259, 305.

[55] Ibidem, pp. 236, 240, 356, 367, 389-390.

[56] Ibidem, pp. 254, 300, 364, 522, 615, 631

[57] Ibidem, pp. 341, 432, 530, 534, 536, 581, 595, 598, 599, 621.

[58] Ibidem, pp. 441, 508, 510, 520, 575, 581, 586, 593, 602.

[59] Ibidem, pp. 430, 435, 443, 538.

invece sviluppati armonicamente, evitando dualismi e separazioni ingiustificate[60], riduzionismi e subordinazioni scorrette[61]. Il compito è talmente impegnativo che qualche padre sinodale giudica la comunità credente impreparata ad assolverlo, e sollecita a un'adeguata esortazione in merito[62].

4.4. Le relazioni Cordeiro e Wojtyla

Enunciati non dissimili troviamo nelle due sintesi ufficiali dei lavori lette nel corso dell'assemblea sinodale: l'una del card. Cordeiro[63], l'altra – di natura più teologica – dell'allora card. Wojtyla[64]; quest'ultimo autore anche di una precedente relazione sui principi teologici dell'evangelizzazione[65].

Il card. Cordeiro, infatti, ricorda anch'egli che la credibilità della Chiesa e l'efficacia dell'annuncio sono condizionati dalla posizione che essa assume nei confronti dei problemi umani di povertà e sfruttamento, e riproponendo esplicitamente la posizione del Sinodo del 1971, definisce a più riprese la promozione dell'uomo come «parte integrante» dell'evangelizzazione.

Quanto al card. Wojtyla, nell'intervento teologico di sintesi si limita a elencare come bisognoso di ulteriori approfondimenti il «*tema della liberazione*, nel senso teologico, etico e sociale, familiare agli interventi dei padri dell'America Latina»[66]. Un suo pensiero più sviluppato in merito lo troviamo invece nella relazione in cui elenca i fondamenti teologici dell'evangelizzazione: di per sé, la liberazione in senso umano e sociale non riguarda direttamente la missione della Chiesa; ma dal momento che essa ha il dovere di difendere e promuovere la pace e la giustizia, la promozione dell'uomo entra tra i compiti dell'evangelizzazione[67].

4.5. Tra divisioni e condivisioni

Più oltre, i padri sinodali non si spingono.

Il fatto è che su un argomento così discriminante essi si mostrano divisi[68]. Infatti, larga parte dell'episcopato presente a Roma in quell'autunno del 1974 si può dire terzomondista, cioè proveniente da paesi in cui l'impegno per la liberazione e promozione dell'uomo appare di scottante attualità e urgenza, sostenuto oltretutto dalla riflessione delle teologie della liberazione[69].

Però, presso il resto dei presuli presenti al Sinodo, rappresentanti della cristianità occidentale, una simile urgenza è molto meno avvertita.

Maturano certo, durante la celebrazione dell'assise sinodale, alcune convinzioni sostanzial-

[60] Ibidem, pp. 356, 406, 408, 409, 411, 506, 581, 593.

[61] Ibidem, pp. 414, 424, 440, 525, 531, 550, 581, 623.

[62] Ibidem, pp. 363, 620.

[63] *L'evangelizzazione nel mondo*, pp. 95-117.

[64] Ibidem, pp. 118-132. L'intervento è anche in *Karol Wojtyla e il Sinodo dei Vescovi*, a cura della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1980, pp. 220-241 (testo italiano) e 391-410 (testo latino).

[65] *Karol Wojtyla e il Sinodo dei Vescovi*, pp. 187-219 (testo italiano) e 363-390 (testo latino).

[66] *L'evangelizzazione nel mondo*, p. 131.

[67] Cf G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 384-386; 985.

[68] Cf J. GROOTAERS, *Tensions et médiations au Synode sur l'évangélisation en 1974*, in *L'Esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»*, pp. 54-90; ma cf anche pp. 128-132.

[69] Raccoglie i più importanti interventi sinodali di questo episcopato, B. SORGE, *Evangelizzazione e promozione umana. Stimoli dalle giovani chiese*, Bologna, EMI 1976.

mente condivise da tutti i padri, così sintetizzabili:

- esiste nell'annuncio del Vangelo un nucleo centrale specifico e irrinunciabile, isolabile da altri elementi più periferici e mutabili, come ad esempio il linguaggio da usarsi nella comunicazione del messaggio;
- il nucleo stesso, però, «non è da intendere nel senso del nucleo puro e immutabile che resta dopo l'espulsione di tutte le sovrastrutture depositate dalla storia. Non può infatti esistere un nucleo di tale qualità, cioè astorico nel senso di autonomo e quindi indipendente da ogni interpretazione storica»[70];
- è da considerarsi riduttiva una lettura meramente spirituale del messaggio cristiano che va annunciato; ma, nello stesso tempo, il medesimo messaggio vuole salvaguardata la propria specificità che lo rende radicalmente diverso da ogni ideologia puramente umana e immanente[71].

4.6. Il mancato documento finale

Le diverse sensibilità, l'una sinteticamente etichettata come "incarnazionista", l'altra come "escatologista"[72], impediscono però al Sinodo di giungere ad un documento conclusivo condiviso da tutti[73].

Il dissidio è emblematicamente rappresentato dai due segretari speciali dell'assise sinodale, il catecheta e liturgista indiano Duraysamy Simon Amalorpavadass e il pastoralista gesuita, docente alla Gregoriana, p. Domenico Grasso[74].

Legati, il primo «al "nuovo" mondo colonizzato e oppresso», dunque presumibilmente più sensibile alla problematica della promozione umana, il secondo al «vecchio mondo europeo ed eurocentrico»[75], erano stati probabilmente «scelti strategicamente nella speranza di ben dominare il problema e di facilitare l'intesa»[76].

In realtà, forse anche per semplici motivi di incompatibilità personale, essi non riescono a favorire quell'unità che pure è auspicata da tutti. Chiamati entrambi a elaborare un progetto di testo conclusivo, producono due documenti di fatto inconciliabili tra loro[77].

Dopo alcuni passaggi convulsi, facilmente comprensibili data l'urgenza di concludere i lavori dell'assemblea, si affida a mons. Albert Descamps, segretario della Pontificia Commissione Biblica, il tentativo di armonizzare in un unico documento i testi dei due segretari[78]. Il tentativo del Descamps viene però respinto dall'assemblea: le quattro parti dello scritto da lui prodotto sono sottoposte ad altrettante votazioni, e soltanto la prima riceve

[70] G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, p. 16.

[71] Cf ibidem, pp. 15-16.

[72] Cf D. GRASSO, *Bilancio del IV Sinodo dei Vescovi*, in *Rassegna di Teologia* 15 (1974) 414-425; qui pp. 417-418.

[73] Tutta la vicenda è ricostruita da G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 671-709.

[74] Sul primo, cf C. DE SOUZA, *Catechesis for India Today. An Appraisal of the Catechetical Proposal of D.S. Amalorpavadass*, Bangalore, Kristu Jyoti Publications 1994; sul secondo, U. MONTISCI, *Il pensiero di Domenico Grasso S.J. (1917-1988) sul ministero della Parola*, Roma, Università Pontificia Salesiana, Tesi di dottorato 1998.

[75] G. COLOMBO, *"Evangelii Nuntiandi"*, p. 247.

[76] Ibidem, p. 246.

[77] Lo schema dei due testi è riportato da G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 688-689.

[78] A.-L. DESCAMPS, *Le Synode épiscopal de 1974*, in *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 113-122.

il *placet* dei padri sinodali[79]; esito che suggerisce ovviamente il ritiro del documento.
Il dibattito che segue alle votazioni lascia intravvedere le diverse motivazioni della bocciatura.
Dal nostro punto di osservazione, quella che ci interessa maggiormente è la seguente: il testo è giudicato disincarnato e lontano dalla drammaticità delle situazioni umane del momento, generico e timido specialmente nell'enunciare la natura dei rapporti che legano evangelizzazione e promozione umana, non avendo recepito sotto questo aspetto la *mens* dei padri sinodali[80].

4.7. La *Declaratio* finale e l'*Elencus quaestionum*

Senza un documento organico conclusivo, l'assemblea sinodale si limita ad approvare una *Declaratio*[81] e un *Elencus quaestionum*[82] da sottoporre al Santo Padre, introducendo così una prassi che, se allora apparve come eccezione, è diventata poi la conclusione abituale dei Sinodi successivi.
Muovendosi alla luce del significato ampio attribuito al termine evangelizzazione, nella *Declaratio* finale i padri sinodali:

- richiamano i princìpi teologici che reggono ogni azione evangelizzatrice: azione che è dovere strettissimo della Chiesa ma che vede come protagonista principale Dio stesso, con il quale l'evangelizzatore deve instaurare un'intima unione personale[83];
- colgono molto chiaramente le difficoltà e gli ostacoli che si frappongono a un'efficace proposta del Vangelo: secolarizzazione, secolarismo, ateismo, attentati alla libertà religiosa e all'attività della Chiesa[84];
- ribadiscono la necessità dell'evangelizzazione che, nonostante le difficoltà, deve continuare adattandosi dinamicamente alle mutate condizioni della società, alla luce del «principio dell'incarnazione» che stimola «a escogitare sempre nuovi ma fedeli "modi di radicarsi"»[85];
- segnalano di aver dedicato «speciale attenzione» alle «mutue relazioni tra l'evangelizzazione e la salvezza integrale o liberazione piena degli uomini e dei popoli». In merito, affermano che la motivazione radicale a coniugare annuncio cristiano e promozione/liberazione dell'uomo è da individuare nello stesso Vangelo, buona notizia di salvezza «per tutto l'uomo e per l'intera società». Di qui l'auspicio che la Chiesa «annunci la salvezza totale dell'uomo, ossia la sua piena liberazione, e fin d'ora cominci ad attuarla», perché la comunità credente «può molto

[79] Cf G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 677-686.

[80] A.-L. DESCAMPS, *Le Synode épiscopal de 1974*, p. 121, parla di testo «timido».

[81] Il testo in ES 1, pp. 888-901, in *L'evangelizzazione nel mondo*, pp. 137-142, e in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 727-734; 1011-1016.

[82] Cf G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, pp. 734-736; 1017-1023.

[83] ES 1, pp. 890-893 (nn. 4-7).

[84] Ibidem, pp. 892-895 (n. 8).

[85] Ibidem, pp. 894-895 (n. 9).

per procurare la salvezza integrale ossia la piena liberazione degli uomini». Per il suo riferimento al Vangelo, la Chiesa ha anche la possibilità di «salvare gli stessi intenti e sforzi per la liberazione dalle deviazioni» e condurre l'uomo alla libertà totale «sotto tutte le sue forme, libertà dal peccato, dall'egoismo individuale o collettivo, e alla piena comunione con Dio e con gli uomini come fratelli[86].

Di più la *Declaratio*, definita «capolavoro di diplomazia, per evitare contestazioni di destra e di sinistra»[87] non dice, demandando a Paolo VI una parola chiarificatrice su questo e sugli altri temi dibattuti nell'assemblea sinodale[88]. E la parola chiarificatrice giungerà con la *Evangelii Nuntiandi*, cui dedicheremo uno specifico intervento nel prossimo anno, quarantennale della sua promulgazione.

[86] Ibidem, pp. 896-899 (n. 12).

[87] B. SEVESO, *Intenti d'azione*, p. 128.

[88] Nello spirito della preoccupazione per la promozione e liberazione umana, il Sinodo rende almeno pubblica una *Dichiarazione sui diritti dell'uomo e riconciliazione*. La si può leggere in ES 1, 880-889; *L'evangelizzazione nel mondo*, 133-136; G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi 1974*, 705-709.

ELLEDICI

Nicola Di Bianco

Educarsi alla nuova evangelizzazione

Quali valori della post-modernità e della secolarizzazione vanno incorporati nel nuovo millennio, e che significato dare all'aggettivo nuova? "Nuova" perché riannunciata all'occidente, o "nuova" perché si ha la consapevolezza che il mondo è radicalmente mutato e che urge adeguare l'annuncio ai cambiamenti storici?

Pagine 80. € 7,50

Daniel Godefroy - Krystel Bujat

Dio parla nelle periferie del mondo

"Leggendo queste testimonianze così concrete, ho ritrovato gli uomini e le donne che sono stati e sono ancora oggi miei compagni di strada: sono persone comuni, ricche di generosità e con una stupefacente capacità di condivisione" (Abbé Pierre).

Pagine 272. € 16,00

www.elledici.org
vendite@elledici.org
+39 011 95 52 111



ELLEDICI catechesi

NOVITÀ



CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi

Incontriamo Gesù
Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia

Il nuovo, atteso documento ufficiale dei Vescovi italiani sulla catechesi. Il testo, redatto dalla Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi e sancito dal voto della 66ª Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana (19-22 maggio 2014), è il frutto di un cammino decennale ed è destinato a diventare il punto di riferimento per parroci, catechisti e operatori pastorali, chiamati a un rinnovamento del modo di "fare catechesi" oggi. Il documento è corredato di un utile e dettagliato glossario.

Codice 00524 · Pagine 192 · € 1,90



GIOVANNI MARCHIONI

Come animare il gruppo di catechesi
Strategie, tecniche, dinamiche

Questo libro concentra l'attenzione sul gruppo e sulle sue dinamiche, offrendo approfondimenti psicologici, strumenti operativi concreti e tecniche di lavoro, al fine di rendere l'incontro di catechesi un'esperienza di fede coinvolgente e bella.

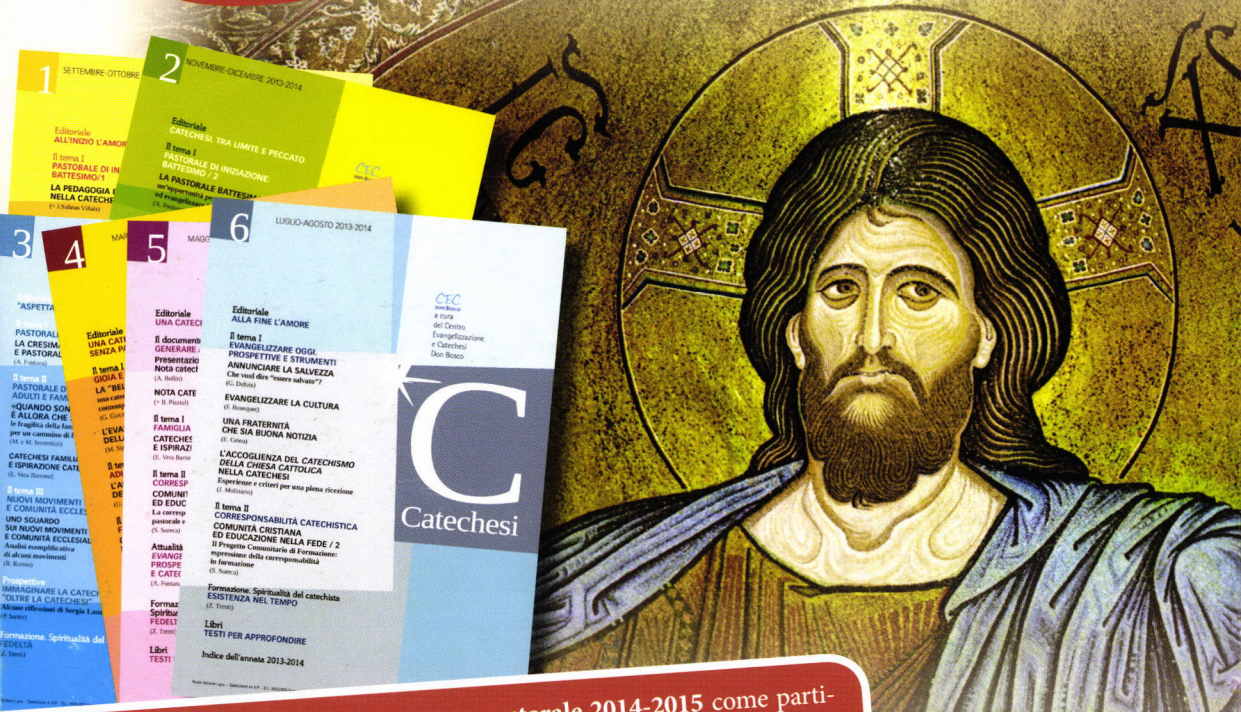
Codice 05648 · Pagine 128 · € 10,00

Scrivi a vendite@elledici.org
Telefona +39 011 95 52 111
Acquista in libreria e su www.elledici.org

ELLEDICI
idee per crescere

Catechesi

Per un anno catechistico 2014-2015 fruttuoso



Tutto lascia prevedere l'imminente **anno pastorale 2014-2015** come particolarmente ricco e stimolante anche sotto il profilo catechistico, in quanto positivamente scosso dall'onda lunga provocata dalla *Evangelii Gaudium* di papa Francesco e più direttamente animato dalle indicazioni dei *nuovi Orientamenti della CEI* in tema di catechesi e dai lavori del prossimo *Sinodo sulla famiglia*.

Alla luce di queste prospettive la rivista *Catechesi* ribadisce la sua disponibilità ad animare ed accompagnare, soprattutto con la riflessione, il **cammino catechistico delle comunità**, invitando i suoi lettori a non far mancare il loro sostegno attraverso il rinnovo dell'abbonamento.

Rinnova il tuo abbonamento 2014-2015

da settembre ad agosto • 6 numeri di 80 pagine

a soli 30 €

ELLEDICI

L'abbonamento può essere effettuato attraverso

- **CCP** n. 32691107 intestato a Catechesi L.D.C. - 10093 Leumann To
- **on line**: www.elledici.org/riviste
- **carta di credito** (Mastercard, Visa, CartaSì) telefonando a 011.95.52.164