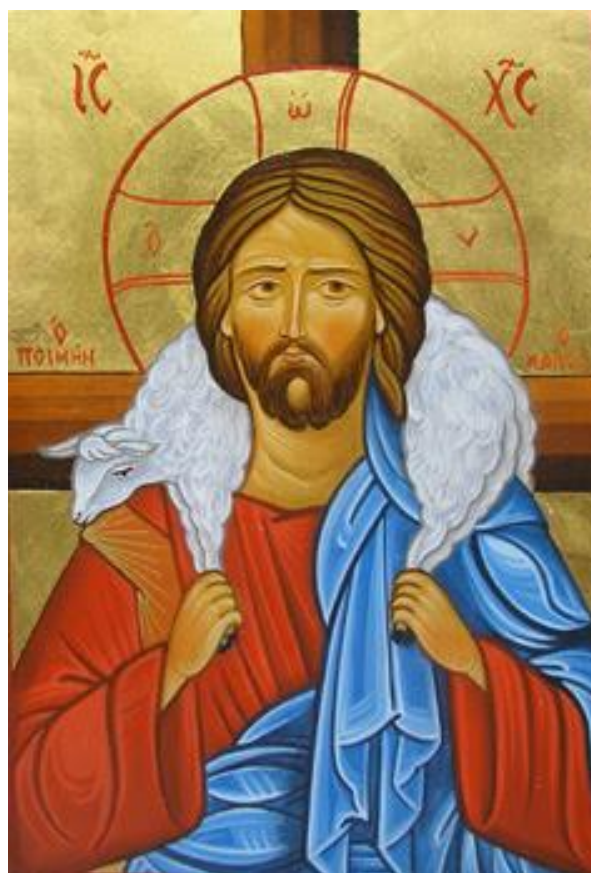


Studio teologico interdiocesano Go-Ts-Ud
affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto



Teologia Pastorale Fondamentale
progettazione e prassi ecclesiale

Anno accademico 2024-2025
Docente: Ivan Bettuzzi

Corso di Teologia Pastorale Fondamentale

Programma per l'Anno accademico 2024-2025

PARTE PRIMA: INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA PASTORALE

A. «Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia»

1. Partire dall'oggi di Dio:
2. Lampada ai nostri passi è la Parola (Sal 119)
3. La necessità di evangelizzare la percezione del tempo
4. Il superamento dei preconetti
5. Individuazione di alcune coordinate per comprendere
6. Individuazione di alcuni raccordi sensibili per la pastorale
7. Attuali sfide e nuovi segni dei tempi e dei luoghi

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 1

Armando Matteo: PASTORALE 4.0. Sintesi. / I cristiani di domani

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 2

Armando Matteo: I CRISTIANI DI DOMANI? INIZIAMO A IMMAGINARLI

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 3

Saverio Xeres: POSTMODERNO FILOSOFICO E POSTMODERNO SOCIOLOGICO

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 4

Giuliano Zanchi: COSTRUIRE LA COMUNITÀ PER RENDERE VISIBILE IL VANGELO

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 5

Arnaud Join-Lambert: IMMAGINARE LA MISSIONE NELLA MODERNITÀ LIQUIDA

B. I fondamenti

I. Natura della teologia pastorale

1. Oggetto materiale della TP
2. Oggetto formale della TP / finalità della TP
3. Metodi utilizzati dalla TP
4. Necessità della TP

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 6

Mario Midali: LA «CITTADINANZA» TEOLOGICA DELLA TEOLOGIA PRATICA

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO n. 7

S. Lanza: LA TEOLOGIA PASTORALE: IDENTITÀ E COMPITI

II. Cenni di storia della teologia pastorale

1. Gli inizi della TP
2. La TP per l'edificazione della chiesa
3. La TP nella seconda metà del sec. XIX
4. La TP nella prima metà del sec. XX
5. K. Rahner e l'«Handbuch der Pastoraltheologie»

III. Conclusioni

1. *Punti acquisiti o di possibile convergenza*
2. *Rapporto tra teologia pastorale e altre discipline teologiche*
3. *In sintesi ...*

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 8

Mario Midali: LA TEOLOGIA PASTORALE NEL POST-CONCILIO

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 9

Mario Midali: TEOLOGIA PRATICA E ALTRE DISCIPLINE TEOLOGICHE

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 10

Giacomo Ruggeri: LA TEOLOGIA PASTORALE TRA FACOLTÀ E TERRITORIO

PARTE SECONDA: LA CHIESA E LE SUE MEDIAZIONI PASTORALI

I. I "modelli" di Chiesa nell'epoca apostolica

1. *Il modello di chiesa tra i giudeo-cristiani*
2. *I modelli di chiesa nel mondo ellenistico*
3. *L'impegno missionario delle prime chiese*
4. *Chierici e laici nelle comunità apostoliche*
5. *Chierici e laici nelle comunità sub-apostoliche*
6. *Clero e laicato istituzionalizzati*
7. *La Chiesa post-costantiniana*

II. Il modello di Chiesa nell'esperienza paleo-cristiana aquileiese

1. *Una Chiesa incarnata nella cultura del suo tempo*
2. *Una Chiesa animata da una forte tensione missionaria*
3. *Una Chiesa impegnata in favore dell'ortodossia cattolica*
4. *Una Chiesa strumento di unità e di convivenza pacifica*
5. *Le pievi in Friuli*

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 11 / VIDEO

SEMEL GRATIA BAPTISMI DATUR. AQUILEIA, LE ORIGINI E L'ANTICA LITURGIA BATTESIMALE

III. I "modelli" di Chiesa dal medio-evo all'epoca moderna

1. *L'età carolingia: l'«ecclesia» è il mondo*
2. *L'età di Gregorio VII: la Chiesa e la "christianitas"*
3. *Il regime di "cristianità"*
4. *Il ruolo dei laici nella Chiesa di Aquileia durante il medioevo*
5. *L'epoca della Riforma*
6. *Il cammino verso una nuova ecclesiologia*
7. *L'ecclesiologia verticistico-istituzionale*
8. *Il modello anti-istituzionale*

IV. Il «modello» di Chiesa del Concilio Vaticano II

1. *La chiesa "segno" della comunione trinitaria*
2. *Una chiesa tutta ministeriale*
3. *Una chiesa «nel» mondo e «per» il mondo*
4. *I diversi «modelli» di azione pastorale*

V. Il progetto di Chiesa del Concilio Vaticano II

1. *Il modello verticistico-istituzionale*

2. *Il modello anti-istituzionale*
3. *Il modello "comunitario-circolare"*
4. *I diversi modelli di azione pastorale*

VI. I cristiani laici nella Chiesa e nel mondo

1. *L'identità «ministeriale» dei fedeli cristiani*
2. *La responsabilità dei laici nella Chiesa*
3. *La responsabilità dei cristiani laici nella società*

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 11 / VIDEO

Alberto Melloni: "LA CHIESA E LA SOCIETÀ ITALIANA DAL CONCILIO AD OGGI"

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 12

OMELIA DEL SANTO PADRE FRANCESCO IN VISITA PASTORALE A PRATO E A FIRENZE

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 13

Paolo Cugini: EVANGELIZZARE I GIOVANI IN UN MONDO CHE CAMBIA: RIFLESSIONI PASTORALI

PARTE TERZA: LA PROGETTAZIONE PASTORALE

I. Il progetto pastorale parrocchiale

1. *Le obiezioni alla progettazione pastorale*
2. *Che cos'è il progetto pastorale?*
3. *Perché elaborare il progetto e il programma pastorale?*
4. *Come elaborare il progetto e il programma pastorale?*

II. Criteri metodologici della progettazione pastorale

1. *L'analisi della situazione*
2. *Interpretazione teologico-pastorale della situazione*
3. *Individuazione degli obiettivi pastorali*
4. *Forze operative, metodi, mezzi*

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 14

I CONVEGNI ECCLESIALI NAZIONALI

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 15

EDUCARE ALLA VITA BUONA DEL VANGELO NEGLI AMBITI DELLA VITA SOCIALE

Documento della CEI per il decennio 2010-2020

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 16

PER FARE UN PROGETTO EDUCATIVO-PASTORALE

DA: NPG 1980-6-57 Di don Riccardo Tonelli

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Dispensa del docente con le schede di approfondimento.

Consigliata:

ARMANDO MATTEO, *Pastorale 4.0*, Ancora 2020

M. MIDALI, *Teologia pratica*.

1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, LAS, Roma 2018. ID.

VILLATA G., *L'agire della Chiesa*, Indicazioni di Teologia pastorale, EDB, Bologna, 2014;

FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, Esortazione apostolica sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013;

Un significativo documento pastorale della propria Diocesi di provenienza.

Parte Prima

Introduzione alla teologia pastorale

A. «Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia»

1. Partire dall'oggi di Dio: la postazione strategica della pastorale

L'Oggi di Dio

«Partiremo dunque interrogandoci sull'**oggi di Dio**, sulle opportunità e sui problemi posti alla missione della Chiesa dal tempo in cui viviamo e dai mutamenti che lo caratterizzano, per passare poi a mettere a fuoco alcuni **compiti e priorità pastorali** che ci pare di intravedere per i prossimi anni. Vi è però un'ulteriore e importante premessa da fare. Se vogliamo adottare un criterio opportuno dal quale lasciarci guidare per compiere un discernimento evangelico, dovremo coltivare **due attenzioni tra loro complementari** anche se, a prima vista, contrapposte. Di entrambe ci è testimone lo stesso Gesù Cristo.

La prima consiste nello sforzo di **metterci in ascolto della cultura del nostro mondo**, per discernere i **semi del Verbo già presenti in essa**, anche al di là dei confini visibili della Chiesa. **Ascoltare le attese più intime dei nostri contemporanei, prenderne sul serio desideri e ricerche, cercare di capire che cosa fa ardere i loro cuori e cosa invece suscita in loro paura e diffidenza, è importante per poterci fare servi della loro gioia e della loro speranza. Non possiamo affatto escludere, inoltre, che i non credenti abbiano qualcosa da insegnarci riguardo alla comprensione della vita e che dunque, per vie inattese, il Signore possa in certi momenti farci sentire la sua voce attraverso di loro.** L'animo giusto ci pare essere quello che, come scrive san Luca, l'apostolo Paolo assume dinanzi agli ateniesi riuniti nell'areopago della città (cfr. At 17,22-31): **vi è un Dio ignoto che abita nei cuori degli uomini** e che è da essi cercato; allo svelamento del volto di Dio noi possiamo contribuire, per grazia, nella consapevolezza che in quest'opera di annuncio noi stessi approfondiamo la sua conoscenza».¹

È tempo di discernimento

«L'opera educativa della Chiesa è strettamente legata al momento e al contesto in cui essa si trova a vivere, alle dinamiche culturali di cui è parte e che vuole contribuire a orientare. **Il “mondo che cambia” è ben più di uno scenario in cui la comunità cristiana si muove:** con le sue urgenze e le sue opportunità, provoca la fede e la responsabilità dei credenti. È il Signore che, domandandoci di **valutare il tempo, ci chiede di interpretare ciò che avviene in profondità nel mondo d'oggi**, di cogliere le domande e i desideri dell'uomo: «Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite: ‘Arriva la pioggia’, e così accade. E quando soffia lo scirocco, dite: ‘Farà caldo’, e così accade.

Ipocriti! Sapete valutare l'aspetto della terra e del cielo; come mai questo tempo non sapete valutarlo? E perché non giudicate voi stessi ciò che è giusto?» (Lc 12,54-57).

«Bisogna, infatti, conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico», ci ha ricordato il Concilio Vaticano II, indicando pure il metodo: **«Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo**, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche». Tutto il popolo di Dio, dunque, con l'aiuto dello Spirito, ha il compito di esaminare ogni cosa e di tenere ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,21), riconoscendo i segni e i tempi dell'azione creatrice dello Spirito. Compiendo tale discerni-

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'Episcopato Italiano per il primo decennio del Duemila, n. 34.

mento, la Chiesa si pone accanto a ogni uomo, condividendone gioie e speranze, tristezze e angosce e diventando così solidale con la storia del genere umano.²

2. Lampada ai nostri passi è la Parola (Sal 119)

Ascoltiamo brevemente alcuni testi della scrittura per individuare l'angolo di osservazione con cui dobbiamo imparare a guardare dentro il "tempo":

Mt 16, 1-3: I farisei e i sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. Ma egli rispose: "Quando si fa sera, voi dite: Bel tempo, perché il cielo rosseggiava; e al mattino: Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo. **Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?**

→ La fatica di questo percorso sarà tesa verso la ricerca di un criterio con il quale "leggere" in modo corretto la partitura del tempo.

Gv 7, 6-9: Gesù allora disse loro: "Il mio tempo non è ancora venuto, il vostro invece è sempre pronto. Il mondo non può odiare voi, ma odia me, perché di lui io attesto che le sue opere sono cattive. Andate voi a questa festa; io non ci vado, perché il mio tempo non è ancora compiuto". Dette loro queste cose, restò nella Galilea.

→ È necessario sfatare il mito di un "tempo compiuto", generatore di nostalgie sterili e accettare la sfida a rimanere "in Galilea", porzione ibrida della terra e della storia, dai confini incerti e in movimento.

Lc 22, 14-15: «Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi...».

→ È necessario comprendere che è ancora leggibile l'"ora" di Dio sul quadrante del nostro tempo, intuizione che ci chiede di guarire i nostri occhi dal pessimismo e dal sospetto.

2COR 6, 1-2: E poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio. Egli dice infatti: Al momento favorevole ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho soccorso.

Ecco ora il tempo favorevole, ecco ora il giorno della salvezza!

→ Dobbiamo comprendere che la postazione evangelica nell'osservatorio del tempo è un "pregiudizio" che orienta tutta la ricerca sul suo versante positivo: «Ecco ora il tempo favorevole»!

3. La necessità di evangelizzare la percezione del tempo

Il nostro percorso pastorale si muove nell'alveo di una domanda circa il tempo in cui viviamo. Domanda antica e necessaria ad ogni generazione.

«Dare senso al tempo» è da sempre un'emergenza antropologica, una fatica alla quale ogni generazione è chiamata a dare risposta.

Enzo Bianchi afferma che «ci sono stagioni in cui il normale succedersi degli anni si colora di accenti inediti, facendo riscoprire la novità che può abitare persino il più consueto dei giorni. Così è stato degli anni scorsi, quando la fine di un secolo e di un millennio è venuta a ridestare ricordi e accendere attese...».³

Fatica e stupore potrebbero essere le due rive entro le quali fluisce la nostra domanda sul tempo:

• **Lo stupore è dato dalla percezione di vivere in un'epoca favorevole** nella quale l'invito è a prendere il largo, attratti da un'inedita quantità di occasioni e prospettive che ci vengono offerti dall'ora in cui viviamo.

² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del vangelo* - Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020 n.7.

³ E: BIANCHI, *Dare senso al tempo*, Ed Qiqajon 2003, p. 5.

Duc in altum è infatti il portale di accesso che Giovanni Paolo II ha disegnato sull'ingresso del nuovo millennio:

«Duc in altum! Questa parola risuona oggi per noi, e ci invita a fare memoria grata del passato, a vivere con passione il presente, ad aprirci con fiducia al futuro: « Gesù Cristo è lo stesso, ieri, oggi e sempre! » (Eb 13,8)».⁴

• *La fatica* non è data dalla proporzione o dalla complessità degli eventi, quanto dalla **difficoltà di definire i criteri di un discernimento**, soprattutto quando gli eventi non si collocano di fronte ma ce li sentiamo ancora cuciti addosso.

Memorie personali, emozioni ancora accese, urgenze sociali... generano dei filtri e delle lenti che spesso ci portano ad un'immagine modificata che rende improbabile un giudizio equilibrato.

4. Il superamento dei preconcetti

Per leggere in modo adeguato sia la modernità che la post-modernità, categorie che costituiscono il passaggio epocale nel quale siamo immersi, è fondamentale individuare **alcune linee di pensiero** da cui derivano in modo diretto o indiretto anche le linee pastorali.

3.1. Cultura e pastorale del sospetto:

L'oggi sarebbe caratterizzato da una modernità "appesantita".

Questo ci porterebbe alla necessità di fondare una «**pastorale delle cesoie**» in cui basterebbe potare il presente per ricondurlo alle sicurezze del *già testato e sperimentato*. Per rimanere nella metafora di Luca 5, 4, citata dal papa: tirare la barca a riva e organizzare un pranzo che rinunci alla portata del pesce...

3.2. Cultura e pastorale della nostalgia:

Questo prevede che la modernità sia una malattia da cui si può guarire e recupera dalle sacrestie e dagli archivi modelli pastorali confezionati in una leggendaria *età dell'oro* ma svuotati dai loro contenuti e rivestiti del solo simulacro esteriore. Ne nascerebbe una «**pastorale delle ombre**» in cui l'azione *non conduce al largo* ma si ritira nell'entroterra ritenuto più sicuro e fortificato.

«Io credo però che ci sia bisogno di **resistere alla tentazione della nostalgia** che è vecchia quanto la storia di Israele e la storia della Chiesa, ma che si ripete di generazione in generazione. Partire di qui significa partire da un dato tipico dell'uomo, che è il rimpianto, la nostalgia di quando era bambino. Questo è un sentimento legato all'uomo e alla donna, anche se in maniera diversa. Ma è importante capire come **tutte le forme di nostalgia siano una forma di smentita della storia che ci appartiene**.

Se indulgi alla nostalgia perdi il tuo passato, perdi la tua memoria. Questo vale per le nostre singole biografie, ma vale in generale per la grande biografia ecclesiale, culturale, dell'Italia, della Chiesa. **Ogni volta che si pensa al passato in modo nostalgico, si perde qualcosa di sé.** Anche se i motivi di preoccupazione, i motivi di perdita di radicamento devono essere salutati anche come una prova di fedeltà alla propria storia, essi si corrompono irrimediabilmente quando diventano "nostalgia".

È proprio un guaio, infatti, pensare che la nostra identità cristiana sia semplicemente custodire qualcosa che i nostri nonni capivano meglio di noi. Quello che i nostri nonni custodivano, lo custodivano in un certo modo, che oggi di per sé non funziona più. Questo è sicuro. E se non abbiamo noi la forza, la volontà, l'ardimento, l'inventiva per rinnovare tale "cosa", al massimo quella finisce custodita in un museo, ma non riesce più ad entrare nella vita, nelle aspettative, nei sogni dei singoli uomini. Sappiamo custodirla come certe pianete, certi calici che sono sotto teca, con aria condizionata e sistemi di sicurezza, che ci assicurano solo di una cosa: che quella storia non ci riguarda più».⁵

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte* – 6 Gennaio 2001.

⁵ A. GRILLO, *La post-modernità: capirla e viverci dentro. spigolature culturali e teologiche*. Conferenza tenuta agli operatori pastorali. Udine-Castellerio, 18 ottobre 2008.

Il problema non è sociologico ma teologico.

Alla base dei queste possibili derive pastorali c'è una **resa pericolosa al passato**, ritenuto depositario di una cristianità idealizzata che sulla scheda della memoria porta la dicitura: “ non trasferibile”. Una cristianità compiuta che chiede ai credenti di procedere a spalle girate, che diventa invito ad *appendere le cetre ai salici* del presente e a *intonare i canti dell'esilio* (Sal 137) in cui la memoria si riduce a sterile e malinconico ricordo.

5. Individuazione di alcune coordinate per comprendere

5.1. Modernità e post-modernità. Alcuni cenni utili alla lettura pastorale del tempo.

- Nel 1924 Sergej Bulgakov⁶ scriveva:

“Allo sconvolgimento della Chiesa e del mondo bisogna guardare come ad uno sconvolgimento radicale e sostanziale. Occorre con ciò vincere in noi la paura, il sentimento di debolezza e di spossatezza e **lottare contro lo spirito di una reazione e di una restaurazione decadenti, che è la più dannosa di tutte le forme di utopismo che ora possono esistere**. Certo, questo va compreso in modo religioso, non politicamente; le persone estranee agli interessi della fede cercano di servirsi dei valori ecclesiali per i loro scopi ed effettuano in tal modo una sostituzione religiosa furtiva. La nuova creatività meno di tutto deve essere innovazione rivoluzionaria. Tuttavia, **non è meno dannoso e cieco un amore all'antico e lo sforzo di restaurarlo, sotto l'influsso dello smarrimento e dell'insicurezza spirituale. Nella Chiesa tutto è eterno e non c'è niente di nuovo, ma allo stesso tempo tutto deve essere nuovo. E' nostro compito discernere dove finisce l'eterno e l'amore alla Chiesa e dove cominciano le propensioni personali al passato, che non si può far tornare, perché il tempo della storia scocca per ogni epoca.**”⁷

In questa frase, scritta dopo la rivoluzione bolscevica, Bulgakov riesce a dire, con grande coraggio e lucidità, che **non si torna indietro**. Se torni indietro, rimetti le cause per una nuova rivoluzione, perché egli si rendeva conto che la rivoluzione russa era stata motivata anche da una mancanza di autenticità della religione. Uno dei motivi era quello.

- **Nel mondo moderno, al principio di autorità si è cercato di sostituire il principio di libertà e questo è una delle più grandi rivoluzioni.**

«La Chiesa per almeno 150 anni è rimasta fortemente resistente, fino al punto di negare il principio di libertà di coscienza fino all'altro ieri. Ormai anche la Chiesa usa con una certa tranquillità il principio di libertà di coscienza, per esempio religiosa. Ma fino all'altro ieri il principio di libertà di coscienza era identificato col mondo moderno che distrugge il rapporto fra l'uomo e Dio. Si diceva, fino agli anni '50, che l'uomo non ha la libertà di coscienza: deve obbedire alla volontà di Dio. Oggi noi riusciamo a dire entrambe le cose senza contraddizioni, ma fino all'altro ieri o dicevi che valeva la volontà di Dio o negavi Dio affermando la libertà di coscienza. La libertà di coscienza è stata percepita, per lungo tempo, come la culla più insidiosa dell'ateismo».⁸

⁶ **Sergej Nikolaevič Bulgàkov**, in russo: Сергей Николаевич Булгаков (Livny, 16/28 luglio 1871 – Parigi, 13 luglio 1944), è stato un filosofo, teologo e scrittore russo. Prete ortodosso, amico di Pavel Aleksandrovič Florenskij, genio multiforme e possente, si segnalò per la sua capacità di armonizzare un'acuta intelligenza e una grande capacità speculativa con una profonda vita spirituale e un tratto rispettoso e attento.

⁷ S. BULGAKOV, Russia, emigrazione, ortodossia, tr. it in ID, *Lo spirituale della cultura*, a cura di M. Campatelli, Lipa, Roma 2006, pp 51-66:64.

⁸ A. GRILLO, *La post-modernità..* op. cit.

In realtà, un effetto della libertà di coscienza era quello di non riconoscere più alcuna autorità, da Dio in giù. E' chiaro che il mondo moderno è e resta anche oggi la **possibilità dell'aberrazione della libertà di coscienza**: la libertà che diventa **arbitrio, anarchia, distruzione di ogni autorità**. **Questo è possibile in forma diffusa solo nel mondo moderno.**

«Ma il mondo moderno non è soltanto anarchia, è anche **riscoperta del valore cristiano della coscienza**. Paradossalmente noi oggi possiamo dire che grazie al mondo moderno abbiamo saputo rileggere profondamente il vangelo, la paternità, la famiglia, la stessa chiesa. Pertanto, quando diciamo **post-moderno dobbiamo fare attenzione a non pensare che sia solo riscatto nei confronti di quella modernità pensata come il contrario della Chiesa.**

Il post-moderno non ha più fiducia nel soggetto autonomo, che quindi può cadere nella disperazione, nell'essere uno dei tanti soggetti quasi interscambiabili; ma **può essere anche il passaggio alla riscoperta della decisività dei legami nella nostra vita**. Riscopre la paternità, riscopre la coniugalità, le logiche autorevoli che promuovono l'uomo, piuttosto che ridurlo ad un vincolo che non lo fa essere se stesso. La ripresa dei legami fondanti può essere un modo di recuperare l'esperienza tradizionale e autorevole in modo non tradizionalistico e non autoritario».⁹

- Esaminiamo due caratteristiche del moderno e del post-moderno con le quali facciamo i conti nella nostra condizione attuale.

«**La tradizione non sopporta il progressismo senza passato**, che è una delle forme del relativismo secolaristico, in quanto tutto il senso risiede nel futuro e tutto quello che è passato dobbiamo lasciarlo cadere. Ma **la tradizione non sopporta nemmeno il tradizionalismo senza futuro**: che la tradizione non possa identificarsi con il tradizionalismo è difficile capirlo, perché è molto forte in noi la tentazione di equipararli, commettendo in ciò un errore quasi irrimediabile.

La tradizione non indica "le cose antiche", ma piuttosto la promessa che il passato non sia chiuso in se stesso, ma sappia generare vita presente e futura.

Si sta nella tradizione quando, lasciandosi guidare dal passato, si può fare oggi una cosa nuova, perché l'atto che si fa non consiste nel ripetere un repertorio, ma nel vivere in quel momento la verità del rito».¹⁰

5.2. Il post-moderno, invece, ci chiede di stare *dentro il tempo*.

- Questo comporta
 - l'accettazione dello *stato di dissolvenza e di penombra* come contesti nei quale annunciare il vangelo del Volto e della Luce;
 - il recupero della relazione in un contesto di individualità isolate;
 - la necessità di un pensiero elastico, dalle posizioni provvisorie e riformabili, senza che questo diventi relativismo...
 - Ma anche il recupero della missione "pontificale" della Chiesa all'interno dell'arcipelago della complessità;
- Una Chiesa:
 - che sa conciliare dogmi e fatti, idee e principi con la concretezza del vissuto;
 - capace di leggere con ottimismo i "segni dei tempi" e di discernere l'orma di Dio dentro il nuovo;
 - capace di dialogo fra le sue componenti, in particolare sacerdoti e laici che si formano insieme con umiltà;

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

- disponibile anche a sbagliare e a rischiare, pur di non rimanere fuori dal cammino della storia.¹¹

5.3. Il post-moderno ci chiede di recuperare la categoria della *memoria* (*Zakar*) che porta in sé uno sguardo attivo-fondativo nei confronti del passato ma, nello stesso tempo, il fremito di un suo sbilanciamento sul presente che diventa sempre “tempo favorevole” in cui riposa una verità che deve essere ancora pienamente manifestata, nella certezza che «la verità delle Scritture sta davanti a noi e non dietro».

5.4. Il post-moderno ci chiede di recuperare l'arte della narrazione che superi il rigore della dottrina e si faccia carico delle risonanze del vissuto.

La pedagogia evangelica promuove una comunicazione in cui ***fatti e parole si intrecciano insieme*** e in cui il vissuto diventa l'istanza prima di ogni discorso sull'uomo e su Dio.

Questo ci porta a cogliere la rilevanza pastorale del “***contingente***” che non può essere ridotto a contenitore sociologico ma intercetta lo stile delle prime comunità cristiane:

«Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita ... noi lo annunziamo anche a voi, perchè anche voi siate in comunione con noi... (1Gv 1,1-4)

La teologia pastorale, ovvero *teologia pratica*, indica la riflessione, criticamente fondata, sull'agire della Chiesa. Il suo oggetto materiale è la prassi dell'intera comunità ecclesiale nel suo viaggio dentro il tempo.

6. Individuazione di alcuni raccordi sensibili per la pastorale

6.1. Il primato dell'emotivo sul cognitivo non è solo questione di fragilità o sentimentalismo. Se il mondo moderno ha isolato i sentimenti per potersi spiegare il post-moderno ha bisogno di ripartire dal sentire.

Si impone una prospettiva nuova, già individuata da Hetty Hillesum nel contesto della seconda guerra mondiale: quella di «**un cuore pensante**».

«L'intelligenza del cuore o il cuore pensante indicano che la vita emotiva e la razionalità non sono mai separabili, cuore e mente fanno parte dell'unica esperienza dell'uomo. La divisione della vita emotiva dalla ratio «cerca di ricondurre a spiegazione, piuttosto che nominare l'inespresso e dare senso ai moti dell'anima».¹²

Pastoralmente si apre quella che potremmo definire ***la via del cuore*** che chiede di mettere al centro dell'azione pastorale una particolare attenzione al mondo emotivo che apre inesplorati percorsi pedagogici.

«Noi conosciamo le cose non solo con la ragione astratta e calcolante, ma anche con le ragioni del cuore. L'intuizione, l'orizzonte di conoscenza emozionale, ci consente di cogliere il senso di ciò che un'altra persona prova e rivive [...] Le emozioni, i sentimenti, ci fanno conoscere che cosa ci sia nel cuore e nell'immaginazione degli altri-da-noi».¹³

¹¹ Idee nate da un percorso di laici impegnati nella Pastorale diocesana.

¹² E. HILLESUM, *Diario 1941-43*, Ancora, Milano, 2004, p. 93.

¹³ E. BORGNA, *Le intermittenze del cuore*, Ancora, Milano 2003, pp. 18-19.

6.2. Il plurale come risposta all'esperienza della complessità culturale.

Le differenze nella chiesa sono da sempre segno della creatività dello Spirito, anche se non sempre sono immediatamente comprese come una risorsa. Questo accadde nell'evento fondativo della Chiesa nascente, il giorno di Pentecoste:

... siamo Parti, Medi, Elamiti e abitanti della Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirène, stranieri di Roma, Ebrei e proseliti, Cretesi e Arabi e li udiamo annunziare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio". Tutti erano stupiti e perplessi, chiedendosi l'un l'altro: "Che significa questo?" (Atti 2, 9-12)

« Oggi la *formazione dell'identità personale* avviene in un contesto plurale, caratterizzato da diversi soggetti di riferimento: non solo la famiglia, la scuola, il lavoro, la comunità ecclesiale, ma anche ambienti meno definiti e tuttavia influenti, quali la comunicazione multimediale e le occasioni del tempo libero.

La molteplicità dei riferimenti valoriali, la globalizzazione delle proposte e degli stili di vita, la mobilità dei popoli, gli scenari resi possibili dallo sviluppo tecnologico costituiscono elementi nuovi e rilevanti, che segnano il venir meno di un modo quasi automatico di prospettare modelli di identità e inaugurano dinamiche inedite. **La cultura globale, mentre sembra annullare le distanze, finisce con il polarizzare le differenze, producendo nuove solitudini e nuove forme di esclusione sociale.** Anche i rapporti con culture ed esperienze religiose diverse, resi più intensi dall'aumento dei flussi migratori e dalla facilità delle comunicazioni, possono costituire una risorsa feconda, da valorizzare senza indulgere a irenismi e semplificazioni o cedere a eccessivi timori e diffidenze.

Queste condizioni, in cui si colloca oggi il percorso formativo, se comportano maggiore fatica e rischi inediti rispetto al passato, accrescono lo spazio di libertà della persona nelle proprie decisioni e fanno appello alla sua responsabilità. Ciò è di fondamentale importanza anche per la scelta religiosa, perché al centro della relazione dell'uomo con Dio c'è la libertà.

In una società caratterizzata dalla molteplicità di messaggi e dalla grande offerta di beni di consumo, **il compito più urgente diventa, dunque, educare a scelte responsabili.** Per questo, sin dai primi anni di vita, **l'educazione non può pensare di essere neutrale, illudendosi di non condizionare la libertà del soggetto.** Il proprio comportamento e stile di vita – lo si voglia o meno – rappresentano di fatto una proposta di valori o disvalori. **È ingiusto non trasmettere agli altri ciò che costituisce il senso profondo della propria esistenza.** Un simile travisamento restringerebbe l'educazione nei confini angusti del sentire individuale e distruggerebbe ogni possibile profilo pedagogico. Di fronte agli educatori cristiani, come pure a tutti gli uomini di buona volontà, si presenta, pertanto, la sfida di contrastare l'assimilazione passiva di modelli ampiamente divulgati e di superarne l'inconsistenza, promuovendo la capacità di pensare e l'esercizio critico della ragione». ¹⁴

7. Attuali sfide e nuovi segni dei tempi e dei luoghi¹⁵

Ci poniamo ora una Domanda: Quali sono i «problemi» e le sfide pastorali che la Chiesa e la comunità cristiana sono chiamate ad affrontare? Detto in altri termini, quali i «segni dei tempi» che siamo chiamati a discernere e cui occorre rispondere fattivamente?

Siccome la formula «**segni dei tempi**» è divenuta d'uso corrente, sovente abusata e riempita di contenuti perfino contraddittori, **è opportuno precisarla e intenderla nel senso spiegato dai redattori della costituzione Gaudium et spes.** Essi presentano un duplice significato, rispettivamente storico-sociologico e teologico-pratico.

¹⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del vangelo ...* op cit. n.10.

¹⁵ Cfr. M. MIDALI, *intervista a cura di G. De Nicolò.*

8.1. Il significato storico-sociologico de «i segni dei tempi»

Sono segni dei tempi «quei fenomeni che per la loro generalizzazione e la loro frequenza caratterizzano un'epoca, ed attraverso i quali si esprimono i bisogni e le aspirazioni dell'umanità». I passi in cui ricorre la formula parlano di «avvenimenti» rivelativi di «interrogativi», «aspirazioni», «richieste», «attese» delle persone del nostro tempo (*Gaudium et spes* nn. 4 11). In altre parole, **i segni dei tempi sono per così dire le linee di forza di un'epoca**, sono quegli eventi che manifestano gli orientamenti di fondo che soggiacciono ai fatti contingenti e che mostrano, sia pure parzialmente, le prospettive caratteristiche di un'epoca, le sue sensibilità, i suoi punti di vista preferiti, le sue aspirazioni e attese. Di conseguenza, **cogliere i segni dei tempi significa comprendere lo spirito di un'epoca.**

Questo fa capire che **non tutti i cambiamenti né tutti i fenomeni che si verificano in un momento storico sono da considerarsi segni dei tempi.** Sono tali solo quegli avvenimenti o movimenti in cui si rivela la sensibilità propria del tempo, e il complesso dei valori verso cui un'epoca è orientata o aspira. A questo proposito la *Gaudium et spes* annovera tra i segni del nostro tempo:

i «**profondi e rapidi mutamenti** che progressivamente si estendono a tutta la terra», che vanno sotto il nome di **accelerazione della storia** con i connessi vantaggi e squilibri (n. 4.);

«il **crescente e irresistibile senso di solidarietà di tutti i popoli**», denominato *socializzazione* (n. 6e);

la presenza attiva della persona umana nel mondo e nella storia con la collegata autonomia delle realtà temporali e una loro bene intesa desacralizzazione e, cioè, il fenomeno della *secolarizzazione* (nn. 4-7 33 36);

il fatto che oggi «**cresce la coscienza della esimia dignità che compete alla persona umana**, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili», fenomeno questo chiamato *personalizzazione* (nn. 6e 26b).

Come si vede, sono eventi storici che rivelano un nuovo modo di concepire e di realizzare l'esistenza umana e cristiana.

È necessario rilevare che **questi fenomeni storici sono stati ritenuti come caratteristici della società contemporanea** specialmente occidentale da esponenti delle Chiese e del mondo culturale e politico di ispirazione cristiana del Nord Europa della metà del secolo scorso. Tali segni hanno assunto connotazioni particolari in altri contesti sociali e culturali. Per prestare attenzione a tale più **vasta localizzazione**, negli ultimi anni si è incominciato ad aggiungere con ragione all'espressione «segni dei tempi» quella di «**segni dei luoghi**».

8.2. Ambivalenze dei segni nella storia contemporanea

In molti contesti europei (e in particolare in Italia), tali segni dei tempi continuano ad essere variamente presenti, anche se presentano espressioni in parte nuove, in positivo e purtroppo in negativo. Ad esempio, **l'accelerazione della storia ha registrato un'ulteriore velocizzazione tramite il fenomeno della globalizzazione** incentivato dalle nuove tecnologie informatiche; in alcuni ambienti si è notato il **venir meno della solidarietà, accompagnata però da nuove forme e iniziative** di concreta solidarietà; **la secolarizzazione ha visto l'affermarsi di un progressivo secolarismo** teso a oscurare completamente il riferimento a Dio nella coscienza degli europei, peraltro contrastato dal **ritorno del sacro** e dall'emergere di una più convinta vita di fede cristiana; c'è stata **un'ulteriore esaltazione della soggettività** che, da un lato, ha stimolato la ricerca dell'autenticità e della responsabilità ai vari livelli, dall'altro, però, ha favorito una cosiddetta «**religione secolare dell'amore**» **post-cristiana** e caratteristica della post-modernità: critico di fronte alla normativa tradizionale, il singolo individuo, uomo o donna, cerca di essere se stesso costruendo un proprio progetto di vita, dando **ampio spazio al sentimento**, alla passione e al rapporto amoroso, all'*eros*, **prescindendo da ogni richiamo trascendente**. Basti poi pensare all'odierna legislazione di numerosi paesi europei

circa il divorzio, la contraccezione, l'aborto, le coppie omosessuali e il loro accesso all'adozione, l'eutanasia; legislazione che è in palese contrasto con la tradizionale concezione cristiana dell'amore, del matrimonio e della famiglia, continuamente riproposta dal magistero e ultimamente da Benedetto XVI nella sua prima enciclica, *Dio è amore*.

Negli ultimi decenni altri segni dei tempi sono emersi nei differenti continenti: ad esempio la *postmodernità e la globalizzazione* con i loro risvolti positivi e negativi riguardanti i vari ambiti della società, della cultura e della religione; *i processi in atto di liberazione da forme vecchie e nuove di molteplice povertà*; la *domanda di riconciliazione, di perdono, di pace di fronte al nuovo fenomeno del terrorismo*; il *variegato movimento ecologico* diretto alla tutela del creato; il *tortuoso cammino verso un'effettiva reciprocità tra uomini e donne nella società e nella chiesa, ecc.*

8.3. Il significato teologico-pratico de «i segni dei tempi»

Ora i segni dei tempi e dei luoghi qui descritti telegraficamente nel loro significato storico-sociologico sottendono un **significato propriamente teologico, accessibile solo tramite un giudizio di fede**, che è **quindi fattibile unicamente da parte di credenti**. Essi infatti non si riducono all'insieme delle urgenze e aspirazioni di un'epoca ma, all'interno di esse, indicano e rivelano una **libera presenza operativa dello Spirito del Signore risorto** che, appunto in questo modo, **guida il cammino dell'umanità verso la realizzazione del suo destino finale**, sostenendone le aspirazioni se conformi alla dignità della persona umana, e invece contestandole se contrarie ad essa.

Questo senso teologico dei segni dei tempi è chiaramente indicato e ripetutamente sottolineato dai testi conciliari; ad esempio la *Gaudium et spes* dichiara in modo generale: «**Negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni [...] del nostro tempo**», **occorre discernere «i veri segni della presenza [...] di Dio»** (n. 11a).

Come intendere tale presenza dinamica del divino nella storia? Come incontro della libertà divina e della libertà umana nel santuario della coscienza delle persone viventi in un particolare momento storico. Gli eventi e gli avvenimenti sono percepiti dalle coscienze degli individui e delle comunità, ed in esse Dio incontra i singoli, ne illumina le scelte, ne sostiene le decisioni, ne orienta gli impulsi nel senso di un'aspirazione a delle mete, di rifiuto di determinate situazioni, di ricerca e di adesione a determinati valori emergenti. In breve, si tratta di una **presenza di Dio nelle coscienze e nelle volontà delle persone** in quanto stanno alla radice dei fenomeni designati **come segni dei tempi e dei luoghi** (cf *Gaudium et spes* nn. 26d 38a 41a).

Presi nel loro insieme e interpretati e valutati in un'ottica teologica opportunamente ripensata, questi segni evidenziano altrettanti compiti storici o, meglio, imperativi pastorali che la comunità cristiana è chiamata a rendere operativi con scelte sagge e coraggiose.

8.4. Una pastorale nella logica dell'iniziazione?

Se si presta attenzione ai fenomeni appena descritti e alle sfide che essi pongono all'opera evangelizzatrice delle comunità cristiane, ci si rende facilmente conto delle cause che hanno ispirato, tra altre scelte, quella di un'azione pastorale (e in modo particolare della pastorale giovanile e della catechesi) rinnovata nella logica dell'iniziazione cristiana.

Ciò comporta un rinnovamento dell'intera azione delle comunità cristiane e dei loro responsabili, (clero, fedeli laici e membri degli istituti di vita consacrata) **su vari fronti**: occorre **educare ad affrontare positivamente queste nuove situazioni e sfide**, i cristiani e le cristiane sia appartenenti a un cristianesimo fatto di pratica religiosa più o meno rinnovata, sia aderenti a vari forme associative antiche e nuove, **in modo da non farli sentire spiazzati ed emarginati, ma partecipi di un profondo cambio di mentalità in atto**; è **necessario dar vita** (dove mancassero) e valorizzare (dove già esistono) **comunità adulte in grado di affrontare in maniera creativa le nuove sfide** con apposite iniziative conformi alle situazioni concrete del posto; bisogna attivare molteplici forme

di catecumenato specialmente in riferimento a persone che, vissute distanti dalla Chiesa, si interessano alla fede e vogliono diventare o ri-diventare cristiane.

Sono tutte esigenze che fanno intravedere le profonde trasformazioni che interpellano oggi la pastorale, se intende rispondere alle sfide di una realtà sociale culturale e religiosa profondamente cambiata.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 1

Armando Matteo: La "follia" della pastorale

Riflessioni tratte dal suo libro: "Pastorale 4.0 (Ed Ancora)

Eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni"

Si attribuisce ad Albert Einstein un'osservazione tanto elementare quanto illuminante circa il ritmo delle cose del mondo, che ben si adatta a delineare sinteticamente lo scenario della Chiesa attuale; in particolare, quello legato al contesto occidentale. L'osservazione è la seguente: «Non possiamo pretendere che le cose cambino, se continuiamo a fare sempre le stesse cose».

A pensarci bene è proprio così: sperare di ottenere risultati diversi, mettendo all'opera sempre i medesimi meccanismi, alla fine dei conti, altro non è se non una pura pretesa o, per essere ancora più precisi, un'autentica forma di follia. Unicamente chi è afferrato da una sorta di follia può, in verità, immaginare di annunciare per la successiva stagione la vendita di fagioli (i risultati nuovi), mentre getta nella terra del suo campo la sementa dei piselli (le azioni di sempre).

Eppure, a malincuore certo, non possiamo non riconoscere in atto una vera e propria "follia" da parte di numerosi operatori pastorali.

Il caso più clamoroso riguarda l'amministrazione dei sacramenti, autentici autogol del sistema ecclesiale contemporaneo. Più che rappresentare il compimento di un cammino di crescita *all'interno dell'esperienza credente*, sono diventati da troppo tempo, nella stragrande maggioranza dei casi, la celebrazione pubblica dell'avvio di un cammino *al di fuori della vita ecclesiale*, sino a quel punto in qualche misura frequentata da coloro che si preparavano al sacramento, fosse anche solo per partecipare agli incontri preparatori. Tutti sanno, per esempio, ciò che capita con l'amministrazione della cresima, e cioè che è proprio con essa che viene sancita ufficialmente la rottura tra le nuove generazioni e la Chiesa, eppure niente di sostanziale è cambiato negli ultimi anni al riguardo, tranne forse la convinzione sempre più affievolitasi nel tempo con cui si annunciava ed ancora si annuncia di volere cambiare qualcosa. Nel frattempo, si continua ad amministrare questo sistema fallimentare, sperando sempre in risultati diversi: che cioè con la cresima si possa celebrare l'ingresso dei ragazzi nel mondo dei credenti adulti.

Qualcosa di analogo lo si potrebbe dire, e lo si dice ancora più amaramente, del modo in cui viene celebrata l'eucaristia domenicale: coloro che la frequentano sono sempre di meno e in genere sempre più vecchi, così come sempre di meno sono le attenzioni che la comunità rivolge verso questo momento centrale della vita credente (si pensi che, in alcuni luoghi, si continuano a prevedere sino a quattro eucaristie domenicali, mentre i partecipanti per ogni Messa continuano a diminuire vistosamente) e sempre più vecchi sono i canti che vengono eseguiti, quando pure vengono eseguiti. Si ripete certo e con corretta convinzione che l'eucaristia della domenica è il cuore della vita di fede e che tutto deve avere in essa il suo inizio e il suo compimento; si desidererebbe pure che a queste parole corrispondesse almeno qualcosa nella realtà, eppure ciò che si compie perché le parole diventino realtà è quasi sempre e solo ripetere ciò che ha portato a fare in modo che la realtà si allontanasse sempre di più dalle convinzioni di fede a riguardo dell'eucaristia domenicale: stessi orari, stessi canti (quando ci sono), stessa preparazione, stesso stile omiletico; insomma, stessa inaudita pretesa che le cose vadano diversamente, pur facendo le cose di cinquanta o sessant'anni fa.

Gli esempi di una tale "follia" della pastorale, nel senso prima richiamato di sperare in risultati differenti con il mettere in atto i medesimi meccanismi, potrebbero ovviamente moltiplicarsi. Il punto delicato della questione è ora che, sotto queste condizioni, non si annuncia certo un buon futuro per la Chiesa. Il fossato sempre più largo, che la comunità dei credenti deve registrare tra il suo universo e quello delle nuove generazioni, da una parte, e quello non meno ampio delle donne che transi-

tano verso la maturità dall'altra (giusto per citare i "casi seri" della pastorale degli ultimi decenni), dovrebbe pur costituire, per gli operatori pastorali, quella pietra d'inciampo in grado di far aprire gli occhi sulla strana follia che sembra dominare il loro agire. E dovrebbe portarli ad un'irrecusabile evidenza: la "mentalità pastorale" che governa la vita spicciola delle parrocchie non è più all'altezza della situazione. *Per risultati diversi, occorrono azioni diverse; per azioni diverse, occorre una mentalità diversa.*

Ma le cose non sempre procedono così. Basti pensare, per un momento, alla timidezza con cui la questione dell'irrelevanza della fede per le nuove generazioni è stata affrontata nel Sinodo dei Vescovi celebrato nell'ottobre del 2018.

In ogni caso, è proprio nella direzione del necessario rinnovamento della mentalità pastorale che, sin dai suoi primi passi, si muove coraggiosamente il magistero di papa Francesco. Intervenedo autorevolmente al Congresso Internazionale della pastorale delle grandi città, nel novembre del 2014, egli ha affermato che la prima e forse più difficile sfida che oggi ha davanti a sé la comunità cristiana è quella di «attuare un cambiamento di mentalità pastorale». E con forza ha esclamato: «Si deve cambiare!».

Si tratta, del resto, di un atteggiamento del tutto coerente con il suo sguardo sulla realtà. Da tempo, in verità, egli invita i credenti a prendere atto che essi non si trovano davanti ad un'epoca di cambiamento quanto ad un vero e radicale cambiamento d'epoca; al quale non può che corrispondere un altrettanto vero e radicale cambiamento di mentalità pastorale. Insomma, non solo dal basso della realtà delle cose, ma anche dall'alto del magistero petrino giunge un chiaro segnale ai responsabili locali della pastorale. Devono prendere atto che, il nostro, è tempo di smettere di credere nell'assurdo di poter ottenere risultati differenti - pensiamo qui solo ad una rinnovata presenza e ad un rinnovato protagonismo ecclesiale delle nuove generazioni oppure ad eucaristie domenicali capaci di segnare il tempo e lo spazio delle comunità che le celebrano - portando avanti le cose che si sono sempre fatte.

Per un futuro possibile della Chiesa, almeno in Occidente, *vi è dunque in gioco un necessario mutamento della mentalità pastorale*, del modo cioè con cui si organizza complessivamente la sua vita e il suo operato in un tempo e in un luogo: e dunque in questo tempo e in questo luogo.

Al riguardo non c'è che da ripetere le parole del pontefice: si deve cambiare.

Il presente saggio intende lavorare esplicitamente lungo tale fronte. Il suo punto di forza e di luce sta nell'individuazione del radicale mutamento della condizione ordinaria di vita degli adulti - e dunque della metamorfosi cui è stato sottoposto l'immaginario stesso dell'essere adulto: saranno questi i luoghi di elaborazione di una nuova mentalità pastorale all'altezza del tempo che ci è dato vivere, in quanto sono questi i luoghi che mettono fuori corso la mentalità pastorale sin qui praticata.

Il contesto nel quale i cristiani si trovano a testimoniare la loro fede, infatti, non presta più alcuna fiducia ad un'antropologia della crescita, della maturazione, del diventare grandi e adulti. Le nuove coordinate economiche, i progressi della medicina e della farmaceutica, l'emancipazione e le numerose conquiste culturali e sociali delle donne, degli omosessuali e di tutti i gruppi emarginati, senza dimenticare l'incredibile longevità maschile, rendono le attuali generazioni adulte le prime veramente innamorate di questa terra. Per loro la Salve Regina, con le sue lacrime, il suo esilio, i suoi gemiti è forse ormai solo una pia citazione; ed un certo cristianesimo, tutto legato all'angoscia di morte, all'imitazione della pazienza del Cristo sofferente e della Vergine sempre obbediente, alla necessità del contenimento della frustrazione e al ricorso permanente al senso di colpa, per suscitare sentimenti di responsabilità e di debito nei confronti di Dio, della Chiesa e della società, è d'un colpo diventato semplicemente irrealistico.

Il punto è che davvero si è davanti ad una totale trasvalutazione dei valori fondanti e fondamentali dell'esistenza umana. Al posto di un'antropologia che assegnava all'adulto il pieno compimento dell'umano, si è imposta ciò che in modo pertinente papa Francesco ha chiamato "adorazione della

giovinezza". L'umano giovane è oggi l'unico modello e il modello unico di ogni vita pienamente desiderabile. Viene così alla luce un'antropologia giovane, "anti-age", leggera, potente, innocente, facilmente e costantemente riscrivibile, che è sempre più esaltante e che giorno dopo giorno conquista il cuore degli uomini e delle donne del nostro tempo.

Certamente, come ogni cosa umana, tale antropologia della giovinezza non è priva di effetti collaterali e di costi, che incidono particolarmente sulle nuove generazioni. Lì dove, infatti, tutti desiderano restare giovani per sempre, i giovani veri - cioè i ventenni e i trentenni - sono letteralmente fatti fuori. Così come non è priva di effetti discutibili per gli stessi adulti: si pensi solo alla forza di persuasione che presso di loro possiede la pubblicità, che li spinge a credere per esempio nell'esistenza di prodotti in grado di fermare la perdita dei capelli e di conseguenza a spendere imbecillamente una notevole quantità di denaro, quando è a tutti noto che l'unica realtà davvero in grado di arrestare la caduta dei capelli è il pavimento! E ciò è solo un piccolo sintomo di quella economia dell'imbecillità che oggi governa parecchie cose nell'esistenza di colui che pure fu homo sapiens sapiens prima di diventare homo iuvenis iuvenis!

In ogni caso è questo il cambiamento d'epoca con il quale si debbono fare i conti: gli adulti non vogliono crescere e i giovani non possono crescere; gli adulti si rimbecilliscono e i giovani si deprimono.

Per corrispondere ad esso, questo saggio propone ai credenti una "rivoluzione copernicana" della mentalità pastorale: dall'impegno indirizzato ad accompagnare le nuove generazioni ad entrare in quella che fu la "porta stretta" della condizione adulta, cui proprio la religione cristiana offriva parole di incoraggiamento e di consolazione, ad un lavoro in cui accompagnare tutti (bambini, giovani, adulti ed anche qualche anziano) ad incrociarsi con Gesù - l'uomo della gioia e la gioia dell'uomo. *La proposta è dunque, in estrema sintesi, quella di passare da un cristianesimo della consolazione ad un cristianesimo dell'innamoramento: grazie al quale cioè ci si possa innamorare di Gesù e diventare cristiani.*

Un tale passaggio si raccomanda, inoltre, anche al fine di riscoprire l'avventura e la pienezza che possono scaturire solo da un'esistenza pienamente donata alla felicità altrui; e dunque allo scopo di dare nuovo credito al processo di umanizzazione legato all'accesso alla condizione adulta dell'esistenza, pur sotto le mutate condizioni socioeconomiche prima citate. C'è, infatti, una segreta bellezza dell'essere adulto che deve essere "salvata" ad ogni costo, per non perdere l'umanità dell'umano. L'adulto è uno che conosce le fatiche del vivere e pure non smette di credere nelle risorse della vita e di testimoniare tale fiducia alle generazioni che vengono al mondo.

Ed una tale bellezza necessaria dell'essere adulto viene proprio da Gesù pienamente disvelata e portata a compimento: nessuno è stato più umano di lui, perché nessuno è stato più adulto di lui. Cioè più donato alla felicità altrui e più credente nella vita fin dentro la morte. Si tratta, allora, di prendere atto della necessità di passare da una Chiesa che, tramite i suoi riti e le sue promesse, dà luce alla vita (ancora supposta dura) degli adulti ad una Chiesa che dà alla luce gli adulti che oggi servono grazie all'incontro con Cristo; quegli adulti che oggi servono alla vita buona delle nuove generazioni e più in generale del mondo intero.

È finito, perciò, il tempo di riflettere sul futuro della Chiesa, è tempo di mettere mano alla Chiesa del futuro.

NOTE

1 Non è perciò un caso che si attribuisca ancora ad Einstein la seguente sentenza più o meno simile a quella con la quale ci siamo introdotti: «Follia è fare sempre la stessa cosa e aspettarsi risultati diversi»; quest'ultima, in verità, appartiene a Rita Mae Brown: cf S. Lorenzetto, *Chi (non) l'ha detto. Dizionario delle citazioni sbagliate*, Marsilio, Venezia 2019, 151-153.

2 Sul tema il pontefice è tornato di nuovo e con grande intensità in occasione del *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, il 21 dicembre 2019.

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO N. 2

I cristiani di domani? Iniziamo a immaginarli

Armando Matteo

Dal libro "Opzione Francesco.

Per una nuova immaginazione del cristianesimo futuro (San Paolo)

*L'idea è di un cristianesimo che coltiva prassi e sogni di fraternità;
che sa abitare le periferie e fare comunione con chi le abita;
un cristianesimo che denuncia un sistema economico e sociale che ci prende soldi e
anima;
un cristianesimo che torna allo sguardo misericordioso di Gesù.
Questo richiede coraggio, amore per il Vangelo e per l'umanità.*

A dieci anni dall'arrivo di papa Francesco, è apparso opportuno a chi scrive rilanciare in modo semplice quello che ai suoi occhi rappresenta la linea principale del magistero di papa Francesco e convocare i suoi fratelli e le sue sorelle nella fede a un momento di vero discernimento e di vera azione. Per papa Francesco, in verità, **il dramma della Chiesa attuale** – principalmente in Occidente ma con cause e ricadute che travalicano i suoi meri confini culturali e politici – **è che non facciamo più cristiani e cristiane.**

La **rottura nella trasmissione generazionale della fede è il vero nodo** intorno al quale egli ha convocato il popolo santo di Dio: **il cambiamento d'epoca e la fine dell'epoca della cristianità hanno semplicemente reso inefficaci le antiche pratiche di iniziazione alla fede dei nostri cuccioli.** Serve, allora, **un cambiamento radicale della mentalità pastorale** e ancora di più serve una nuova immaginazione del cristianesimo futuro.

In vista dell'esecuzione di questo duplice compito, Bergoglio ci ha consegnato, sin dall'inizio del suo pontificato, la **cifra della gioia del Vangelo** e il grande tema dell'amicizia che Gesù a tutti propone. Ha poi declinato questo secondo tema nella logica di un **rinnovato sogno di fraternità universale**, che possa riscattare la nostra esistenza umana dal terribile processo di commercializzazione che il capitalismo avanzato porta avanti con un cinismo di altissima precisione che non può che lasciare stupiti, incurante ovviamente dei tanti feriti e morti che lascia sul terreno in cui prepotente avanza. Ed è in questo mondo che i credenti debbono tornare con coraggio e con entusiasmo a portare lo **sguardo di misericordia e di elezione di Gesù che sta all'origine della loro fede** e al quale sempre debbono ritornare per alimentare quella fede.

Questo è l'invito immenso che ogni giorno di ogni mese di ogni anno di questi dieci anni ci è venuto da papa Francesco: che quello sguardo di misericordia vada al mondo intero, raggiunga ogni angolo di umanità, tocchi e sani le esistenze ferite, risvegli le coscienze e i cuori addormentati, converta il cuore di chi ha in mano le sorti finanziarie e politiche della società, metta fine alla globalizzazione dell'indifferenza, instauri un'ecologia umana integrale, riporti finalmente il cuore dei padri verso i figli.

Ecco perché **è essenziale prendersi cura della concreta fecondità della Chiesa:** ci servono sempre uomini e donne che vivano della passione genuinamente evangelica di dare un volto umano al mondo – un volto fatto di dignità di tutti, di giustizia per tutti, di fraternità con tutti, di pace in cielo e in terra [...].

Non cedere alla cattiva paura

L'emozione della paura rappresenta una grande risorsa per l'essere umano. Non avendo, infatti, quest'ultimo un corredo istintuale completo, deve affidarsi all'esperienza diretta per fare conoscenza del mondo e di ciò che è presente nel mondo. Lentamente **egli procede a una abitazione del mondo in cui può fare affidamento a ritmi ben stabiliti, ad azioni già sperimentate, a punti di riferimento efficaci e a previsioni molto realistiche.** Accade ciò che possiamo chiamare una sorta di "addomesticazione" del mondo ovvero la trasformazione del mondo in una casa abitabile per l'uomo [...].

Accanto a questa forma, diciamo così, buona e decisamente vitale della paura, **ne esiste una che definiamo cattiva paura.** Intendiamo la situazione di chi alla fine dei conti ha paura della stessa paura: ha paura cioè di venirsi a trovare di fronte a qualcosa di non conosciuto, di inedito, di non ancora pensato e vissuto, che potrebbe causare un profondo mutamento nella propria condizione di vita. In questo caso, **si reagisce a questa cattiva paura, provando a restare dentro il sentiero già conosciuto e sperimentato** da tempo immemorabile. La cattiva paura rende colui che ne è ostaggio prigioniero del proprio passato e dunque di se stesso.

A me sembra ora di poter dire che **uno degli ostacoli che può frenare, in molti credenti,** il desiderio di sintonizzarsi con l'appello di papa Francesco a un urgente cambiamento della mentalità ecclesiale e pastorale **possa essere proprio la cattiva paura sin qui descritta. È la paura del nuovo, del rischio, dell'uscita dagli schemi già conosciuti e utilizzati milioni di volte,** del prendere l'iniziativa, del dare vita a nuovo modo di essere e agire da credenti in questo cambiamento d'epoca [...].

Non cedere al risentimento

Oggi la Chiesa – soprattutto in Occidente – si trova in una situazione di effettiva marginalizzazione rispetto alla vita concreta di tantissimi individui. Nessuno pensa di dover ricevere da lei alcuna autorizzazione per l'esercizio della sua libertà né ritiene in modo assoluto che la condizione dell'essere credente sia indispensabile per una vita compiuta. **Gli unici paradisi che oggi si cercano sono quelli fiscali o quelli ai quali si accede tramite le droghe.**

I suoi seminari sono vuoti, i suoi conventi sono vuoti, i suoi monasteri sono vuoti, i suoi edifici di culto sono vuoti o appena semivuoti, **i sacramenti che dispensa tantissime volte sono più un'occasione di festa familiare che non di reale crescita nell'esperienza cristiana,** gli stessi movimenti – la sua primavera – iniziano a perdere forza d'attrazione sulle nuove generazioni, mentre **quella calcistica è ormai quasi l'unica fede per la quale si è pronti pure a dare la vita.** Senza passare sotto silenzio il fatto che, **nella memoria collettiva, non sopravvive praticamente più nulla di quelle antiche parole** che per secoli hanno indicato all'anima umana le coordinate per contenere le altezze e le bassezze di ogni piccola e grande esistenza: **parole come sacrificio, dono, riparazione, peccato, espiazione, redenzione attraverso la croce, remissione della colpa, attesa escatologica, parusia, giudizio finale, paradiso, inferno, purgatorio, e infine salvezza.** Per non parlare, infine, del continuo discredito che i mass media alimentano nei confronti del clero, dei vescovi e del Papa a seguito della terribile piaga degli abusi sessuali e di potere. I pochi credenti debbono così, quasi ad ogni piè sospinto, scusarsi del loro restare ancora tali.

È così naturale che un certo risentimento abiti nel cuore di non pochi credenti di fronte a un mondo che da un momento all'altro ha voltato completamente le spalle al cristianesimo. Eppure, si deve onestamente **riconoscere la verità** di ciò che papa Francesco dice a proposito del **risentimento, della sua forza oscura, del suo precipitare veloce verso i lidi del pessimismo e della tristezza** e del condurci alla fine verso posizioni che di cristiano non hanno più nulla. Non cediamo, allora, al risentimento. **Facciamo piuttosto nostro "lo sguardo che discerne",** il quale, dice ancora papa Francesco, **«mentre ci fa vedere le difficoltà che abbiamo nel trasmettere la gioia della fede, allo stesso tempo ci stimola a ritrovare una nuova passione per**

l'evangelizzazione, a cercare nuovi linguaggi, a cambiare alcune priorità pastorali, ad andare all'essenziale». Mettiamo, allora, da parte la questione della consistenza e rilevanza culturale o materiale della Chiesa e facciamo spazio al **desiderio di una Chiesa che sia sempre di più percepita quale spazio per chiunque disponibile a incontrarsi con Gesù e sperimentare la gioia della fede.**

Non cedere all'indietrismo

Un ultimo ostacolo all'assunzione dell'*Opzione Francesco* viene dalla terza delle tentazioni a cui oggi i credenti, secondo papa Francesco, sono sottoposti: **la tentazione dell'indietrismo** [...]. In questo cambiamento d'epoca, quando è richiesto ai discepoli del Signore un improcrastinabile lavoro di immaginazione nuova del cristianesimo futuro e di conversione pastorale, al fine di assicurare il procedere della tradizione del messaggio del Signore agli uomini e alle donne di questo tempo, **la tentazione dell'indietrismo fa di nuovo la sua apparizione con la promessa di una soluzione semplice a un problema complesso:** e la soluzione è quella di non cambiare, ma di perseverare in quel sistema di trasmissione del messaggio del Signore che ha funzionato sinora.

In questo modo, però, ha ricordato papa Francesco, il 24 novembre del 2022, alla Commissione teologica internazionale, la **tradizione semplicemente muore** [...]. **Non si può pertanto cedere all'indietrismo.** Esso costituisce, in linea di diritto e di fatto, **un vero tradimento della missione della Chiesa.** La tradizione o cresce o muore. Oggi è il tempo di farla crescere di nuovo. Il bene della Chiesa ce lo chiede. Il bene del mondo ce lo chiede. Papa Francesco ce lo chiede.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 3

DAL MODERNO AL POSTMODERNO

POSTMODERNO FILOSOFICO E POSTMODERNO SOCIOLOGICO

(Saverio Xeres, *Manca il respiro, Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ed. Ancora, 2011)

È noto come la **categoria di "postmoderno"** sia stata introdotta e diffusa in ambito filosofico, ad indicare la fine o, meglio, **il lento tramonto delle grandi prospettive ideali caratteristiche della modernità** le quali, a loro volta, avevano rimpiazzato il riferimento trascendente caratteristico della cristianità medioevale con visioni universali di carattere immanente e razionale. **L'uscita dalla modernità è un processo in corso dalla prima metà del Novecento, anche se viene tematizzato in questa forma solo in anni relativamente recenti**¹.

In estrema sintesi, possiamo dire che **i grandi ideali moderni -ad esempio il progresso - si sono rivelati nella loro inconsistenza** (perché non fondati), **regionalità** (perché condizionati da interessi particolari), **dannosità** (perché assolutizzati impropriamente e dunque imposti con la violenza, come nelle ideologie totalitarie). **La scoperta dell'inganno implicito nella stessa costruzione artificiale di questi valori astratti ha dato luogo, quindi, alla caduta di quella fiducia nella ragione** che si esprimeva soprattutto nella presunzione di modelli scientifici come universalmente validi, mentre la fiducia nel progresso si rovesciava in paura del futuro.

Possiamo dire che tale passaggio culturale di più ampio respiro ha avuto riflessi anche nella mentalità e nei comportamenti comuni, **a partire appunto dagli anni '70**, qualificandosi, in un primo senso, generico e negativo, come **«declino dei valori costitutivi dell'età moderna»**⁴ (anche perché l'idea di uno sviluppo positivo sarebbe ancora "moderna"). **La fine delle "grandi narrazioni" razionali lascia lo spazio per orizzonti limitati e particolari di senso oppure per prospettive di "non-senso"**. In altri termini, **l'uomo contemporaneo, ferito da tale inganno** (e dalle sue spaventose conseguenze), **finisce col sospettare di ogni senso globale e definitivo, e pertanto non vuole e non pretende altro che quello che può immediatamente e momentaneamente raggiungere, optando dunque per "sensi" limitati e provvisori.**

Da ciò derivano **alcuni caratteri tipici della mentalità contemporanea.**

La perdita di un senso globale innesca una **"riduzione delle pretese"**, privilegiando sensi "parziali", limitati:

- **l'enfasi del "piccolo"** (evidenziata per contrasto dall'uso ripetuto di superlativi),
- **il ricupero del "locale"** (contro la razionalità uniformante),
- **il prevalere dell'irrazionale e l'emotività dominante.** Dal momento che tale senso globale era inteso, coerentemente, anche come unitario, la sua perdita (o il suo rifiuto) origina il
- **moltiplicarsi di significati individuali o per gruppi limitati** (come a dare ognuno un senso alla propria esistenza).
- Vi è poi la **perdita della visione unitaria del tempo**: si privilegia, di conseguenza, il quotidiano, anzi il "momento". Oppure si tende a **ridurre la portata eccessiva delle ampie prospettive temporali contenendole in una successione di cicli limitati e quindi più "soportabili"**: la settimana lavorativa intesa come spazio tra un *week end* e l'altro; **l'anno suddiviso in una serie di periodi più brevi**, grazie ad una serie di pause che ne spezzano la continuità (dalle ferie estive a quelle natalizie, ai ponti primaverili, quindi di nuovo alle ferie estive).

Dal punto di vista più propriamente sociologico, **la categoria di "postmoderno" è ancora in attesa di una pertinente verifica⁵**. Si possono individuare, allo stato attuale degli studi, **due principali linee di lettura: quella di Luhmann⁶ e quella di Bauman⁷**.

1. **Secondo il primo autore**, la regressione dello Stato (moderno) che organizzava la convivenza civile provvedendo anche a fornire ai singoli i principali riferimenti di senso (i "valori") **lascia lo spazio ad una molteplicità di ambiti sociali più ristretti, dotati ciascuno di un "codice" specifico di appartenenza e di riconoscimento, nella linea dei "giochi linguistici" teorizzati da Wittgenstein**. Questi ambiti sociali sono qualificati - ricorrendo ad un linguaggio tipico della logica matematica - come **"sistemi autoreferenziali"**, tali cioè che, *«nella costituzione dei loro elementi e nelle loro operazioni elementari, fanno riferimento a loro stessi (vale a dire, ad elementi del loro sistema, a operazioni dello stesso sistema)»⁸*. Da tale nuova condizione sociale deriva sia la **difficoltà diffusa di mantenere attivo il contatto con la realtà**, schermato dal prevalere di una dimensione artificiale o "virtuale", sia **l'impossibilità di comunicare reciprocamente tra i diversi ambiti**.

2. **Bauman** ha invece messo in evidenza un altro carattere tipico della mentalità che possiamo convenzionalmente definire "postmoderna", ossia il **prevalere dell'emozione e della fragilità nei rapporti umani**.

Per Mauro Magatti che, in un lavoro recente, ha tracciato una vigorosa sintesi dei passaggi, al tempo stesso di natura culturale ed economica, che hanno originato l'attuale, complessa situazione⁹, **le due linee ora ricordate vanno lette in reciproca connessione, nel senso che si è prodotta appunto una separazione tra le "funzioni" e i "significati", ossia tra la sfera oggettiva, istituzionale, e quella individuale**.

L'autore colloca tale passaggio sullo scenario della trasformazione del sistema economico capitalista, iniziata negli anni '60 del secolo scorso, con la fine del cosiddetto "capitalismo societario". Esso, nel secondo dopoguerra del Novecento, aveva avuto un forte momento di crescita e faceva riferimento a istituzioni pubbliche (come lo Stato o il sistema scolastico) in grado di determinare significati condivisi ed elementi di aggregazione. **Sotto la spinta di una diffusa contestazione, emersa soprattutto nel '68, la centralità delle istituzioni come punto di riferimento significativo lascia il posto all'affermazione della piena autonomia individuale, ulteriormente rafforzata dalla successiva caduta delle ideologie** (e possiamo porre qui un'altra data emblematica, l'89). Ebbene, questo momento storico coincide con il passaggio a quello che Magatti definisce **"capitalismo tecno-nichilista"**, caratterizzato da uno sviluppo tecnologico che «non solo permette di disporre di mezzi sempre più efficaci per conseguire qualunque scopo, ma amplia anche l'insieme degli scopi perseguibili». Pertanto, quell'**individuo** che ha affermato la propria autonomia contro le istituzioni pubbliche e gli ideali da essi determinati, **si trova a poter disporre, nel grande «supermercato delle idee» venutosi a creare, di una molteplicità di significati, liberamente selezionabili e variamente miscelabili¹⁰**.

Ciò comporta una **profonda mutazione dell'individuo stesso**, delle relazioni umane e della mentalità diffusa.

Nell'assenza di un orizzonte unitario nel quale le persone possano orientare la loro libertà - assenza "voluta", appunto, nel senso di esigita dai nuovi dinamismi economici e culturali -, **diventa difficile per l'individuo, non solo costruire relazioni stabili, ma anche definire la propria identità**, confusa tra appartenenze plurime e continui mutamenti di ruoli, appunto a motivo della necessità di attraversare continuamente sfere sociali diverse e chiuse in se stesse, nonché di adattarsi alla incessante mobilità.

Gli unici significati disponibili sono, pertanto, quelli che si possono **costruire**, ovviamente come "provvisori". L'orizzonte di senso, dunque, viene non solo ad essere frammentato, ma anche "manipolato" a seconda delle esigenze del momento: un **«senso istantaneizzato»**, costruito mediante il ricorso alle tecniche della comunicazione o grazie al convergere in "eventi" e "fenomeni" collettivi:

In una cornice di [tale] complessità culturale [...] è necessario dedicare risorse molto consistenti allo scopo di **generare situazioni, eventi, condizioni in grado di ricostruire, seppure in modo provvisorio, un *inter-esse*** - cioè un terreno comune di senso - tra i milioni di individui che si muovono al suo interno. **Un tale obiettivo viene ottenuto mediante ciò che qui chiamo "fenomeno collettivo"**. Con questa espressione indico degli eventi empiricamente osservabili in grado di generare un "**senso istantaneizzato**" - un fascio di significati [...] di breve durata e scarsamente razionali [...] condiviso da una collettività provvisoria, definita dalla comune esposizione al medesimo stimolo comunicativo [...] I fenomeni collettivi conservano la caratteristica dell'intensità, che è **inversamente proporzionale alla durata**. I fenomeni collettivi possono essere ripetuti nel tempo, ma tendono necessariamente a essere di breve durata".

Il fenomeno descritto da Magatti consente di cogliere, nella loro compresenza e interazione, alcuni **aspetti della "mentalità" postmoderna quali la frammentazione e la manipolazione del senso, la prevalenza della dimensione emotiva, la riduzione ciclica delle prospettive temporali**. A riguardo di quest'ultima si può aggiungere, a quanto detto sopra, che **la prassi oggi diffusa di realizzare "eventi" determina un'altra forma di ciclicità**, per cui si procede da un evento all'altro, "momenti forti" che consentono di tenere desta una tensione almeno parziale e provvisoria.

Il linguaggio

Di questa nuova situazione culturale si hanno riflessi anche sul linguaggio. Ad esempio, nel fenomeno diffuso dei "**linguaggi settoriali**". Per "linguaggio settoriale" si intende un "*codice*" *«utilizzato, nella sua interezza, da un gruppo di parlanti più ristretto rispetto a quelli che parlano la lingua base e risponde allo scopo di soddisfare le necessità comunicative di un certo settore specialistico»*¹². Esso caratterizza, normalmente, i diversi settori della specializzazione tecnica; tuttavia, **nell'attuale situazione culturale, linguaggi simili vengono assunti anche in corrispondenza con i diversi ambiti sociali ristretti**, evidenziati da Luhmann. Si ha così, ad esempio, un linguaggio "burocratese" ma anche uno "aziendalese"¹³.

Tra le caratteristiche tipiche del più tradizionale e diffuso di tali linguaggi settoriali, il "burocratese", si segnalano, tra l'altro: la **tendenza all'eufemismo, mediante il ricorso alla figura retorica della litote** (Figura retorica che consiste nell'usare una costruzione che nega il contrario di un'affermazione per attenuarla: un ragazzo nient'affatto stupido; questo film non è male, "non vedente" per dire "cieco", "non udente" per indicare un "sordo") o a forme perifrastiche ("operatore ecologico" anziché "spazzino")¹⁴; **il frequente ricorso ad acronimi**, ovvero a sigle (ASL, URP, ecc.); **l'«espansione del nome ai danni del verbo»**¹⁵, con la produzione di «perifrasi verbali di tipico sapore burocratico in cui l'informazione semantica portata da un verbo (per esempio: *cancellare*) è spostata sul nome corradicato, formato dalla stessa radice (*cancellazione*), mentre il verbo assume semplice funzione di introduttore del nome (*effettuare una cancellazione*). Altri esempi del genere: *dare comunicazione* (invece del semplice *comunicare*), *provvedere alla notifica* (invece di *notificare*)»¹⁶.

Tali linguaggi settoriali sono zeppi di **«forme e formule in larga parte sostituibili o evitabili»**, e che tuttavia vengono utilizzate «per il loro forte valore connotativo; perché servono a mostrare che si è parte di un gruppo, che si condividono certe conoscenze»¹⁷. Più che portatrici di un reale contenuto, **molte espressioni sono dunque semplici "codici"**

di riferimento e di appartenenza; come tali vengono assunte progressivamente da chi entra a far parte di uno di questi gruppi ristretti o ambisce ad esservi ammesso.

³ Il riferimento d'obbligo è al testo di J.F. LYOTARD, *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.

⁴ L. VACCARINI, *La condizione "postmoderna": una sfida per la cultura cristiana*, in «Aggiornamenti sociali», 41 (1990), p. 119.

⁵ C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *L'Io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, osservano che, se da tempo ormai è stata superata la collocazione - tipica dell'età "moderna" - in una "società integrale", con i confini e i simboli di identificazione forniti dallo Stato nazionale (*ibidem*, 34-35), ancora non risulta chiara la direzione in cui si sta muovendo l'attuale società. Ed è proprio anche questa la causa del diffuso senso di "spaesamento" (M. MAGATTI, *Una nuova questione antropologica*, in «La rivista del clero italiano», 89 [2008], p. 37).

⁶ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

⁷ Vedi, ad esempio, Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁸ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, p. 73. Per "autoreferenza" si intende, in logica matematica, la «caratteristica di enunciati che affermano qualcosa su se stessi o che nel contenuto fanno riferimento a se stessi» (G. DEVOTO - G.C. OLI, *Vocabolario della lingua italiana 2008*, Le Monnier, Milano 2007, s.v. *Autoreferenziale; Autoreferenza*). Il concetto, formulato nel sec. XX, è entrato nel linguaggio comune alla metà degli anni '70 (*ibidem*). Vedi anche G. BASTIANONI, *Autoriferimento*, in *Enciclopedia filosofica*, voi. I, Bompiani, Milano 2006, pp. 914-915.

⁹ M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

¹⁰ *Ibidem*, p. 96.

¹¹ *Ibidem*, pp. 224-225.

¹² L. SERIANNI, *Italiani scritti*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 80.

¹³ G. ANTONELLI, *L'italiano nella società della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 61 ss.

¹⁴ L. SERIANNI, *Italiani*, p. 130. "*Ibidem*,? 130.

¹⁵ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶ *Ibidem*, p. 133.

¹⁷ G. ANTONELLI, *L'italiano*, p. 61.

¹⁸ Cf G. CAMPANINI, *Chiesa e società*. "*Ibidem*, p. 11.

¹⁹ *Ibidem*, p. 11.

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO N. 4

CONSTRUIRE LA COMUNITÀ PER RENDERE VISIBILE IL VANGELO

IL COMPITO PASTORALE DOPO LA FINE DELLA CRISTIANITÀ

GIULIANO ZANCHI, da: *La Rivista del Clero Italiano* 7/8 2016, pp. 495-520

Gli sbrigativi appelli della storia

Complicazioni post traumatiche

Anche da noi **la vita cristiana**, nell'arco di pochissimi decenni e nel giro di un paio di generazioni, è divenuta **sociologicamente minoritaria**.

La sovrapposizione della comunità cristiana con l'anagrafe civile, un tempo quasi matematica, si è trasformata in un **conteggio dell'appartenenza sempre più ridotto**, operato su linee di confine sempre più fluide. **Le parrocchie si trovano a essere una porzione di margine** dell'ambiente in cui vivono. Nello spazio operativo dell'organizzazione pastorale, quando si fa la conta, ci si scopre in pochi.

Ma anche **la domanda religiosa di natura sociologica**, i matrimoni, i funerali, i battesimi, le comunioni, le cresime, quella tenuta della domanda sacramentale che sembrava mantenere le comunità nella loro funzione di riferimento esistenziale per la maggioranza della gente, **manda ormai segnali di un ridimensionamento che sta diventando significativo**.

Quel **mondo non cristiano o non credente** che era stato percepito per tanto tempo al massimo come un al di là della cultura dotta e dell'élite intellettuale, che non toccava la sostanza di legami sociali ancora imbevuti di linfa cristiana, **adesso è l'habitat di base** che circonda con la sua placida indifferenza la marginalità sempre più tangibile e visibile delle comunità credenti.

La vita cristiana di base sta facendo i conti con l'immediatezza di queste percezioni e con gli stati d'animo che le accompagnano. Prendono corpo in modo silenzioso e impercettibile i **fantasmi del risentimento**. Un crescente **rancore** si è per esempio addensato, in questi ultimi anni, **attorno alla riforma conciliare**, indiziata di essere all'origine della perdita di peso sociale del cattolicesimo e del suo smarrimento spirituale. Anche la secolare **scelta del cristianesimo di radicarsi in mezzo agli uomini**, nel cuore della vita civile, che ha dato vita fin dal quarto secolo alla civiltà parrocchiale, rischia di essere **oggetto di un clamoroso pentimento**. Si insinua l'interrogativo sul senso di quella scommessa. **Cresce la predilezione per modelli di un cristianesimo che si raccoglie, si rinchiude, si concentra nel riparo di qualche riserva extraterritoriale**. Avanzano con tutta la loro seduzione modelli comunitari basati sul criterio del ritiro identitario. Del resto **le congiunture sociali e politiche** nelle quali ci troviamo sono all'origine di ipersensibilità collettive del tutto predisposte a incontrarsi con queste inclinazioni.

Un compito molto immediato

Insomma **il 'regime di cristianità' si è proprio estinto**. **La vita cristiana si ritrova in una condizione di minorità sociale**. Il primo modo di dominare certi stati d'animo sta nel considerare questa transizione come un appello che i tempi rivolgono alla vita cristiana. **La storia ci sta parlando** e con i suoi soliti metodi sbrigativi ci tira per i capelli verso compiti ancora da decifrare. **La tentazione più forte per la Chiesa sarebbe in questo momento di guardare a se stessa**, alle sue sorti storiche, al suo avvenire istituzionale. Si tratta di uno stato d'animo comprensibile.

Ma non bisogna cedere. In questa tentazione infatti **serpeggia la propensione a disperare della forza dell'annuncio evangelico**, una volta distolto da un cristianesimo interpretato come religione civile, **come se la fine della cristianità significasse la fine del vangelo**. La vita cristiana invece, nelle sue sensibilità e nelle sue istituzioni, viene chiamata in causa nel **ritrovare e confermare il senso della sua missione** e le ragioni che giustificano la sua esistenza. I segni di questo tempo ci stanno insegnando che **la Chiesa non esiste se non in relazione all'umanità** cui la sua testimonianza è destinata. **Forse per molto tempo il cristianesimo ha faticato a vedere l'umanità in se stessa, avendola in qualche maniera incorporata**, quasi assorbita, semplicemente nominata come un proprio sinonimo. Il sofferto svanire di questa sovrapposizione ha svelato alla Chiesa il volto di una umanità che le sta intorno e le sta imponendo il compito di comprendere come diventare per essa di nuovo un segno. Potendo vedere l'umanità come qualcosa di non totalmente identico a sé, **la Chiesa impara a comprendere se stessa di nuovo come un segno per tutti**. Per acquisire questi atteggiamenti ci vuole una **grande libertà di spirito. La capacità di guardare lontano**. Anche molta audacia evangelica. Sappiamo che si tratta di un discernimento di grande portata che saremo tentati di lasciare a sfere di decisione molto lontane da noi, ai piani alti delle gerarchie ecclesastiche, magari rimanendo in attesa di qualche miracolosa ricetta di riscossa.

In realtà esso **ci chiama nell'immediato delle nostre comunità**, in uno qualsiasi dei nostri paesi, in mezzo alla gente dei nostri quartieri, **folla di umani che si sono congedati dalla fede cristiana**, molti dei quali sono nostri amici, nostri parenti, nostri vicini, tanti anonimi compagni di viaggio, fraterni coinquilini di una esistenza che tratta tutti allo stesso modo. Vista da qui la sfida ci sollecita molto più da vicino.

Ci lascia anche **poche alternative**:

- *Provare a smettere di misurare al centimetro i limiti del confine residuo.*
- *Reprimere la tentazione di ritagliare nella città di tutti il presunto paradiso religioso di qualcuno.*
- *Confermare la volontà di stare da uomini dove tutti gli uomini vivono.*
- *Cercare di capire di nuovo, alla scuola del vangelo, come essere per tutti un segno, e soprattutto di che cosa.*

I limiti della Chiesa e gli orizzonti del Regno

Siamo tutti semplici cristiani di parrocchia. Il compito che il nostro tempo ci assegna è quello di comprendere **come continuare a essere un buon segno del vangelo** per il mondo nel quale ci troviamo a vivere.

Siamo chiamati a chiederci, anche al semplice livello delle nostre parrocchie, **a cosa serve la Chiesa, quale compito devono onorare le nostre comunità**, quale causa sono chiamate veramente a servire dentro il quotidiano miracolo della convivenza umana. Una domanda di profonda umiltà che solo qualche decennio fa sarebbe parsa dissacratoria e offensiva. Una domanda nemmeno da fare. Ma che oggi è necessaria perché ci aiuta a guardarci nello specchio delle moltitudini a cui il Signore ci chiede di rivolgere il suo Vangelo.

La Chiesa va sempre ripensata pensando al mondo. Questa convinzione era il principio attivo dello spirito conciliare che ci ha lasciato tutte le categorie di fondo necessarie a onorare il compito. Basta evocarle come semplici titoli per ricordare la loro ancora inesplorata novità:

una nuova concezione della natura storica della rivelazione,

il mistero della Chiesa come sacramento universale,

la nozione di popolo di Dio,

la pienezza della Chiesa locale, la dignità del vescovo.

Erano **tutti modi per dire che attraverso la Chiesa il Signore trova modo di essere presente nel cuore dell'umanità**. Ma dovendo fissare, a utilità della nostra questione, un punto di discernimento fondamentale, attraverso il quale definire un criterio di base, bisogna anzitutto ricordare la

riscoperta della distinzione fra la Chiesa e il Regno. Per molto tempo la cultura cristiana ha di fatto immaginato se stessa come la bolla terrena del regno di Dio impegnata a espandersi sulla superficie del mondo. Come se la Chiesa, intesa proprio anche come costruzione storica, dovesse essere il destino del mondo. Il principio *Extra ecclesiam nulla salus* era interpretato proprio in questo senso. Ma **in questi ultimi due secoli**, anche perché presa a spintoni dalle transizioni culturali della modernità, **la Chiesa ha ritrovato coscienza della sua relatività rispetto al vasto perimetro del Regno** che cresce silenziosamente sul terreno, molto spesso ignaro, dell'intera umanità. **Il regno di Dio cresce nel corpo dell'intera umanità.** La Chiesa è solo un segno a servizio del Regno che cresce nell'umanità. Questa distinzione aiuta già a rilassare il complesso di prestazione di un'ansia pastorale convinta, per onorare il proprio compito di testimonianza, di dover espandere a oltranza lo spazio dell'appartenenza esplicita. Ma aiuta anche a placare la sottile presunzione con cui il testimone si convince di essere il vero demiurgo della grazia con cui il vangelo conquista gli uomini. **Questa distinzione impedisce soprattutto alla Chiesa di presentarsi come un giudizio dato per differenza nei confronti di quella parte di umanità che non sta nei suoi cortili religiosi.**

La «pastorale» di Gesù

A ogni attento lettore del Nuovo testamento e a ogni buon ascoltatore della Parola, parlando di questa distinzione, verrà subito in mente la diversa cura 'pastorale' che Gesù riserva per un verso alla gente, destinataria dell'annuncio di una misericordia divina presente e attiva nella storia, ma per altro verso a un gruppo di discepoli scelti di persona, chiamati a condividere la cura permanente di quell'annuncio, tradotto nell'esperimento reale di una vita in comune al seguito del maestro.

Quando Gesù incontra la gente, le «folle» di cui parla il vangelo, proclama la realtà e indica i segni della presenza attiva di Dio che, nel vivo della storia e nel concreto della vita, da sempre è al lavoro per custodire l'integrità e la giustizia di tutto quello che si addice all'umanità degli uomini. Quello che davvero detta legge agli occhi di Dio è la ricerca di una condizione umana custodita nella sua più profonda giustizia. Questo onora la sua volontà e realizza il suo Regno. Perché custodisce il senso della sua creazione. Compie oltretutto la verità della Legge e dei Profeti. Ma questa presenza laboriosa, nascosta nei secoli e attesa da sempre, diventa visibile e riconosciuta attraverso la persona di Gesù, che di quella volontà e di quel Regno offre dei 'segni' inequivocabili: perdona i peccati, guarisce dal male, restituisce la libertà. Per molta gente tutto questo è anzitutto un messaggio di potente consolazione. Un grande sollievo. Una boccata d'ossigeno nell'aria viziata delle caricature religiose. Per tantissimi che Gesù incontra personalmente è anche la sorpresa di ritrovarsi già senza saperlo in quella tenacia nei confronti della vita che vale agli occhi di Dio come una 'fede' che salva. Quando invece Gesù raccoglie un gruppo di discepoli, lo fa perché questo annuncio del Regno non rimanga esposto alla volatilità del consenso emotivo, agli equivoci di aspettative superficiali, ma sia preso in cura dalla testimonianza di qualcuno che, liberamente e per amore, ne tenga viva la sostanza e dia figura alla sua radicalità. Perciò Gesù chiede loro che vivano con lui, ogni tanto li tiene a distanza dagli umori della gente, spiega loro il senso della via evangelica, cerca di farli suoi imitatori, li educa alla consapevolezza del prezzo che la testimonianza comporta, li educa a gestire il rifiuto e l'ostilità, li indirizza progressivamente ad assumere l'eredità della sua intenzione testimoniale. Corregge l'infantilismo delle loro ambizioni. Ma soprattutto li avvicina pazientemente al mistero della sua identità divina. Li sollecita a riconoscere in lui l'atteso messia del Signore. Suscita in loro la fede che confessa Gesù Figlio di Dio. Di tutto questo la cerchia dei discepoli sarà capace veramente solo dopo gli eventi della pasqua. Una volta superato lo smarrimento della consegna a morte del maestro. Solo dopo il travaglio di questo passaggio tragico essi si rendono realmente coscienti del compito per il quale Gesù li ha raccolti. Per poterlo rendere stabile, a beneficio delle generazioni future, si curano di 'istituire' le forme di base del suo esercizio. Vivono insieme, mettono

in parola la memoria di Gesù, ripetono il gesto della cena. Non esiste altro modo perché la vitalità del Regno possa continuare a riverberare nel mondo.

Qualcuno che ci prova

Proviamo a dirlo in questo modo. Perché l'umanesimo evangelico, in cui consiste la sostanza del Regno che già lavora nella storia, non sembri una bella utopia, un non-luogo, una cosa che non sta né in cielo né in terra, ma possa apparire come qualcosa di credibile, qualcosa di possibile, qualcosa di attendibile, qualcosa a cui si possa ragionevolmente affidare la vita, deve esserci qualcuno che ci prova: *qualcuno che dia realmente vita all'esperimento terreno di un umanesimo evangelico cui poter prestare realmente fede*, verso cui ritenere ragionevole affidare il senso e la forma della propria esistenza. Il regno di Dio è il compimento che Dio immagina per tutti. Ma il regno di Dio può essere solo atteso e anticipato da qualcuno che ne rende visibile la piena attendibilità, perché chiunque possa riconoscere che davvero al regno di Dio si può credere. La comunità dei discepoli viene convocata da Gesù perché la via evangelica abbia nella storia una forma visibile e praticata, segno incarnato nella storia dell'umanità secondo Dio, resa manifesta dall'umanità di Gesù, che diventa compito della Chiesa.

Bisogna subito aggiungere che la forma essenziale mediante la quale la comunità dei discepoli onora questo esperimento terreno di una via evangelica visibile e praticata consiste nel serio investimento di una vita fraterna: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi, gli uni gli altri.

Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,34-35). Il primo compito di una comunità di discepoli consiste nel rendere effettiva e visibile, per quanto fallibile e limitata, una reale vita di comunione fraterna, nella quale soltanto è possibile rivedere nel suo splendore concreto l'umanesimo di Gesù e la via evangelica che lo tratteggia. A questo è chiamata la fede che testimonia. La Chiesa si edifica anzitutto nell'impegno di vita fraterna di qualcuno che, liberamente e per amore, fa vedere quello che Dio vuole per tutti.

La fraternità che annuncia il vangelo

La fraternità e il primato della pastorale

Questo modo di concepire il compito della Chiesa nel mondo, nel quale essa deve dare prova di una fraternità che rende credibile l'umanesimo evangelico, in quanto criterio di compimento dell'umanità di tutti, delinea subito un primo passaggio che la realtà sta assegnando alle nostre comunità: nel loro piccolo, nel loro insieme, come nel vasto della Chiesa universale. La testimonianza cristiana deve *rimettere al centro del proprio compito il primato della quotidiana costruzione pastorale*, rispetto al lavoro della codificazione dottrinale e dell'organizzazione giuridica della disciplina. Non si tratta naturalmente di misconoscere la necessità e l'importanza. Ma di comprendere che esse quando non sono a servizio del compito pastorale, che è il darsi stesso della vita cristiana, rischiano di diventare dimensioni autoreferenziali.

Il lavoro teologico può trasformarsi in un accademismo ideologico e la cura per la disciplina delle relazioni comuni in un esercizio autoritario. La vita cristiana consiste anzitutto nel lavoro pastorale che ogni giorno edifica la dimora della comunità. Il soggetto della testimonianza credente è la comunione fraterna di uomini e donne che stando insieme danno alla loro vita la forma del vangelo.

Dobbiamo ammettere che l'assetto comunitario che abbiamo ricevuto dalla tradizione ha progressivamente allentato, fino a quasi dissolvere, la pratica reale di legami fraterni. Nelle nostre comunità non si vive davvero insieme. Il richiamo all'antica fraternità apostolica è divenuta presto una narrazione retorica. Per tante ragioni, ma soprattutto per il fatto di essere diventate nel tempo diffusi epicentri di un cristianesimo di massa, le nostre comunità sono diventate un luogo che tiene insieme l'espressione religiosa di singoli individui. Certo, aggregati tra loro dalla vita liturgica e dai percorsi sacramentali. Ma pur sempre secondo un modo di intendere la fede come prestazione sostanzialmente individuale. Inoltre ha prevalso, e continua a prevalere, una idea della vita cristiana come comunicazione verbale della dottrina e come adempimento di pratiche religiose, impegni nei quali appunto il credente viene coinvolto sostanzialmente come soggetto personale.

Un compito che aspetta le nostre comunità sarebbe quello di diventare luoghi dove l'esercizio della vita fraterna possa diventare reale e concreto. Perché solo la fraternità vissuta può mostrarsi come segno del Regno cui sono chiamati tutti. Trasformare le comunità da costellazioni di singoli a spazi di fraternità vissuta è il primo compito di cui consiste il lavoro pastorale. «Ai cristiani di tutte le comunità del mondo – scrive papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* – desidero chiedere specialmente una testimonianza di comunione fraterna che diventi attraente e luminosa» (EG 99).

Evocare il compito della fraternità non significa naturalmente stare sulla superficie dei rapporti di predilezione emotiva. La fraternità cristiana come annuncio evangelico non si edifica sulle affinità elettive e sulla selezione dei simili. Essa è piuttosto convocazione dei differenti. Nella costante dialettica delle posizioni, nell'instancabile attitudine alla condivisione, nella coraggiosa esperienza del perdono. Nella fraternità non ci si sceglie, ci si trova. Per questo la fraternità deve darsi come quotidiano laboratorio di umanità in vista del Regno. La fraternità comunitaria dei cristiani deve essere sacramento e appello dell'universale comunione dell'umanità. Lo stare insieme dei cristiani anticipa e annuncia il dover stare insieme di tutta l'umanità.

Una fraternità nel servizio operativo

Tutto questo può sembrare alquanto velleitario. Naturalmente non si tratta di vivere fisicamente insieme. Benché esistano cristiani che percorrono davvero questa strada. Ci sono molti modi di dare corpo a una vita fraterna vera e reale. Le nostre comunità non mancano di luoghi umani nei quali introdurre un vero spirito fraterno. Il più immediato e visibile è quello di quei credenti che hanno scelto di servire più da vicino la costruzione operativa della comunità. Operatori pastorali, collaboratori, laici impegnati, ministri, tutta quella rete di persone che rende possibile lo strutturarsi concreto della vita parrocchiale, in ogni settore della sua architettura pastorale. Tutta questa costellazione di persone, a loro volta strutturata per gruppi, appartenenze, sottoinsiemi operativi, calpestano già l'impegnativa trincea delle relazioni, sperimentando tutte le insidie contenute nelle prove della fraternità. Lo fanno tuttavia molto spesso in modo inconsapevole. Immaginando il loro intreccio relazionale come un puro effetto collaterale legato al proprio compito specifico. Come se la testimonianza data al Regno consistesse solo nell'esecuzione materiale di quel compito. Sicché il senso della cura per una vita fraterna si dissolve quasi sempre sotto l'inerzia degli obbiettivi organizzativi e delle incombenze pratiche.

Terreno poi a sua volta di prove relazionali lasciate a se stesse. Questo primo terreno umano di appartenenti e impegnati sarebbe già un campo da irrorare di attenta cura spirituale. Si deve intendere per 'spirituale' quella qualità umana che si approssima ai vertici richiesti dal vangelo. A questa qualità umana deve appartenere quel senso spassionato del servizio che Gesù richiede come essenziale perché l'adesione alla causa appaia come vera testimonianza evangelica. I luoghi dove esercitare questa indispensabile cura sono davvero tanti: dai consigli pastorali ai gruppi caritativi, dai catechisti alle equipe educative, dai ministri straordinari dei sacramenti a chi semplicemente cura la pulizia degli ambienti. Tanto per essere concreti. La posta in gioco fraterna che continua a fi brillare in questi luoghi comunitari deve sollecitare un compito di cura ancora più prezioso della collaborazio-

ne operativa. La visibilità del vangelo comincia a prendere forma anzitutto nella cura di quelle relazioni.

Toccare la vita in nome del vangelo

Dalla qualità di questo primo spazio fraterno dipende molto infatti della capacità che una comunità può possedere per tenere le fila di una fraternità più ampia, quella che tiene legati gli anelli concentrici di assidui, saltuari, occasionali, frequentatori più o meno fedeli, insomma tutte quelle persone che stanno nell'orbita della liturgia e della vita parrocchiale secondo tempi, modalità e intensità anche molto diverse. Su di loro lo sguardo delle attese pastorali deve cambiare molto. Sotto una insistente retorica che a ogni passo proclama i suoi «noi», i suoi «cari fratelli», i suoi «la nostra comunità», continua a operare in realtà l'implicito di un conteggio che restringe il «noi» della comunità al numero di quelli che fanno qualcosa per la parrocchia. Con effetti di distorsione visiva importanti. Quella maggioranza che viene solo per la liturgia, per esempio, rischia di rimanere del tutto invisibile.

Come se la loro appartenenza alla comunità fosse incompiuta per il fatto di non fare niente per la parrocchia. Tra di essi in realtà si aggrega silenziosamente un gran numero di persone che vive solo della liturgia per poi dare quotidianamente alla propria specifica condizione di vita la forma del vangelo. Se esiste un livello di incarnazione di cui la testimonianza cristiana ha bisogno è proprio questo. Non tutti sono chiamati a tenere accesa la macchina operativa della comunità. Chi lo fa, lo faccia con libertà. Senza risentimenti e rivendicazioni. Perché il suo servizio viene chiesto proprio in favore di tutti quelli che pur non potendo dare un contributo diretto, nondimeno reclamano l'ospitalità fraterna della comunità. I veri nodi della fraternità si allacciano soprattutto in prossimità di queste delicate giunture.

Si tratta quasi sempre di occasioni nelle quali la Chiesa si mette a servire il senso dei passaggi fondamentali della vita, in prossimità delle nascite, delle iniziazioni, dei processi formativi, dell'amore, delle sofferenze, delle morti, dei mille altri svincoli nei quali le vite degli umani si trovano a transitare. Sono ambiti di incontro che conosciamo bene. Su cui il nostro lavoro pastorale ha già messo molto impegno. Ma forse con preoccupazioni ancora troppo a ribasso. Ingessate nei contenuti, superficiali nelle forme. Spesso attraversate con senso di obbligo e incapaci di corrispondere alle attese. Incontrare giovani che si devono sposare, introdurre dei ragazzi ai sacramenti, rendere consapevoli i loro genitori, dare consistenza a un lavoro educativo condiviso, sostenere nel compito di attraversare il dolore. In tutte queste occasioni le attese di chi si rivolge alla Chiesa sono sempre molto più profonde della domanda con cui vengono espresse. Di fronte a esse siamo sempre alquanto impacciati e disarmati. Restiamo letteralmente senza parole. Improvvisiamo uno spiritualismo molto aereo, quando non ci rifugiamo nell'abito di scena delle precisazioni dottrinali. Eppure questo spazio di una appartenenza più ampia, che misura tutta la fluidità dei molti modi in cui ci può sentire legati alla comunità, circoscrive il luogo reale di una cura fraterna diffusa, nella quale realmente la passione di una comunità *tocca* con la forza del vangelo la carne vivente di uomini e donne alle prese con la vita. Qui veramente bisogna trattarsi da fratelli. Mai come in questi casi la fraternità cristiana è sacramento del Signore che incontra, sostiene, compatisce, incoraggia, accompagna, converte, guarisce, fa festa, si rallegra, ma anche piange, si indigna, combatte, qualche volta corregge. Perché senza la vita reale delle persone il vangelo non prende proprio forma. A questo lavoro, per quanto già noto e già organico nelle nostre programmazioni pastorali, va assegnato tutto l'impegno possibile, magari accettando di rinunciare ad altro. Un impegno di autocritica anzitutto. Soprattutto per quelle occasioni in cui all'impegno richiesto alle persone non ha corrisposto un minimo di necessaria profondità.

Non si tocca la vita delle persone con una dottrina di seconda o di terza mano, magari dispensata in modo meccanico. Non è giusto. Non è nemmeno fruttuoso. Ci viene chiesto di acquisire competenza, sensibilità, autorevolezza, se necessario anche professionalità, intelligenza dei tempi, senso di gratuità. Non solo per riguardo alle specifiche questioni della vita. Ma proprio anche rispetto alla

maniera di parlare del vangelo. Deve essere una liberazione dello spirito, non una gabbia della mente. Le persone, anche quando non lo sanno, si aspettano luce per la loro vita, non un giro di vite sulle loro convinzioni religiose.

Anche e soprattutto quando si parla del vangelo, ci si deve parlare da uomini. Altrimenti si parla del nulla.

Gli ampi orizzonti della carità

Ma in questo diffondersi e rifluire della fraternità, come apparizione terrena del vangelo e anticipazione velata del Regno, una comunità di discepoli, anche nel più piccolo dei suoi insediamenti territoriali, viene pure chiamata a toccare il corpo vivo dell'umanità che le sta intorno, raccolta nella vita comune dei nostri contesti sociali, nei paesi come nelle città, ai margini dove si addensano le povertà ma anche nei luoghi in cui si dibatte delle cose comuni. Questo principio della fraternità, che in qualche modo esce dai confini della comunità, che non si ferma alla reciprocità interna del vincolo ecclesiale, nella nostra cultura cristiana ha sempre preso il nome di «carità». Nell'esercizio della carità i cristiani prendono sul serio il criterio del giudizio ultimo con il quale il Dio di Gesù pesa l'autenticità della vita. Avevo un bisogno, l'hai considerato. L'accudimento del corpo, specie se ferito, fragile, mortificato, è una scommessa della fede sul riscatto promesso per ogni vita, agisce come un silenzioso tenace annuncio del suo destino pasquale. Per questo da sempre la vita cristiana mette mano ai bisogni elementari della vita umana. Lungo i secoli ha persino saputo trasformare quei gesti in principi attivi della convivenza civile e in criteri di fondo dell'etica pubblica.

Dopo molto tempo la vita cristiana torna nella città degli uomini ritrovando in questo spazio, apparentemente estraneo e altro, molte tracce familiari della ispirazione evangelica diventate nel frattempo un patrimonio comune. Il senso fraterno nel quale il vangelo si annuncia agisce, anche rimanendo letteralmente sul terreno dello spazio civile, abbracciando l'amicizia nei confronti di tutti gli uomini impegnati nella costruzione della loro comune umanità. Esso incontra e sostiene i processi di umanizzazione del territorio in cui si trova. In questo senso la carità dei cristiani traduce nella sua valenza più squisitamente 'politica' il principio della fraternità di cui essa è portatrice. Se la città non è costruita insieme, con immaginazione prospettica, avendo cura dei bisogni di tutti, senza far prevalere gli interessi e le ragioni di qualcuno, con riguardo per i più deboli, essa non sarà luogo di umanità. Una comunità di cristiani dunque, anche quando nelle dimensioni residue di possibilità limitate, deve fare di tutto per concorrere alla costruzione dei legami sociali in cui prende forma l'umanità di tutti. Deve stare attivamente in quella rete di relazioni che un territorio attiva per dare forma alla vita comune. Lo deve fare tenendo scrupolosamente a bada ogni tentazione di egemonia. Ma soprattutto non confondendo mai la presenza nella vita comune con l'occupazione degli spazi sociali. In questo senso l'esercizio propriamente cristiano della carità si deve attenere a *due specifici criteri*. Il primo è che nella carità si esprime la natura *profetica* della fraternità cristiana. La carità cristiana sta nella trincea della vita comune come sentinella per le ragioni di chi è più debole e di chi resta più invisibile. La profezia della carità sta nel vedere prima di tutti dove la realtà assegna un compito alla responsabilità di tutti. La sapienza cristiana possiede su questo sensori infallibili. La carità dunque, anche quella delle più piccole comunità cristiane, vede necessità cui nessuno fa caso. Soccorre i bisogni dimenticati e provvede alle emergenze disertate. Lo fa anzitutto per alzare alte mura di protezione attorno alla dignità compromessa di chi per tante ragioni è diventato più fragile e vulnerabile. Basti pensare all'organizzazione sociale della cura o alla premura per una istruzione garantita per tutti. Lì il cristianesimo ha visto un bisogno e ha organizzato delle risposte. Le ha fatte diventare coscienza civile. Per tornare libera di servire altri bisogni ancora nascosti. Da questo punto di vista è proprio vero che i poveri e i deboli sono il soggetto della evangelizzazione. Perché è la loro condizione che suggerisce nuove strade all'evidenza della testimonianza che va resa al vangelo.

Il secondo criterio specifico della carità cristiana, profondamente legato al primo, sta nel suo essere semplicemente un *segno*. L'azione con cui la carità dei cristiani incontra il bisogno non ha la pretesa di risolvere i problemi. Deve con scrupolo evitare il ruolo della supplenza sociale, che può anche indurre a un improprio senso di presunzione. Deve anzi sollecitare l'attivazione delle previste responsabilità politiche che la società è tenuta a garantire in risposta agli scompensi strutturali che stanno all'origine delle marginalità. Anche in questo senso la carità è una profezia. Per il resto deve avere l'umiltà di rimanere nelle piccole dimensioni del segno che indica, con l'intento di radicare nel basso della sensibilità comune a tutti il senso della dedizione. Evitando la tracotanza di una carità imprenditorialmente assistita. Preda nove volte su dieci di equivoche contiguità con i molti poteri del mondo. La testimonianza della carità deve poter rimanere un semplice segno anche per restare nell'attitudine di riconoscere quando e dove molti gesti di riscatto, di cura e di giustizia, che sono sempre segni del Regno che opera, prendono vita anche fuori dalla Chiesa e dal cristianesimo, nell'anonimo resistere della dedizione che tiene in piedi il mondo anche senza di noi. Spesso, quando il testimone scende nel campo del mondo ad accudire i segni del Regno, trova il Signore già all'opera, con le maniche tirate su fin dal mattino.

La parola che fonda la comunità

La vita fraterna in cui si rende manifesta la via evangelica, come qualcosa di attraente e credibile, non può essere il frutto di una autoconvocazione di simili uniti tra loro da attrattiva reciproca e da condivisione di vedute. Questo aprirebbe semplicemente la strada a una delle tante ideologie che hanno solcato il mare della storia. La vita fraterna dei cristiani, per essere visibilità del vangelo e annuncio del Regno, deve avere il suo fondamento nella parola che la convoca, che la sollecita a raccogliersi nello spirito della comunione, che le infonde il mandato dell'esemplarità testimoniale. La parola, come sappiamo, prima di tutto è la stessa vita umana di Gesù, attorno alla quale si sono intrecciati quei processi di elezione e di mandato mediante i quali la comunione apostolica ha preso la forma della Chiesa. La comunione ecclesiale si è costituita in quanto chiamata a raccolta dalle intenzioni di Gesù. Non è questo il luogo di dipanare la complessa matassa del passaggio di consegne tra il ministero di Gesù e quello della comunione apostolica. Dobbiamo sempre tuttavia avere grande consapevolezza del modo con il quale la centralità della parola continua a convocare la fraternità cristiana attorno al mandato del Signore. Soprattutto si tratta di capire in quale modo siamo chiamati oggi a metterci in ascolto del Signore che ci chiama.

I secoli che ci hanno preceduto hanno molto insistito sul fatto che un modo attraverso cui il Signore ci parla è la tradizione della Chiesa. Ma in tutti questi secoli si è anche profondamente compreso che la tradizione per poter realmente svolgere la sua funzione di «consegna» ha bisogno di tornare costantemente all'esame delle sue fonti più remote più ancora della sua canonica ispirazione evangelica. Bisogna tornare continuamente alle Scritture. Questo ritorno è forse il gesto decisivo della riforma conciliare che, da un rinnovato modo di concepire il fatto della Rivelazione e il gesto della Scrittura, ha tratto le chiavi teologiche di fondo per articolare l'intera riforma della Chiesa.

Comprendere le Scritture

Uno dei compiti più importanti delle nostre comunità consiste oggi nel *rimettere la Scrittura al centro della vita cristiana*. I cristiani esistono perché ci sia qualcuno nel mondo che si mette in ascolto del Signore che parla. L'ascolto della parola attraverso la comprensione della Scrittura dovrebbe insediarsi nella vita delle nostre comunità come il fuoco che stava sempre acceso nelle case di una volta. Forse a molti questa sembrerà la scoperta dell'America. In effetti in questi ultimi decenni, soprattutto dopo la riforma conciliare, la Scrittura è davvero tornata nelle nostre comunità. In modo anche materialmente tangibile. Si è prodotta anche tutta una 'devozione' attorno alla frequen-

tazione biblica. Ma resta l'impressione che il modo di leggere e comprendere la Scrittura, per quanto praticato e diffuso, sia rimasto alquanto acerbo, immaturo, parziale, confinato al fascino delle suggestioni esegetiche o al piacere per la divagazione letteraria. Rimane un biblicismo di maniera che non mostra di aver realmente acquisito la portata di un vero atteggiamento ermeneutico e quanto esso porti a rivedere i termini di fondo dello stesso discorso cristiano. Sembra più un gioco di pure risonanze personali dalla natura sempre molto soggettiva.

Nulla di male naturalmente nel far diventare le parole bibliche occasioni di una riflessione anche molto libera. Ma il posto della Scrittura nella vita cristiana deve stare molto più in profondità. Deve per lo meno essere il luogo dove applicarsi con urgenza all'*instancabile ripresa della rivoluzionaria essenza del messaggio evangelico*, di cui appunto la Scrittura custodisce lo spirito.

Una lettura troppo facile della bibbia offre solo un vocabolario più suggestivo a categorie religiose che rimangono desuete. Ritornare alla Scrittura, aiutati dalla profondità delle nuove acquisizioni teologiche, significherebbe riappropriarsi di una narrazione cristiana nella quale possa riconoscersi una persona adulta, matura, ragionevole, provvista di un minimo di senso critico. Attraverso un nuovo e più profondo accostamento alla Scrittura il discorso cristiano va in qualche maniera riscritto liberandolo dai molti equivoci e dalle molte deformazioni accumulate lungo la storia.

Uscire da un cristianesimo infantile

Le categorie religiose attraverso cui il cristiano medio si esprime difatti sono ancora molto piene di ingenuità soprannaturalistiche, di letteralismi biblici duri a morire, di credulità senza interrogativi, di un nozionismo religioso tanto sommario quanto inadeguato a sostenere una vera consapevolezza credente. Un immaginario religioso così candido e acritico da mandare nel panico e nella confusione ogni volta che uno scrittore di successo pubblica il solito romanzo di fantateologia. Spiace dirlo, ma il grande lavoro che la teologia ha fatto nel nostro tempo non è mai arrivato in basso. Se non in lodevolissime quanto rare eccezioni. Non ha toccato il livello della fede comune. La grande teologia del Novecento, che dal ritorno alla Scrittura e dal confronto con la cultura moderna ha costruito nuovi modelli per pensare la fede, non è riuscita, se non in forme germinali, a rianimare qualitativamente la visione credente del cristiano medio. Il cui sentire di fondo e le cui conoscenze di base rimangono sostanzialmente ferme alla comunicazione catechistica dell'iniziazione cristiana. Anche da adulta, la maggioranza dei cristiani mantiene una fede da bambini. Da questo punto di vista la transizione in cui ci troviamo sta forse giustamente mettendo alla prova un modello di formazione cristiana che sta ormai mostrando tutta la sua stanchezza. A proposito di questo è davvero consistente una impressione. Nelle nostre comunità i bambini sono gli unici che della vita cristiana fanno proprio tutto: vanno a messa, leggono la bibbia, studiano la dottrina, si confessano, fanno vita di comunità, dicono le preghiere. A questo lavoro di cura dei bambini e dei ragazzi del resto la comunità dedica una percentuale altissima e quasi esclusiva del proprio lavoro e delle proprie forze. Il baricentro della vita cristiana delle nostre comunità sembra catturato dal lavoro di iniziazione dei più piccoli. Ma con una efficacia che nel nostro contesto sociale, molto lontano ormai dalla società organica e contenitiva del cristianesimo tridentino, sembra arrivata ormai al suo esaurimento. La nostra desolata ironia ha imparato a nominare questi fragilissimi passaggi iniziatici «sacramenti del congedo». Oltretutto questo grande investimento sulla cura dei bambini sembra portare con sé l'involontaria conseguenza di una vita comunitaria calibrata con specifici adattamenti alle capacità di comprensione dei bambini. Il risultato è una specie di infantilizzazione della vita cristiana. Nelle parole come negli atteggiamenti. La maggioranza dei praticanti conserva una coscienza della fede che supera di pochissimo l'elementare bagaglio nozionistico della formazione catechistica. Abbiamo l'impressione che un compito urgente delle nostre comunità sia fare i conti con la palese inefficacia di questo modello di iniziazione alla fede. A cui non porta nulla insistere sulla questione dei 'metodi'. Come fosse una semplice questione di *restyling* didattico. Ci dobbiamo chiedere da ca-

po cosa può voler dire oggi introdurre un bambino nel senso della vita cristiana. Ma forse più in profondità ancora si tratterà in futuro di lavorare a nuovi processi di iniziazione.

Generare il cristiano adulto

Le nostre comunità infatti non riescono più a ‘produrre’ cristiani adulti. Manca la capacità di generare il credente adulto, in grado di non sprofondare nell’ansia o nel risentimento di fronte alla fatica di rielaborare l’immaginario religioso ricevuto, per fare l’ingresso nel più credibile orizzonte evangelico che il nostro sguardo ha oggi ripreso a percepire in tutta la sua nitidezza. La comunità, se non è stabile luogo di questa maturità, non inizia nessuno a niente. Il vangelo infatti è una cosa per grandi. Le nostre comunità mancano della figura di un cristianesimo adulto e maturo, la cui compiuta coscienza sia anche il frutto di una visione teologica minimamente credibile, capace di affrontare il compito della sfida ermeneutica, fuori dal guscio della convenzione devota o del racconto dogmatico, da tutto il loro ambiguo tepore e dalla loro soffocante prudenza. Il cristiano adulto che deve tornare a popolare le nostre comunità ha soprattutto il profilo del credente laico, che va urgentemente sottratto alla sua condizione di minorità, ed equipaggiato al più presto di una solida coscienza religiosa, perché nel vivo della sua esistenza secolare possa dare al vangelo una figura pratica e reale, che non sia quella del distacco ‘religioso’ dalle cose del mondo.

La parola della cultura umana

Uno dei compiti fondamentali delle nostre comunità per il futuro sarà dunque ritornare a un contatto profondo e competente con le fonti della Scrittura per riformulare tutto lo splendore dell’umanesimo cristiano e rimodellare il profilo di un credente adulto e maturo. Ma l’ascolto della Scrittura resta un esercizio letterario estrinseco se nello stesso tempo non vive dell’attenzione competente ai processi culturali in atto, specie quelli che prendono la forma del costume, delle forme comuni di vita, dei modi di dire, dei modi di fare, dei modelli di vita, dell’immaginario condiviso. La fragile fiamma dell’annuncio evangelico non può ardere senza l’ossigeno della cultura. Rimane lo stoppino annerito della convenzione religiosa. Le forme storiche della cultura hanno sempre aiutato i cristiani a comprendere più a fondo il vangelo. Si potrebbe persino dire che, da sempre, il compito pastorale in quanto tale consiste in un permanente lavoro di mediazione culturale del vangelo. Il lavoro pastorale è quello che cerca e inventa le forme pratiche mediante le quali il vangelo può essere vissuto in un certo contesto umano. Il rapporto della fede cristiana con la cultura degli uomini non è semplicemente questione di una più efficace divulgazione delle nostre convinzioni religiose. Ma il fatto che il modo con cui l’uomo di oggi articola il senso delle esperienze della vita ci aiuta a comprendere più in profondità le poste in gioco del vangelo. In questo senso la non più nuova cultura secolare avrebbe già da tempo dovuto farci capire il senso che avremmo dovuto dare al termine ‘nuova evangelizzazione’. Chi deve essere rievangelizzato, non sono le schiere dei ‘lontani’, ma prima di tutti i cristiani. Siamo noi quelli che devono riavvicinarsi alla sostanza del vangelo.

La pastorale come cultura

Le nostre comunità devono attivare la consapevolezza che anzitutto tutto quello che fanno possiede già un valore di interpretazione culturale. Anche quando non ne hanno consapevolezza. Un certo modo di fare l'oratorio, un certo modo di predicare, di organizzare la carità, di assistere i malati, produce già di per sé una visione del mondo, una interpretazione culturale. La vita di una comunità produce una cultura. Diventare consapevoli di questo ci darebbe qualche ispirazione in più in merito. Nelle nostre comunità devono però al più presto riattivarsi una passione e un interesse per la vita culturale. Siamo sinceri. Nei contesti sociali nei quali ci troviamo, le nostre comunità sono gli ultimi luoghi dove la gente verrebbe a cercare il pane della cultura, della sapienza, una parola di orientamento sulle grandi sfide del presente, un'occasione di conoscenza sulle cose belle che gli uomini fanno nel campo dell'espressione, uno spunto di interpretazione per la complessità del presente. Ammettiamolo. Quasi più nessuno verrebbe a cercare nelle nostre comunità una parola autorevole su come va oggi il mondo. Nelle nostre comunità l'attenzione alla cultura viene nella norma irrisa come una dimensione elitaria e marginale molto lontana da un sano e concreto vangare nella vigna del Signore. Forse perché si pensa alla cultura come lo spazio elitario di un sapere accademico. Non invece quell'insieme di pratiche e di parole, di modi di dire e di modi di fare, mediante i quali gli esseri umani, in forme sempre anche molto fluide, danno senso alle esperienze elementari della vita. Quella che viene chiamata «cultura antropologica»: quello scambio di senso mediante cui gli esseri umani organizzano il miracolo della loro convivenza quotidiana.

In questo scambio di senso si attiva ogni giorno una densità di competenza, di invenzione, di creatività, di immaginazione, che dà forma alla parola collettiva, ma da cui la vita cristiana si condanna a stare sdegnosamente estranea. Il punto è che la grazia del vangelo non si può semplicemente sovrapporre a questo continuo lavoro. Deve sempre accompagnarlo e persino lasciarsene istruire. La cultura degli uomini prepara i nuovi otri dove può essere versato il vino nuovo. «È necessario arrivare là dove si formano i nuovi racconti e paradigmi, raggiungere con la Parola di Gesù i nuclei più profondi dell'anima della città» (EG 74).

Lo stile della parola cristiana

Non comprenderemo meglio il vangelo se non amando di più la nostra cultura. Ma questo dovere di ascolto del tempo non significa un pigro adattamento all'inerzia delle convenzioni correnti. Competenza culturale significa anche distanza critica. Una capacità di discernimento che porta con sé anche il compito di svelare le ambiguità degli idoli postmoderni. La vita della comunità cristiana ha molte occasioni concrete per esercitare questo ministero di una profezia che sappia leggere criticamente i segni dei tempi. Non si tratta di mettere in piedi grandi confronti accademici, battaglie culturali, contese pubbliche. Il più delle volte l'occasione di questo discernimento sta nell'incontro con le persone in occasione dei transiti esistenziali che li avvicinano alla Chiesa. Quella è l'occasione per affrontare insieme il discernimento delle forme culturali nelle quali prendono vita le esperienze di tutti.

Ma ci vuole ascolto e competenza. Non massimalismo dottrinale e approssimazione culturale. Attenzione a non trascinare la delicatezza delle questioni umane sul piano della contesa ideologica. Ci interessano le persone, non le idee. La parola cristiana è meno efficace quando polemizza apertamente, come avesse di fronte dei nemici, piuttosto che quando rende visibile in modo esemplare, benché silenzioso e tollerante, un modo profetico di stare accanto alle persone. Questa decisiva differenza non si compromette solo in certe maldestre note disciplinari delle alte gerarchie ecclesiastiche. Questa differenza, così dirimente in ordine alla vera autorevolezza della parola cristiana, si compromette già nel tono dell'omelia, nei discorsi fatti a dei fidanzati, nelle espressioni dei catechisti, insomma, nella lingua corrente e negli atteggiamenti di base una comunità. Non diamo sempre colpa ai vescovi e ai cardinali. L'atteggiamento pastorale che si addice alla cura del vangelo è piut-

tosto quello dell'accompagnamento, nel quale si tratta di capire in ogni specifica situazione in quale modo un certo passaggio di vita può essere vissuto secondo il vangelo. Si tratta di rendere possibile un cammino, non di notificare indispettiti ogni passo falso. Men che meno di portare in piazza la delicatezza delle grandi questioni della vita trasformandole nell'oggetto di schieramenti alternativi. In quel caso siamo già contro qualcuno e abbiamo già smesso di essere per tutti. Semmai la comunità cristiana dovesse alzare la voce, non dovrebbe mai farlo per rivendicare qualcosa per sé, per preoccupazioni magari anche molto contingenti, ma solo per qualcosa che riguarda tutti, in nome della giustizia che si deve a chiunque e a difesa di chi, stando ai margini, non ha voce.

L'assemblea che riconosce Gesù

Una comunità rende visibile il vangelo mediante la testimonianza di una vita fraterna lasciandosi continuamente convertire dalla parola biblica che gli strumenti della cultura contribuiscono a riscoprire. Ma dove tutto questo trova la sua sintesi e la sua ricapitolazione è l'assemblea dei credenti quando viene riunita per la liturgia. Basta vedere un'assemblea raccolta durante la messa per capire come in quella comunità viene vissuto il vangelo: quale sensibilità prevale, quali relazioni si attivano, quale temperatura fraterna si manifesta, quale stile, quale cura, quale sguardo sul mondo. In questo senso la liturgia è sempre profondamente *vera*. Esprime in modo trasparente la qualità delle relazioni che sono in atto. La liturgia, anche senza volerlo, funziona come punto di arrivo di tutti i cammini comunitari. Ma è anche un generatore settimanale degli impulsi pastorali che una comunità mette in gioco quotidianamente. Per coloro che sono entrati in profondità nel senso della vita cristiana quello della liturgia è un momento bellissimo, specialmente se è preparata bene, con la sapienza di chi ha capito come funzionano i segni, come per toccarci in profondità essi devono essere semplici e veri. Quando si celebra bene si sente che è proprio bello stare insieme da cristiani. Come in certe cene di certi momenti della vita, si sente che sta succedendo qualcosa di definitivo, che sarebbe bello fermare il tempo e stare sempre così.

La cura per l'assemblea liturgica

Quello dell'assemblea liturgica è il momento nel quale la comunità sente in maniera unica di non essere una semplice somma di individui che si sono scelti tra loro, ma persone anche molto diverse chiamate a stare insieme dalla voce del Signore Gesù. La forza simbolica dei segni permette di rendere viva la presenza del Risorto. Gesù stesso ha istituito la grammatica di base e la logica di fondo di questi segni. La generazione apostolica li ha codificati ritualmente facendoli arrivare fino a noi attraverso il lavoro della tradizione. Nell'assemblea liturgica i credenti riconoscono che Gesù è vivo e presente, raduna la comunità, la presiede e le parla. La liturgia è perciò il luogo nel quale l'atto della fede diventa più diretto e più esplicito, quello nel quale ognuno può «riconoscere» il Signore e credere nella sua parola. Per questa ragione celebrare l'eucarestia del Signore è il momento più alto di quella costruzione della fraternità che rende visibile il vangelo. È la sua fonte e il suo approdo.

Ma proprio per questo la cura della liturgia è uno dei compiti fondamentali della comunità. Anzitutto per coloro che sentono di appartenere in maniera convinta e gioiosa, seppure a diverso titolo e in modi differenti, perché nella liturgia rinfrancano la loro amicizia e la loro fraternità attorno alla presenza del Signore. Non sempre nelle nostre comunità ci stimiamo reciprocamente e viviamo nella comune concordia. Eppure la forza della liturgia compie sempre il miracolo di farci stare insieme da fratelli. In secondo luogo l'assemblea liturgica è un momento decisivo per tutti coloro che si affacciano alla Chiesa in maniera occasionale, saltuaria, episodica, condotti in Chiesa dalle più svariate ragioni e con le più diverse aspettative.

La messa dei cristiani, che era nata come un mistero riservato agli iniziati, è diventata nel tempo uno spazio umano nel quale chiunque può entrare liberamente, senza nessun requisito, senza nessu-

na garanzia preventiva, ma in modo libero e gratuito. C'è qualcosa di profondamente evangelico in questo. Chiunque si affaccia alla liturgia della comunità, magari anche per caso, deve sentire che il Signore lo aspetta, lo fa sentire bene, ha qualcosa da dire anche a lui, lo accoglie senza chiedere niente. Nella liturgia perciò si incontrano e si incrociano tutti i livelli dell'appartenenza alla comunità, i vicini e i lontani, i saltuari e i fedelissimi, i semplici e i dotti, quelli che hanno una fede coltivata e quelli che pensano di averla persa. Nella liturgia, un popolo frammentato e disperso viene raccolto e ricomposto. In quel momento, anche solo per un istante, il Regno si manifesta. Tutto questo può succedere grazie al *modo* con cui noi celebriamo la liturgia. In questo le nostre comunità hanno ancora moltissima strada da fare. Abbiamo l'impressione di cominciare a comprendere solo ora, a distanza di cinquant'anni, la posta in gioco della Riforma liturgica. Si tratta di un compito da riprendere in mano. Anche se è difficile. Perché non consiste tanto nel codificare un insieme di prescrizioni rituali. Nemmeno nell'alzare la temperatura emotiva della partecipazione attraverso brillanti espedienti di animazione. Si tratta di trovare uno *stile* di celebrare che sia nel contempo intenso, semplice, autentico. È un obbiettivo per il quale non ci sono nemmeno troppe indicazioni. Quando si tratta di una sapienza pratica è quasi impossibile individuare un arbitrato oggettivo. Si tratta di differenze qualitative per le quali non si possono fornire istruzioni da applicare. Sono differenze qualitative che però quando si danno e prendono forma le si riconosce con un colpo d'occhio. A questo lavoro di acquisizione di uno stile dobbiamo ancora lavorare con molta umiltà.

Il caso serio della predica

Nell'assemblea liturgica il Signore non soltanto ci stringe attorno a una comune fraternità. Ma anche ci parla. Lo fa attraverso la parola custodita nella Scrittura. Ma la Scrittura non è ancora parola del Signore fino a quando essa non si rivolge *proprio a noi* nel vivo del nostro presente. Tutto questo avviene grazie all'omelia. Essa è il luogo dove pazientemente poter capire come la nostra vita di oggi può realmente assumere la forma del vangelo. Ma questo può compiersi solo se il senso delle Scritture viene cercato interrogando contemporaneamente e alla loro luce la condizione storica dell'uomo. Non è l'esistenza in generale, come fosse sempre identica e immutabile, a dover assumere la forma del vangelo, ma l'esistenza concreta di esseri umani immersi nella storia. In effetti tanta gente si aspetta ancora molto dalla predica della domenica. I molti lamenti e le tante delusioni non sono altro che il segno di questa aspettativa. Si ha la sensazione che nella predica in qualche modo si giochi qualcosa di sostanziale di tutta la messa. Soprattutto quando si conservare l'impressione che una parola ci abbia davvero raggiunto. «Mi è rimasto qualcosa», si dice di solito. Per la maggioranza delle persone che frequentano la Chiesa la predica della domenica è rimasto il solo momento di concreta cura della fede personale. Tornare a una predicazione autorevole è uno dei compiti principali delle nostre comunità. Certamente dei preti prima di tutto. Dai quali va pretesa una parola competente, non importa se breve o lunga, però non aerea, non retorica, non spiritualistica, non improvvisata, ma segno di una reale frequentazione della Scrittura, capace di scavare nelle cose profonde della vita, di introdurre nella comprensione del presente una parola semplice ma densa, che si costruisce con grande impegno ma si dà con grande naturalezza. Tutto questo non è l'ideale. È il minimo necessario. Chi ha il compito di predicare tutte le settimane sa come si tratti di un compito difficile. Un compito che merita gratitudine. Ma questo non attenua la responsabilità che vi è connessa. In un tempo come il nostro, dove le cose cambiano continuamente e chiedono continuamente di essere interpretate, l'omelia domenicale potrebbe essere una potente occasione di discernimento del presente alla luce del vangelo, che i cristiani conducono con umiltà, sapendo di farlo per tutti. Il patrimonio di parola che la Chiesa mette in gioco ogni giorno in tutto il mondo è qualcosa di impressionante.

Basterebbe pensare a questo per comprendere quando essa debba diventare tenera e affilata, franca e consolante, umile e sincera.

Condividere la responsabilità

L'assemblea liturgica è infine il momento della vita cristiana in cui si manifesta nella sua forma più evidente la grande importanza nella Chiesa del ministero ordinato. Il ministero ordinato lungo la storia cristiana si è strettamente legato alla presidenza eucaristica. Questo profondo legame *in sacris* tra ordine e sacramento ha determinato nel tempo un'impronta precisa e univoca al senso dei ministeri nella Chiesa. Essi sono stati progressivamente concentrati nella *potestas* del ministro ordinato alla presidenza liturgica. Non è il caso di entrare nel merito delle discussioni e dei dibattiti accumulati attorno a questo tema. Possiamo però ricordare ancora una volta come questi ultimi cinquant'anni di vita ecclesiale, nel contesto della secolarità e nello spirito del concilio Vaticano II, abbiano significato la spontanea germinazione di molti compiti, ruoli, servizi che solo una certa prudenza tecnica può non chiamare in qualche maniera ministeri. Essi non sono nati da un estraneo clima di democrazia interna alla Chiesa. Ma semplicemente dalla voce di certi bisogni che reclamavano il loro carisma corrispondente. Uomini e donne si sono messi a disposizione delle comunità perché nuove situazioni hanno richiesto l'attivazione di un relativo servizio. Ma non come pura risposta funzionale. Piuttosto come suscitazione di un carisma. Forse la responsabilità che tocca le nostre comunità di oggi è non lasciare alla spontaneità questa ricchezza di servizi che il nostro tempo suscita nella Chiesa. Non è detto che per fare questo si debba allargare il perimetro del ministero ordinato. Significa forse rendere più condiviso e multiforme lo spazio della responsabilità ecclesiale. Attraverso anche uno sforzo per moltiplicare lo spazio dell'ascolto, dialogo e del confronto all'interno delle relazioni ecclesiali, anche quelle chiamate a sfociare in decisioni pratiche. Il criterio della 'sinodalità', che per ora è un fortunato auspicio che comincia a guadagnare consenso dei discorsi ecclesiali, deve trovare forme pratiche e concrete in cui esercitarsi davvero. Il suo successo potrebbe persino essere un modo per fare un po' di aria attorno alla figura del prete cui si renderebbe possibile concentrarsi, non senza sollievo, sui compiti che gli sono propri. Una testimonianza credente che voglia passare attraverso il manifesto di una vera fraternità non potrà farlo autorevolmente se non condividendo di più le responsabilità dentro la Chiesa. Quindi il senso e le forme dei suoi ministeri. Nei quali del resto riversare tutta la ricchezza delle professioni e delle competenze di donne e uomini che onorano la loro vocazione battesimale nelle condizioni della vita secolare. Anche nell'immediato delle nostre parrocchie si potrebbe già fare molto.

Senza perdere il sonno

Le cose che ci stiamo dicendo qui non sono ricette, non sono soluzioni. Sono atteggiamenti, modi di essere, indicazioni di stile, che ci vengono richiesti dal tempo in cui ci troviamo. Naturalmente non cambiano le cose. Cambiano il nostro modo di affrontarle. Non servono a immaginare come poter tornare alle glorie di una volta. Servono a vivere da cristiani la piccolezza di oggi. Si tratta anche di osservazioni che noi cerchiamo di sviluppare avendo sotto gli occhi la Chiesa nella quale viviamo noi. Sappiamo che il mondo è grande e altrove la Chiesa si edifica secondo altre forme. Che in Cina, in India, in Africa, in America Latina, le comunità cristiane sono molto diverse dalle nostre. Ma noi siamo chiamati a custodire il vangelo qui. In una Chiesa tutto sommato ancora vitale. Attorno alla quale però ha preso consistenza quel contesto decristianizzato che altre aree dell'Europa hanno sperimentando da tempo. Sono queste le condizioni nelle quali comunque noi dovremmo immaginare la vita delle nostre comunità. Sappiamo che per tenere vivo il vangelo dovremo continuare a stare insieme da cristiani.

Lo stato d'animo che occupa la nostra coscienza di credenti nati nella Chiesa rischia di assomigliare allo sgomento dei dodici di fronte al crescente isolamento in cui vengono trascinati assieme a Gesù.

Avevano inteso l'ingaggio nella causa del Regno con qualche eccesso di euforia e con qualche arbitrio immaginifico. Qualcuno di loro premeva già per l'assegnazione della poltrona più adeguata e assumeva già atteggiamenti da responsabile del partito. La devozione del discepolo immagina sempre la fedeltà al maestro come un investimento verso concreti sogni di gloria. Quanta deve essere stata quindi l'incredulità dei dodici nel vedere il deserto farsi attorno a Gesù, scaricato dalle masse sempre in cerca di magie, tenuto a distanza dalla famiglia che lo crede matto, messo all'indice dal rancore dell'istituzione religiosa, progressivamente abbandonato da tutti, eppure sfrontatamente libero di chiedere agli ultimi rimasti se vogliono andarsene anche loro! Ma non si doveva radunare tutto Israele? Non erano stati chiamati in dodici proprio quel quello? Non si doveva tornare alla gloria dei tempi di Davide? Com'è che siamo rimasti quattro gatti scansati da tutti? Come sanno tutti i buoni frequentatori della bibbia è a questo punto che Gesù inventa le parabole del Regno variandone le versioni sul tema ricorrente della sua piccolezza, della sua invisibilità, della sua impercettibilità. Ma soprattutto del suo coincidere con quella ostinazione di Dio di cui si può solo essere i sereni e disinteressati accuditori. Non si tratta di un invito al disimpegno. Ma a vigilare sulle aspettative che bisogna avere per non sprofondare nell'ansia delle prestazioni e nel complesso di inadeguatezza. Per poi perdere la fede. Quando i segni del Regno si rendono visibili come grandezze sociologiche da conteggiare allo zero virgola, non ci si deve convincere che esso sia scomparso dalla faccia della terra, significa solo che bisogna di nuovo pazientemente tornare sulle tracce di quelle cavità e di quegli interstizi dove le sue radici sono andate a infilarci. E da bravi e umili contadini, innaffiare dove c'è da innaffiare, concimare dove c'è da concimare, fare ombra dove c'è troppo sole. E poi lasciar crescere. Senza perdere il sonno.

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO N. 5

VERSO “NUOVI LUOGHI ECCLESIALI”?

IMMAGINARE LA MISSIONE NELLA MODERNITÀ LIQUIDA

ARNAUD JOIN-LAMBERT, da: *La Rivista del Clero Italiano* 2 Febbraio 2019

Oggi facciamo fatica a immaginare il futuro della missione ecclesiale: l'assottigliamento del numero dei fedeli e la perdita di attrattività del cristianesimo parrocchiale inquietano ma non generano ancora con sufficiente forza creativa processi in grado di andare oltre la gestione tradizionale dell'evangelizzazione. Lo studio del prof. Arnaud Join-Lambert, docente di Teologia pastorale e Teologia presso l'Università Cattolica di Lovanio, recensisce qui alcune sperimentazioni che diverse Chiese europee hanno avviato nell'intento di rinnovare l'azione missionaria secondo quell'audacia e la creatività pastorali auspiccate in *Evangelii gaudium* e continuamente riproposte da papa Francesco. La fisionomia e il coordinamento di questi «nuovi luoghi ecclesiali» col tessuto parrocchiale non sono esenti da problemi e suscitano forti resistenze. Rappresentano tuttavia interessanti tentativi di creare spazi di missione in un contesto sociale fortemente dinamico e refrattario ai ritmi della 'civiltà parrocchiale'. Essi - sostiene l'autore - «partecipano senza dubbio di una missione costitutiva della Chiesa, nel modo in cui Cristo stesso ha vissuto, sempre in cammino».

Si moltiplicano i libri sul futuro delle grandi Chiese cristiane poste di fronte alle immense sfide di un'Europa dove tutto si modifica a grande velocità. Le pubblicazioni, soprattutto orientate verso l'azione concreta, si dirigono un po' verso tutte le direzioni, cercando e proponendo sentieri di rinnovamento, secondo il modello missionario che le sottende¹.

Le più prolifiche sono quelle di lingua tedesca, con almeno un libro al mese, riflesso di un'entrata risoluta in una nuova era². I titoli la dicono lunga sullo stato della riflessione di uomini e donne che hanno un po' di tempo per osservare e pensare:

Una Chiesa per tutti piuttosto che un resto santo, 2018;

Una Chiesa che esce da se stessa. Verso la conversione pastorale, 2018;

Re-immaginare la Chiesa di Dio. Riflessione sulla Chiesa e la sua missione nel XXI secolo, 2016.

Aggiungiamo ancora il teologo cattolico olandese Kees De Groot e la sua sintesi

La liquidazione della Chiesa, 2018.

L'inflazione editoriale è proporzionale alla vertigine che può prendere chiunque abbia una responsabilità nelle grandi Chiese tradizionali, o anche semplicemente che cerchi di viverci la sua fede. Come fare per trovare **Punti di riferimento teologici e canonici in tempo di precarietà**, come recita il sottotitolo dell'utilissima opera di Alphonse Borras³?

L'abbondanza di pubblicazioni traduce infatti una profonda incertezza. La modernità liquida, per assumere la terminologia di Zygmunt Bauman, persegue il suo lavoro di minare istituzioni e appartenenze rassicuranti, producendo una sempre maggior confusione e fragilità nelle persone. Le tentazioni di ripiegamento identitario vi fanno il loro nido e si sviluppano come alternative diventate desiderabili per molti. Le Chiese non sono indenni da tale rischio.

L'oggetto principale della mia riflessione è una parte dimenticata delle evoluzioni ecclesiali euro-

pee: non quelle che si raggrinziscono, ma ciò che nasce, cresce e porta frutto, anche se tali frutti sono diversi da ciò che la storia degli ultimi secoli ha mostrato. Parlerò di nuovi luoghi ecclesiali utilizzando il termine in senso generico.

Un decentramento inevitabile e necessario

Uscita dalla riforma gregoriana (dal nome di Gregorio VII, papa dal 1073 al 1085), l'organizzazione medioevale della Chiesa è stabilita a partire dal concilio del Laterano IV (1215): ogni cristiano ha una parrocchia e un curato.

Tutto il territorio è suddiviso.

Monaci, monache e religiosi sono *de facto*, anche se sono *de jure*, posti ai margini del sistema.

La realtà della parrocchia è così pregnante da sopravvivere alla Riforma protestante in tutte le confessioni cristiane in Europa occidentale.

Ora, da più di un secolo, questo sistema ha mostrato i suoi limiti posto a confronto con la modernità. Se i discorsi dei responsabili ecclesiastici prendono atto del cambiamento e a volte tentano di pensare diversamente, siamo costretti a constatare che prevale sempre l'immaginario di una struttura concentrica intorno al nucleo parrocchiale e al curato (e ai suoi equivalenti nelle altre confessioni cristiane).

Nella Chiesa cattolica, le riforme strutturali promosse nel corso dei decenni dopo il concilio Vaticano II non fanno che declinare varianti del modello concentrico.

Le altre realtà ecclesiali, in crisi anch'esse, non costituiscono l'oggetto di una tale cura.

Ma la situazione è ancora più critica.

Così in Francia, la quasi totalità dei preti diocesani che non avevano un ministero parrocchiale è stata progressivamente assegnata alla rete parrocchiale, al punto di non essere più presente nell'insegnamento né nei diversi ruoli di cappellano, senza contare i religiosi assunti nelle parrocchie, a scapito di un carisma proprio che avrebbe potuto condurli altrove.

La constatazione sociologica sconvolgente che le comunità di fedeli nelle parrocchie non si rinnovano più in ambito rurale e poco in città - con l'eccezione notevole degli apporti dei migranti (talora molto importanti nelle grandi città) - induce a considerare il decentramento come inevitabile. E non sono le poche migliaia di adulti che trovano o ritrovano il cammino della fede, pur fonte di meraviglia e di gioia per i cristiani impegnati, che possono mascherare la dura realtà della disaffezione o del disinteresse di massa delle nuove generazioni per il cristianesimo delle confessioni tradizionali.

Certo, le parrocchie non stanno per scomparire, ma non possono più essere l'unico centro di tutte le attenzioni, a partire dal quale pensare l'organizzazione ecclesiale e la pianificazione dei compiti in una diocesi.

Vi sono delle **urgenze pastorali** sulle quali ormai nessuno può più chiudere gli occhi.

Se molti responsabili sono di fatto ancora shockati, come spesso sottolinea Christoph Theobald - con la conseguente incapacità di assumere un nuovo comportamento come pure di lanciarsi verso nuovi orizzonti -, altri cominciano a entrare in una nuova era.

E la cosa non è scontata. Tra i teologi che si affaticano su tali questioni, si sviluppa un accordo per rilevare una sorta di incapacità strutturale che non sarebbe solamente una semplice inerzia. In uno studio recente⁵, Ivo Seghedoni mostra quanto le parrocchie siano incapaci di mettere in atto dei cambiamenti profondi. Dopo anni ad accompagnare l'attuazione del *Secondo annuncio* (équipe di Enzo Biemmi), dinamica scelta da una cinquantina di diocesi italiane da sette anni, in vista del loro rinnovamento pastorale, il teologo italiano è costretto alla terribile constatazione di questo stallo, di cui enumera le componenti. ...

E proprio perché è particolarmente difficile e costoso che papa Francesco ha scelto il vocabolario della «conversione» per tracciare la rotta fin dall'inizio del suo pontificato.

«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»⁸.

Cristiani ben radicati nelle loro abitudini rassicuranti dimenticano forse che la «conversione» richiede rinunce, esigenze, impegni e assunzione di rischi. E che dire della «conversione» di una comunità!

Al fine di proseguire la sua missione presso gli uomini e le donne nell'Europa secolarizzata, la Chiesa non ha altra scelta che garantire il quotidiano della prossimità (la parrocchia) pur investendo altrove. Le ricerche in teologia pratica sulla missione e l'evangelizzazione sfociano tutte in questo decentramento necessario. La riflessione dovrebbe indurre a incoraggiare l'emergere di nuovi luoghi, alternativi alle parrocchie e coordinati con esse. Ben presto, si porranno delicate questioni concrete, cioè l'articolazione di questi differenti luoghi e l'assegnazione di mezzi e di personale.

La multipolarità di una Chiesa liquida o Chiesa a rete

Vent'anni dopo il suo lancio da parte di *Bauman*, l'immagine della liquidità per qualificare la post-modernità si è imposta come particolarmente suggestiva. Se il concetto non è troppo convincente in quanto tale - e certi filosofi l'hanno fatto notare -, tutti possono impadronirsene allo scopo di mettere delle parole sull'impressione che tutto divenga instabile⁹.

L'epoca delle certezze definitive e comunemente condivise è passata. La riflessione di Bauman si riferiva anzitutto all'individuo, sul quale si esercita una crescente pressione a opera di una società neo-liberista 'liquida', nella quale non vi sono più gli antichi modi di realizzarsi, principalmente la sicurezza e la fiducia legate a una rete relazionale stabile e perenne.

L'applicazione dell'aggettivo 'liquido' a grandi realtà istituzionali traduce tale fragilità e i cambiamenti rapidi che gli individui devono affrontare. Si parla così di democrazia liquida, di ospedale liquido e di Chiesa liquida. Ogni istituzione si vede costretta ad agire in modo efficace in un contesto di incertezza e di cambiamenti sempre più rapidi a livello delle persone. E apparsa di recente anche l'espressione di scuola liquida. Molto spesso, si tratta unicamente di dimensioni strutturali e organizzative. E d'altronde una parte di ciò che avevamo presentato nel 2015 in «Etudes» con la prospettiva di una Chiesa liquida.

Forse bisognerebbe già precisare un po' la posta in gioco di una Chiesa liquida. Non si tratta tanto di diventare liquidi quanto di vivere la propria fede nella modernità liquida, facendosi greco con i greci. Dall'incontro nasce una parziale solidità che assume significato. E in questo senso che l'immagine del precipitato chimico che avevo proposto rispetta la complessità della missione cristiana nella modernità liquida. Lo stesso papa Francesco ha evocato per due volte tale liquidità e la sfida di una forma di solidità che abbia significato in questo contesto¹⁰.

«Ci muoviamo nella cosiddetta "società liquida", senza punti fissi, scardinata, priva di riferimenti solidi e stabili; nella cultura dell'effimero, dell'usa-e-getta [...]. In mezzo al "carnevale" di ieri e di oggi, questa è la risposta di Gesù e della Chiesa, questo è l'appoggio solido in mezzo all'ambiente "liquido": le opere buone che possiamo compiere grazie a Cristo e al suo Santo Spirito, e che fanno nascere nel cuore il ringraziamento a Dio Padre, la lode, o almeno la meraviglia e la domanda: "perché?", "perché quella persona si comporta così?": cioè l'inquietudine del mondo di fronte alla testimonianza del Vangelo».

L'altra dimensione essenziale per comprendere le difficoltà di una conversione missionaria e pastorale ha a che fare con gli immaginari, gli impensati soggiacenti alle riforme ecclesiali a livello locale o diocesano. Questi ultimi mirano di solito alla conservazione dell'esistente e del già noto,

l'ormai famoso «comodo criterio pastorale del "si è sempre fatto così"», che papa Francesco nel 2013, in *Evangelii! gaudium* 33, chiede con fermezza di «abbandonare».

In ambito ecclesiale, se le parrocchie, i nuclei stabili o i centri intorno ai quali i cristiani hanno edificato la loro vita religiosa e sociale per secoli perdono le loro caratteristiche di centro, a cosa somiglierebbe allora una Chiesa liquida? Essa si presenterebbe come multipolare, pur restando il quotidiano e la prossimità che garantiva la parrocchia uno dei poli di questa rete. La valorizzazione di altri luoghi rispecchia la metafora del poliedro cara a papa Francesco. Operando un decentramento strutturale, la parrocchia non sarebbe più il «tutto per tutti in un luogo» dell'ideale medievale, che si è conservato e caratterizza tutte le confessioni cristiane tradizionali (cattolica, anglicana, luterana e riformata). Questa forma istituzionale continuerebbe a proporre la fede come fa oggi, legandola a momenti della vita e ai riti di passaggio, fidelizzando per un tempo più o meno lungo cristiani e cristiane che troverebbero lì il loro posto. Certe parrocchie integrano ormai anche una dimensione missionaria, ma molto lentamente.

Accanto alla parrocchia, sono chiamati a prendere posto altri luoghi o comunità che propongono una parte del messaggio cristiano e della vita cristiana (non il tutto), non più per tutti ma per alcuni che vi troverebbero il loro luogo per un tempo della loro vita. Paradossalmente, la distanza permette di avvicinarsi! Sembrare lontano e diverso dalle parrocchie facilita l'approccio e l'incontro con alcuni uomini contemporanei. Per il momento meno numerosi rispetto alle parrocchie, questi luoghi possono essere suddivisi fra quelli che si preoccupano anzitutto della vita spirituale e mistica¹¹, e quelli molto variegati che incontrano tutti gli aspetti della vita umana.

Una delle logiche particolarmente innovatrici di una Chiesa liquida è offrire nei suoi diversi luoghi degli «spazi di ospitalità» a **tutti** i nostri contemporanei. L'espressione è di Christophe Theobald nella sua proposta di tappe per una ecclesiogenesi,

«la Chiesa che nasce e rinasce là dove la fede si genera»¹².

Questi spazi riguardano in primo luogo tutti coloro, maschi e femmine, che continuano a dirsi cristiani ma per i quali la parrocchia non ha più rilevanza né significato. In base alle pratiche già esistenti, questi luoghi risultano anche rilevanti per l'incontro con le persone non cristiane, di altre religioni o areligiose. Ora, ciò che manca oggi di più alle comunità cristiane sono appunto dei luoghi d'incontro nella verità con i numerosi assenti dalla vita parrocchiale, manifestando per tutti un «interesse disinteressato», secondo un'altra formula di Theobald.

Si avverte fin d'ora la potenziale complementarità tra questi luoghi e l'occasione da cogliere per la Chiesa cattolica disponendo di edifici da ridestinare in seguito a partenze di congregazioni religiose o di un patrimonio di chiese sovradimensionate per le comunità parrocchiali attuali. Precisiamo ancora che l'ambiente rurale è anch'esso coinvolto, anche se in modo diverso rispetto all'ambiente urbano.

I Francesi sono in ritardo, ma questi ultimi anni hanno visto crescere un impegno notevole intorno a progetti diocesani per i quali si adotta l'appellativo di **'Maison d'Eglise'**. Un primo incontro nazionale si è svolto a Parigi nell'ottobre 2017 con gli operatori di *Maison d'Église* di sette diocesi francesi. ... Le **Maison d'Église** francesi rinunciano esplicitamente a offrire tutto e per tutti. Sono specializzate nella famiglia, nel mondo economico, nella cultura, nei giovani, nelle persone disagiate o in grande povertà, o ancora nella vita spirituale intorno alla Bibbia.

Si è dunque proprio di fronte qui a luoghi terzi, luoghi altri rispetto a quel che costituiva la caratteristica del sistema socio-ecclesiale di cui siamo eredi. Vi si osserva un grande impegno delle persone e un forte emergere di idee e di iniziative, soprattutto con operatori della società civile e dei movimenti associativi ben lontani dalle strutture ecclesiali. La diocesi di Le Havre ne ha fatto un'opzione pastorale rilevante, aprendo sei *Maison d'Église* più o meno grandi dal 2017.

Da un punto di vista teologico, questi luoghi sono legati al dispiegarsi di carismi da parte di battezzati laici - ma anche a iniziative di congregazioni religiose - attenti alle particolarità del territorio, religiose, sociali, educative, e anche politiche...

Possiamo legare a questo polo antichi luoghi non parrocchiali come i luoghi di pellegrinaggio, le scuole cattoliche, il servizio dei cappellani, tutti ugualmente chiamati a una conversione pastorale e missionaria. Va anche sottolineata la creatività delle nuove comunità nel polo 'periferie'. Lo sforzo di articolazione di tutti questi luoghi con gli altri poli è decisivo per il rinnovamento della Chiesa.

I 'terzi-luoghi ecclesiali', spazi di ospitalità e di innovazione

Come far comprendere o almeno far percepire ai nostri contemporanei lontani dagli arcani ecclesiali che cosa sono questi nuovi luoghi di Chiesa? Proponiamo di ricorrere alla nozione di terzi-luoghi. Così i progetti che danno forma e visibilità alla «Chiesa in uscita» auspicata da papa Francesco sarebbero 'terzi-luoghi ecclesiali'. La denominazione fu inventata nella diocesi di Lille per tentare di rendere conto di ciò che si vive intorno *all'Accueil Marthe e Marie* a Lomme¹³ e al *Comptoir de Cana*, bar situato nel quartiere studentesco al centro di Lille.

L'espressione 'terzi-luoghi' fu lanciata dal sociologo americano Ray Oldenburg nel 1989, per caratterizzare luoghi alternativi al domicilio e al lavoro nel senso classico del termine (azienda, amministrazione, servizio). Diventato un concetto più operativo in questi ultimi anni, i terzi-luoghi designano principalmente uno spazio collaborativo che mescola gruppi (associazioni, start-up) che condividono le loro risorse in spazi aperti. La parola dominante per qualificare ciò che vi si vive è il **coworking**. La convinzione che anima uomini e donne che si dedicano a questo modo di lavoro o di impegno è il plusvalore della frequentazione di altre persone, per la creatività e il dinamismo di ogni partecipante.

I terzi-luoghi accolgono piccole strutture molto più flessibili rispetto alle grandi organizzazioni. Antoine Burret, riprendendo gli utilizzatori di questi luoghi, li qualifica come «punti di riferimento, luoghi di scambio e di incrocio, luogo-passerella, nuova agorà, fabbrica di innovazione, centro di risorse per i loro utenti che li pongono in un ruolo attivo di co-creazione o meglio: l'incarnazione fisica e ancorata al territorio degli interventi iniziati da creativi nel mondo virtuale»¹⁴.

Egli rileva che le sfide sono la sostenibilità, l'autonomia finanziaria, l'esercizio della leadership e l'animazione della vita sul posto (l'ospitalità). Notiamo infine che la dimensione di prossimità fisica è essenziale, il che può sembrare paradossale per persone che lavorano il più delle volte in rete nel mondo molto virtuale delle nuove tecnologie.

Per chi osserva l'emergere di nuovi luoghi ecclesiali al di fuori dei circuiti parrocchiali territoriali tradizionali, questo breve accenno ha un'inevitabile risonanza, anche se il paragone segnala rapidamente dei limiti. In ogni caso, si può sperare di far percepire a tutto un mondo lontano dalle Chiese quel che si vive in questi luoghi.

Spingiamoci più in là. Vivere in questi luoghi può diventare desiderabile, cosa che sfortunatamente avviene di rado dall'esterno per le parrocchie.

Rispecchiando la liquidità caratterizzata da Bauman, si coglie facilmente quanto questa modalità di dare vita a progetti professionali sia in sintonia con l'intera evoluzione sociale.

I progetti del tipo *Maison d'Église* o *Fresh Expressions of Church* 'funzionano' sulle stesse dinamiche, notevoli per l'entusiasmo che vi si manifesta. Ciò che era formalmente sconsigliato nelle parrocchie, vale a dire vagare di qua e di là per nutrire la propria vita spirituale, diventa il metodo stesso di una fecondità missionaria. Limitandosi a offrire una sola delle dimensioni della vita cristiana ai propri partecipanti e ospiti, i terzi-luoghi ecclesiali approfittano di tutto il dinamismo che esiste altrove. Qui può svilupparsi la ricchezza del pensiero cattolico negli ambiti dell'economia, dei

legami familiari, dei progetti con i poveri e da ultimo dell'ambiente (cfr. *Laudato si'*), cosa che le parrocchie fanno molto poco.

I terzi-luoghi ecclesiali, proprio come i loro cugini dei mondi imprenditoriale e associativo, non possono essere concepiti su un angolo del tavolo in un ufficio. Non sono in primo luogo i frutti di una strategia pianificata, anche se sono sostenuti da istituzioni. È indispensabile partire alla loro scoperta, pur sempre badando a un rischio non trascurabile. In effetti, in questo ambito dei terzi-luoghi ecclesiali, non si deve riprodurre ciò che le persone fanno, ma piuttosto il processo per il quale esse sono condotte a fare quel che fanno. Le esperienze non sono 'duplicabili'. Gli individui in quanto soggetti divengono qui fondamentali, secondo una caratteristica primaria della modernità liquida. D'altronde è così che lavorano i formatori delle *Fresh Expressions of Church*, un metodo basato su tappe successive inizialmente orientate all'emergere di progetti da parte delle persone stesse¹⁵. Nella sua proposta di ecclesiogenesi, Theobald suggerisce come tappa decisiva «la scoperta di persone nuove e dei loro carismi»¹⁶. ...

La delicata articolazione di questi nuovi luoghi con le parrocchie

Una rapida analisi di molti di questi terzi-luoghi ecclesiali fa subito apparire quattro difficoltà ricorrenti.

La prima e la più tenace è la gelosia. Un curato esperto reagiva così a una giornata con un consiglio presbiterale su questi orizzonti decentrati: *«È proprio una bella pensata la vostra, ma siamo noi a sorbirci tutto il lavoro. E vorreste essere contenti dei successi di quelli che fanno soltanto quel che han voglia di fare»*. Qui, non c'è granché da fare, se non ritornare all'esigenza di conversione richiamata poco fa. Da un punto di vista manageriale, ci sarebbe tutto da guadagnare a lasciare a ogni prete (o laico impegnato nella pastorale) il tempo per tentare di condurre a buon fine un progetto che gli stesse a cuore.

Quest'ultima opzione risponde in parte all'obiezione abituale di rarefazione del personale pastorale. Eppure, come concepire che il 100% delle doti umane sia destinato al 20% di una popolazione (contando per eccesso), ovvero dall'1 all'8% considerando solo la messa della domenica. Una scelta attuata in alcune diocesi anglosassoni, incluse quelle cattoliche come a Chicago, è la liberazione del 20% del loro tempo (un giorno alla settimana) per i preti e i laici stipendiati che avessero progetti innovativi. Un effetto collaterale ben gradito, e già osservato, è il ritorno di entusiasmo per gli antichi compiti pastorali (il rimanente 80%).

Anche la diminuzione dei mezzi finanziari disponibili viene sventolata come un ostacolo. Ora, tutti i progetti esistenti sono stati finanziati. ... Tuttavia, si constata che l'innovazione attrae donazioni che le parrocchie non raccolgono in alcun modo. Appaiono nuove fonti di finanziamento, private, associative e anche pubbliche. Infine, gli ospiti di questi nuovi luoghi si rivelano anche più generosi. ...

L'ultima difficoltà è strutturale. Come articolare questi nuovi luoghi ecclesiali con le parrocchie? E una questione tipicamente cattolica, secondo una ecclesiologia che privilegia i legami tra le comunità più che una semplice giustapposizione. Comunque, abbiamo visto chiaramente che l'innovazione si sviluppa a fianco della struttura esistente. La coordinazione all'interno e la comunione con le altre reti all'esterno sono essenziali (il cerchio nel nostro schema precedente). Ciò richiede delle competenze specifiche. In particolare, si tratta di accompagnare i diversi poli per evitare la concorrenza pastorale, che in breve tempo risulterebbe deleteria. I nuovi luoghi ecclesiali occupano in generale delle nuove nicchie (orari, luoghi, attività) e fanno affluire persone assenti dalle comunità parrocchiali. ...

L'invito a essere «audaci e creativi»

«Invito tutti a essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità». Numerosi cristiani, pastori e fedeli, sono sperduti di fronte a un simile invito di papa Francesco (*Evangelii gaudium* 33). E molto in fretta ritorna l'abitudine all'esistente, pur lamentandosi del fatto che tutto va in rovina. Eppure, un simile atteggiamento non è più possibile. Ormai ci sono abbastanza progetti innovatori che sono stati condotti in porto, compresi quelli in Francia, talora molto modesti, talaltra molto ambiziosi (Saint Joseph a Grenoble, Saint Francois di Sales a Boulogne-Billancourt, ecc.). I responsabili hanno l'obbligo di essere proattivi per questa conversione missionaria e pastorale.

Le tentazioni di una Chiesa ripiegata su se stessa sono potenti, ma non conducono alla missione costitutiva della Chiesa.

Ricordiamo qui che la Chiesa non rappresenta per sé la propria finalità.

Il decentramento delle parrocchie permetterà forse di mettere ancor di più al centro Cristo stesso, affinché si faccia tutto a tutti.

I nuovi luoghi ecclesiali, alcuni dei quali effimeri, partecipano senza dubbio di una missione costitutiva della Chiesa, nel modo in cui Cristo stesso ha vissuto, sempre in cammino.

I suoi discepoli oggi (che si dice dover essere missionari) sono chiamati a imitare il suo stile, il suo modo di essere al mondo.

Non potrebbero trovare nell'acqua l'immagine di una virtù evangelica da sviluppare per tutta la vita? I nuovi luoghi non permettono forse ai cristiani di sviluppare la loro vocazione specifica e il loro proprio carisma nel nostro mondo?

Che sorella acqua sia fonte di ispirazione, per dirlo qui con le parole del poeta Henri Michaux (certo formulate in tutt'altro contesto), che noi applicheremo all'acqua del battesimo:

«Immagine del distacco:

l'acqua che non fa presa,

sempre pronta a ripartire istantaneamente»¹⁹.

Traduzione di Mario Porro

¹ A. Join-Lambert, *La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire*, «Etudes», n. 4241, settembre 2017, pp. 73-82.

² A. Join-Lambert, *Se permettre d'oser! Un leitmotiv de la pastorale germanophone aujourd'hui*, «Lumen Vitae», 72 (2017/2), pp. 143-160.

³ A. Borrás, *Quand les prêtres viennent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Médiaspaul, Parigi 2017.

⁴ C. Theobald, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, reformer*, Bayard, Montrouge 2017.

⁵ I. Seghedoni, *La Seconde annonce en paroisse: un hôte dérangeant*, «Lumen Vitae», 72 (2017/2), pp. 161-174.

⁶ Tali progetti vennero lanciati al termine di una riflessione di fondo della Chiesa anglicana d'Inghilterra per un rinnovamento missionario nel 2002-2004 (allora sotto il primate Rowan Williams). I teologi pastorali di lingua tedesca vi hanno ben presto prestato attenzione. Numerosi sono i libri di Michael Moynagh, fra cui l'ultimo *Church in Life. Innovation, Mission and Ecclesiology* del 2017, sorta di grande sintesi di tutto questo processo e delle sue realizzazioni.

⁷ Suoi ultimi libri: *Gottes Design entdecken - was der Geist den Gemeinden sagt: Theologie und Praxis einer gabenorientierten Pastoral* nel 2017; *Kirche steht Kopf: Unterwegs zur nächsten Reformation* nel 2016.

⁸ Papa Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 2013, n. 25.

⁹ Si veda una conferenza tenuta da Timothée Gautier ed Elisabeth Geffroy al Collegio dei Bernardini F8/10/2018 che pone benissimo la pertinenza del concetto, ma anche la sua storia e il suo contenuto,

<https://www.collegedesbernardins.fr/content/une-societe-liquide>.

¹⁰ «Ci muoviamo nella cosiddetta "società liquida", senza punti fissi, scardinata, priva di riferimenti solidi e stabili; nella cultura dell'effimero, dell'usa-e-getta [...]. In mezzo al "carnevale" di ieri e di oggi, questa è la risposta di Gesù e della Chiesa, questo è l'appoggio solido in mezzo all'ambiente "liquido": le opere buone che possiamo compiere grazie a Cristo e al suo Santo Spirito, e che fanno nascere nel cuore il ringraziamento a Dio Padre, la lode, o almeno la meraviglia e la domanda: "perché?", "perché quella persona si comporta così?": cioè l'inquietudine del mondo di fronte alla testimonianza del Vangelo». Papa Francesco, *Omelia per la chiusura del giubileo per gli 800 anni della conferma dell'ordine dei Domenicani*, 21 ottobre 2017. Si veda anche Papa Francesco, *Discorso all'Università cattolica del Cile*, 17 gennaio 2018.

¹¹ Polo vitale che richiederebbe un articolo specifico.

¹² C. Theobald, *Urgences pastorales*, cit., p. 447.

¹³ A. Buyssehaert, *L'Accueil Marthe e Marie, une fenêtrée sur l'écoute. Vivre au quotidien l'apostolat de l'oreille*, «Lumen Vitae», 72 (2017/2), pp. 175-182.

¹⁴ A. Burret, *Tiers-lieux ... et plus si affinités*, Editions FYP, Roubaix 2015, p. 72.

¹⁵ www.freshexpressions.org.uk

¹⁶ Theobald, *Urgences pastorales*, cit., pp. 450-451.

¹⁷ www.zeitfenster-aachen.de

¹⁸ E. Grieu, *Evangeliser aux périphéries: oui, mais que veut dire 'périphérie'?*, «Lumen Vitae», 70 (2015/1), pp. 79-84.

¹⁹ H. Michaux, *Idéogrammes en Chine*, Fata Morgana, Montpellier 2008 [prima edizione 1972], p. 25. Trad. it. Scheiwil-ler, Milano 1978.

B. I Fondamenti

I. NATURA DELLA TEOLOGIA PASTORALE

La teologia cattolica usa spesso come sinonimi due termini: "pastorale" e "teologia pastorale", che in realtà hanno significati diversi.

- **"PASTORALE"**, o più correttamente **"AZIONE PASTORALE"**, è un termine che indica il complesso delle attività che la Chiesa compie, per adempiere le sue finalità: per crescere come realtà di comunione e per realizzare la sua missione di segno e strumento del Regno di Dio nel mondo;
- **"TEOLOGIA PASTORALE"** (= TP), invece, è un termine che indica la riflessione, criticamente fondata, sull'agire della Chiesa.

Per quanto riguarda la riflessione teologica sull'azione pastorale, nell'area protestante si distingue "teologia pastorale" da "teologia pratica":

- a) la *"teologia pastorale"* è la riflessione critica sui compiti del *pastore* d'anime;
- b) la *"teologia pratica"* è la riflessione critica sull'agire dell'intera *comunità ecclesiale*, in tutte le sue dimensioni. Quest'ultimo termine sta entrando anche nella teologia cattolica.

1. OGGETTO MATERIALE DELLA TP

(Contenuto della TP)

L'oggetto materiale della TP è la *prassi* dell'intera comunità ecclesiale che vive ed agisce in un determinato contesto socio-culturale. Questa prassi comprende:

- le attività di servizio fraterno (DIAKONIA);
- le attività per promuovere la comunione (KOINONIA);
- le attività per diffondere l'annuncio evangelico (PROFEZIA);
- le attività per celebrare l'evento della salvezza (LITURGIA).

EsPLICITIAMO il significato di queste diverse "mediazioni" ecclesiali, a partire dall'identità della Chiesa, che non è fine a se stessa, ma esiste e agisce al servizio del progetto del Regno di Dio nel mondo.

L'impegno "missionario" della Chiesa non è una semplice funzione di essa, ma è la condizione essenziale della sua realizzazione. La Chiesa infatti è "segno e strumento" dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1). Essa non si identifica con il Regno di Dio, ma ne costituisce in terra "il germe e l'inizio" (LG 5).

La Chiesa attua il suo compito di promozione del Regno di Dio attraverso le quattro *funzioni o mediazioni* sopra ricordate: diaconia, koinonia, profezia, liturgia. In questo modo la Chiesa si presenta al mondo come "luogo" del servizio, della fraternità, del senso e della festa.

- a) Il compito della *comunione* ecclesiale si realizza attraverso la testimonianza dell'unità e della reciproca fraternità. Esso corrisponde all'anelito di fratellanza, di pace e di comunione avvertito dagli uomini di tutti i tempi. In un mondo lacerato dalle divisioni, discriminazioni ed egoismi, i cristiani sono chiamati a testimoniare l'ideale della fraternità e della pace, offrendo spazi di libertà e di amore sincero. La Chiesa è chiamata a manifestare un *modo nuovo di stare insieme*, a mostrare che è possibile vivere come fratelli riconciliati, capaci di accogliere tutte le persone e di rispettare la libertà e l'originalità di tutti.

b) Il compito della *diaconia* ecclesiale si realizza attraverso il servizio in favore della crescita integrale della persona e della comunità degli uomini. In un mondo dominato spesso dalla logica della sopraffazione e dell'egoismo, la comunità cristiana è chiamata a testimoniare un *modo nuovo di amare*, la capacità della dedizione e dell'impegno; senza di essi l'annuncio evangelico non è credibile.

c) Il compito della *profezia* si realizza mediante l'annuncio esplicito del Vangelo, l'educazione alla vita di fede e l'interpretazione cristiana della storia. Questo compito risponde alla domanda di senso, al bisogno di superare il fatalismo e la rassegnazione e all'esigenza propria di ogni uomo di affrontare il futuro con speranza. I cristiani sono chiamati a diventare portatori di speranza, "profeti di significato", attraverso l'annuncio dell'amore fedele di Dio e della salvezza realizzatasi in Gesù Cristo, morto e risorto per tutti.

d) Il compito della *liturgia* si realizza attraverso l'attualizzazione sacramentale dell'evento della salvezza. Esso corrisponde all'esigenza dell'uomo di "celebrare la vita", di accogliere e di esprimere "con gesti, simboli e parole" il dono della salvezza e il mistero dell'esistenza riscattata e trasformata. La comunità cristiana è chiamata a costruire spazi di libertà e di comunione, in cui la vita è rilanciata verso un futuro nuovo: la vita piena nel Regno di Dio. I valori della pace, della fraternità, dell'amore, della giustizia, vengono così annunciati e pregustati nella concretezza di celebrazioni che li manifestano e li producono.

2. OGGETTO FORMALE DELLA TP

(Finalità della TP)

L'oggetto formale (*obiettivo finale*) della TP è l'interpretazione dei modelli di Chiesa e delle prassi ecclesiali, alla luce di alcuni criteri teologici e antropologici, in vista della riprogettazione di questi modelli e di queste prassi, in coerenza con determinati contesti socio-culturali. La TP sviluppa la sua riflessione "empirico-critica" (riflessione sulla prassi) lungo tre direttrici:

a) *analisi interpretativa teologico-critica* dei modi di essere e di divenire delle comunità ecclesiali e delle loro prassi nei diversi contesti socio-culturali, per coglierne valori, disvalori, imperativi morali, esigenze pastorali. Per fare questa analisi la TP si avvale di criteri di analisi offerti dalle scienze antropologiche e dalle scienze teologiche speculative;

b) *elaborazione critica* - ragionata, motivata, fondata - degli *obiettivi* dell'agire pastorale, cioè degli orientamenti pastorali, delle scelte di fondo da attuare, per mediare in modo più attuale ed efficace l'azione salvifica di Dio nella realtà storica e sociale del nostro tempo (qui e ora). Per questa elaborazione critica la TP confronta gli imperativi morali, le esigenze presenti in una determinata realtà ecclesiale e sociale, il modo di agire della comunità ecclesiale, con gli imperativi derivanti dal messaggio cristiano e dagli orientamenti di fondo dati dal Magistero ecclesiale;

c) *progettazione di una strategia di intervento*, riguardante le modalità di azione, i soggetti dell'agire ecclesiale, i metodi ed i tempi di azione, per raggiungere gli obiettivi prestabiliti. Per realizzare questa progettazione la TP si serve delle scienze metodologiche e di alcuni criteri teologici di valutazione delle strategie di intervento.

3. METODI UTILIZZATI DALLA TP

3.1 - Il modello multidisciplinare

E' il metodo che valorizza diverse discipline per poter dare soluzione a un determinato problema pastorale. In questo modello, però, i contributi offerti dalle varie discipline sono "giustapposti" tra di loro, senza che tra le scienze interessate avvenga un confronto. In questo modello, la sociologia viene subordinata alla teologia e la teologia viene vincolata alla sociologia, pregiudicando i risultati delle ricerche di quest'ultima. Inoltre i linguaggi delle diverse discipline, non sottoposti a confronto critico reciproco, risultano "incomunicanti". Una cosa sono, ad esempio, i criteri di appartenenza alla Chiesa offerti dall'ecclesiologia conciliare; un'altra cosa sono i criteri utilizzati dalla sociologia.

3.2 - Il modello interdisciplinare

E' il metodo che stabilisce un confronto tra diverse discipline, apportando un arricchimento a ciascuna di esse. Questo metodo è fondato sul *dialogo* tra le diverse discipline; questo dialogo comporta che ciascuna scienza analizzi e valuti criticamente lo svolgimento ed i risultati ottenuti dalle scienze che entrano in dialogo. Chiede un confronto critico permanente tra le singole discipline. Questo metodo è molto esigente, perché richiede un lungo lavoro di gruppo tra docenti di discipline diverse e un'adeguata informazione di ciascuno sulle competenze, metodi, linguaggi delle altre scienze. Il dialogo interdisciplinare esige la comune discussione dei presupposti ideologici (ad es. quale teologia si adotta), dei diversi modi di affrontare i problemi, dei metodi, tecniche e procedimenti che ciascuna disciplina utilizza, dei risultati ottenuti da ciascuna scienza attraverso la ricerca svolta.

3.3 - Il modello intradisciplinare

Perché si possa realizzare il dialogo intradisciplinare, è necessario che ogni disciplina si apra all'apparato metodologico delle altre discipline. Ad esempio, la teologia deve recepire nel suo patrimonio concettuale e linguistico di tipo storico e filosofico, alcune conoscenze e metodologie psicologiche e sociologiche. Deve essere aperta ad affrontare i problemi non solo con un metodo oggettivizzante, ma anche con un metodo inter-soggettivo.

3.4 - Il modello trans-disciplinare

E' il metodo che mette al centro dell'attenzione un determinato problema e valorizza gli apporti delle diverse scienze in vista della soluzione di quel problema. Con questo metodo la teologia pastorale valorizza i collegamenti logici e concettuali delle diverse discipline - chiamate a collaborare per la soluzione di un problema - e unifica queste discipline in un sistema di pensiero atto ad avviare la soluzione del problema stesso.¹⁶

4. NECESSITÀ DELLA TP

La necessità della TP, in quanto riflessione critica sulla prassi ecclesiale, è motivata dalla necessità della Chiesa di essere fedele:

- al progetto di Chiesa che Dio ha proposto in Gesù Cristo;
- alla pedagogia di Dio (al suo modo di agire nella storia);
- alle persone e alla realtà storica in cui la Chiesa si trova e al cui servizio Dio l'ha posta.

¹⁶ Per il problema dei metodi della teologia pastorale si rimanda a: M.MIDALI, *Teologia pastorale o pratica*, LAS, Roma 1991, pp. 299-307.

1. La Chiesa è una realtà di grazia, un "dono" di Dio, una comunità che Egli ha "convocato", perché renda manifesta e attuale nella storia la presenza e l'azione di Cristo (storicizzazione della salvezza), perché Cristo, per mezzo di lei, continui a parlare agli uomini di oggi, continui ad offrire se stesso al Padre per il mondo intero, continui ad operare in mezzo agli uomini, salvando tutti e facendo di tutti "una cosa sola".

La Chiesa per realizzare la sua vocazione deve tenere sempre presente il progetto che Dio ha su di lei e deve confrontare il suo modo di essere con quel progetto. Essa deve diventare sempre di più quello che Dio la chiama ad *essere* e non "inventarsi" soltanto in base alle istanze degli uomini.

2. La Chiesa è chiamata a rendere manifesta non solo la presenza, ma anche l'azione salvante di Cristo, il suo modo di *agire*. Perciò deve rispettare la "pedagogia di Dio", che ha fatto suoi questi criteri:

- *criterio dell'incarnazione*: come Cristo, la Chiesa esiste nella storia "propter homines", in funzione della crescita delle persone concrete che essa incontra; perciò essa deve incarnarsi nella realtà storica, assumerla, "camminare con i tempi", mettersi al servizio delle persone sul territorio;

- *criterio della comunione*: la salvezza di Dio passa attraverso la mediazione dell'intera comunità ecclesiale; perciò la Chiesa incide nella società per quello che essa è, prima che attraverso quello che fa e dice (cf. Gv 17,21);

- *criterio della sacramentalità*: Dio si manifesta ed opera nella storia attraverso eventi e parole; anche la Chiesa deve fare sua questa pedagogia dei segni: diventando "segno" di una nuova umanità e ponendo "segni", "fermenti" di vita nuova nella realtà sociale in cui vive (cf. EN 15);

- *criterio della gradualità e della pluralità*: come Dio, anche la Chiesa deve imparare a rispettare i diversi ritmi di crescita delle persone e deve promuovere "percorsi pastorali" che corrispondano ai diversi livelli di maturazione e ai diversi bisogni delle persone.

3. La Chiesa è chiamata a essere *fedele alle persone* e alla realtà sociale in cui si trova, adeguando la sua azione alla diversità delle situazioni (criterio della differenziazione) e al mutamento socio-culturale accelerato dei nostri tempi.

Deve soprattutto cogliere, valorizzare e potenziare i "*germi di bene*" presenti nella realtà storica. "Il popolo di Dio, mosso dalla fede, ... cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio" (GS 11). La Chiesa, perciò, deve saper cogliere i "germi di bene" presenti nel suo contesto storico e culturale e deve saperli valorizzare e potenziare mediante un adeguato progetto pastorale.

4. La TP è richiesta anche dalla necessità di uscire da alcuni *limiti* propri dell'azione pastorale di molte comunità e di molti operatori: limiti che rendono vana la sua azione e impediscono la sua crescita, quale "segno e strumento" del Regno. Ne segnaliamo i principali.

- La *pastorale deduttiva-applicativa*: è la prassi pastorale che applica alla situazione concreta le soluzioni operative dedotte da alcuni principi teologici e antropologici, senza tener conto dei destinatari e dell'ambiente;

- La *pastorale empirica*: è la prassi pastorale che ritiene di poter dedurre i criteri dell'azione esclusivamente dalla "pratica", da ciò che si è fatto negli anni precedenti o da ciò che si è fatto altrove. La prassi non interpretata e non guidata dalla riflessione teorica, non può diventare "esperienza" in senso pieno e quindi neppure fonte di vera capacità operativa;

- La *pastorale dell'emergenza*: è la pastorale che rinuncia ad una visione d'insieme dei problemi; si accontenta di rispondere ai problemi man mano che si presentano, senza prospettive e quindi senza futuro; non costruisce Chiesa ma si limita a tappare i buchi di un edificio vecchio che rovina da ogni parte;

▪ La *pastorale della conservazione*: è la prassi che si preoccupa di rispettare i programmi prestabiliti una volta per sempre, di integrare le persone nella struttura preesistente, ignorando il processo di cambiamento in atto nella società e riducendo quindi la Chiesa a una struttura anacronistica e insignificante;

▪ La *pastorale dell'attivismo* o del dilettantismo o della frammentarietà: è la prassi preoccupata più dell'efficienza delle strutture, della riuscita delle attività, che della crescita delle persone; mette insieme una molteplicità di iniziative, senza un filo logico e senza una coerenza educativa; finisce col disperdere energie, senza costruire né la comunità né le persone.

Una comunità cristiana tradirebbe il suo compito non solo quando deformasse il messaggio evangelico, ma anche quando rendesse vana la sua azione, a causa dell'improvvisazione, della superficialità, del pressapochismo. La storia della Chiesa ci insegna che la sua azione molte volte è stata inadeguata alle esigenze dei tempi, a causa del suo inveterato "empirismo pastorale" (cf. ad esempio i ritardi nella riforma liturgica).

Fare teologia pastorale significa interpretare e riprogettare la prassi ecclesiale, perché le comunità possano percorrere un cammino permanente di crescita:

- *al loro interno*, verso una progressiva comunione, che si esprime nella partecipazione responsabile di tutti i suoi membri alla vita e ai problemi della comunità stessa; una comunione che si fonda sull'adesione all'unica parola di Dio e si realizza grazie all'azione dello Spirito, comunicato ai credenti mediante i sacramenti;

- *al servizio del Regno di Dio nel mondo*, mediante l'annuncio del Vangelo, la testimonianza, il dialogo costruttivo, la condivisione delle situazioni umane, l'impegno caritativo e sociale.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 6

LA «CITTADINANZA» TEOLOGICA DELLA TEOLOGIA PRATICA

(di Mario Midali)

Emilio Alberich sosteneva che «c'è poca stima e riconoscimento della teologia pratica come scienza e come competenza». In certi ambienti ecclesiastici e specialmente in alcuni cultori di altre discipline teologiche (ad esempio bibliche, storiche e sistematiche), è tuttora **rilevabile poca stima e riconoscimento della teologia pratica.**

Ciò è spiegabile tenuto conto di vari fattori strettamente collegati tra loro da un punto di vista storico e ideologico. Nel periodo del dopo Vaticano II è sopravvissuta una secolare **tradizione che riduceva la teologia pastorale a corollari di altre discipline teologiche o a un insieme di indicazioni pratiche, utili per il ministero del pastore d'anime** (la catechesi, la celebrazione della messa e dei sacramenti, in particolare la confessione, l'organizzazione delle attività parrocchiali, ecc.). Ciò ha fatto sì **che nel curriculum di studi teologici, sia nei seminari che nelle facoltà teologiche, alla teologia pastorale si continuasse a riservare spazi assai limitati.** Di conseguenza si è avuta e purtroppo continua ad esserci una carente (per non dire assente) informazione circa i notevoli e apprezzabili sviluppi e traguardi raggiunti dalla teologia pratica negli ultimi decenni a raggio non solo internazionale ma anche italiano. Senza dire dell'abbondante pubblicazione di libri e libretti che vengono qualificati come espressione di una cosiddetta teologia pastorale, ma che di teologico hanno poco e ancor meno quanto ad attendibilità scientifica.

Sicché **la poca stima per questo ramo del sapere teologico va riferita a una comprensione della teologia pastorale ormai datata e decisamente superata** e non già a un'aggiornata configurazione della teologia pratica operata di negli ultimi decenni da teologi riconosciuti in ambito internazionale per la loro competenza.

Il fatto che la pastorale giovanile e la catechesi siano considerati settori di studio secondari e derivati rispetto, ad esempio, alla teologia biblica e sistematica o dogmatica, dipende in parte almeno dalla poca stima che riscuote la teologia pastorale com'essa è tuttora intesa da larghi strati dell'opinione pubblica nella chiesa.

Nell'ultimo periodo, però, la situazione sta cambiando ancorché molto lentamente. Alcune facoltà teologiche italiane hanno attivato dei **bienni di specializzazione in teologia pratica (o pastorale), con standard scientifici progressivamente migliorati, potendo contare su un corpo docente preparato in centri accademici tanto italiani che stranieri (specialmente di lingua tedesca, francese e inglese).** Nel curriculum di studio di vari seminari, alla teologia pratica generale e ad alcune sue articolazioni come la catechistica e la pastorale giovanile vengono riservati più ampi spazi, gestiti da professori che possono ormai disporre di un'ampia letteratura teologico pratica di buon livello scientifico. Sono alcuni fenomeni che fanno ben sperare a vantaggio non soltanto degli addetti ai lavori, ma soprattutto di coloro che sono impegnati nel vasto e complesso campo della pastorale giovanile, della catechesi e più in generale dell'evangelizzazione.

Bibliografia essenziale

B. SEVESO, *Edificare la chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi*, Elle Di Ci, Leumann 1982.

M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1991.

E. ALBERICH, *La catechesi oggi*, Elle Di Ci, Leumann 2001.

LA TEOLOGIA PASTORALE: IDENTITA' E COMPITI¹⁷

L'emergere del problema pastorale in orizzonte ecumenico

Le teologie pastorali, cattolica e luterana, fino al Concilio Vaticano II, procedevano separate, semplicemente ignorandosi. Ma il grave secolarismo montante e il nuovo clima ecumenico venutosi a creare con il Vaticano II, spingono le parti a superare le divergenze con fecondi scambi e incontri interconfessionali.

Il Krause evidenzia quattro obiettivi principali da raggiungere nella Teologia Pastorale:

- a) necessità di dare uno spazio proprio alla Teologia Pastorale nell'ambito delle scienze teologiche;
- b) la necessità di riconiugare gli aspetti scientifico-pratici nella teologia;
- c) necessità di collegare la TP alle scienze sociologiche; d) tutto ciò in vista di un recupero di cristiani in fuga dalla prassi religiosa.

Necessità, quindi, di ricollocare al centro dell'attenzione la TP, evitandole il posto di cenerentola. La situazione oggi, infatti, non lo consente più.

La teologia, infatti, non può più rimanere nella sua torre d'avorio a speculare ciò che avviene nell'alto dei cieli, ma essa si giustifica soltanto se finalizzata alla crescita spirituale e, quindi, alla salvezza delle genti.

Il punto di partenza, pertanto, è l'evento chiesa; l'obiettivo, la sua realizzazione. In tale contesto si pone il rapporto tra l'agire di Dio e quello degli uomini, da cui sgorga il farsi della storia della salvezza. La TP dice, appunto, questo farsi della salvezza nella quotidianità storica degli uomini.

La praticità della TP è inscritta nella stessa Parola di Dio, che si incarna nella storia, assumendo aspetti e dimensioni storici, utilizzando un linguaggio squisitamente storico e incontrando gli uomini nel loro habitat naturale e nella loro quotidianità.

La svolta empirica

A favorire il passaggio da una teologia meramente speculativa ad una empirica è la constatazione di una **progressiva emarginalizzazione della religiosità e della chiesa dalla società**, mostrandosi del tutto inutile, perché inascoltato, il richiamo morale o alla buona volontà.

Altro elemento che favorisce la svolta teologica verso l'empirico è **l'affermarsi delle scienze umane quali la psicologia, la pedagogia e la sociologia, applicabili all'azione pastorale**. Esse aiutano, nella metodologia applicativa, l'incarnarsi della teologia nell'uomo. L'annuncio della Parola, infatti, da un punto di vista umano, in nulla differisce da qualsiasi altro insegnamento. In tutto ciò, tuttavia, va salvaguardata la libera e imperscrutabile azione di Dio sull'uomo. **La fede, infatti, non è la conclusione di un bel ragionamento, né, tantomeno, il frutto di un'azione psicologica o pedagogica.**

Gli strumenti umani possono favorire, ma mai fondare la fede.

La TP nel suo comunicarsi e nel suo farsi sociale certo troverà un adeguato ed efficace aiuto nelle tecniche comunicative, nelle conoscenze delle dinamiche psicologiche e sociali del vivere umano, ma attenzione che non si affermi un primato della

¹⁷ S. Lanza, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*, Ed. Dehoniane, Roma 1995

scienza e della tecnica psico-sociologica e pedagogica, poiché, in ambito di fede e di salvezza, ciò è decisamente inaccettabile.

Le scienze umane possono sicuramente favorire il rapporto madre-figlio, ma non potranno mai sostituire e tantomeno creare il rapporto di amore, che rimane primario e insostituibile.

La TP come teoria funzionale della prassi ecclesiale

Il **K.W. Dahm** concepisce **la religione come una istituzione organizzata per l'affermazione e la trasmissione dei valori fondamentali per la società**. In quanto istituzione, la religione è colta, da un lato, nel suo relazionarsi sociale; dall'altro, nel suo impegno sociale. In questo ambito essa ha due compiti fondamentali:

a) **formulare, esporre e trasmettere fondamentali sistemi di valore** e di significato del vivere umano;

b) **essere fattivamente presente nelle situazioni di crisi e di difficoltà**. In tale cornice la TP ha il compito di intervenire fornendo il supporto teoretico e pratico, finalizzato alla realizzazione dei compiti propri della religione-istituzione. Un sistema così concepito nega, di fatto, il valore della fede nell'agire ecclesiale, riducendo il sistema religione ad una industria di elaborazione di valori finalizzati a supportare e animare socialmente l'uomo; mentre la TP diventa ad essere uno strumento di coordinazione e attuazione del sistema.

Il quadro, da un punto di vista di fede, a mio avviso è abbastanza desolante, poiché si rischia, in concreto, di **umanizzare la religione**, applicandole soluzioni tecnicistiche e funzionalistiche e **togliendole l'aspetto misterico e di fede** che, invece, sono essenziali e costitutivi di ogni religione.

Non si può gestire la chiesa, la religione e la vita di fede come se fossero un'industria o suoi apparati tecnico-scientifici.

In contrapposizione ad una visione tecnico-scientifica della religione, nel cui ambito si muove la TP, lo Schleiermacher, padre della TP, vede, piuttosto, un cristianesimo quale anima della società e sua parte integrante, garante della società stessa e in funzione della sua emancipazione umana.

In un cristianesimo così concepito, **la TP è colta come una "teoria critica di una prassi religiosa" che si pone nella società e intende animarla**. Ha, quindi, funzioni meramente riflessive, speculative e orientative.

La TP come teoria dell'agire comunicativo

In questa prospettiva la TP viene colta come scienza teologica dell'azione, la cui finalità è quello di **creare all'interno della società una comunione cristiana, finalizzata ad una testimonianza concreta della speranza cristiana in seno alla società e alla vita**. In questo quadro non c'è spazio per teorie tecnico-scientifiche, che rischiano di ridurre la testimonianza in azione applicativa di determinati parametri preconfezionati e scientificamente testati.

Per attuare questa visione di cristianesimo il **Mette** propone una TP così caratterizzata:

- a) approccio induttivo della realtà;
- b) valorizzazione dei metodi empirici;
- c) utilizzo di strumenti interdisciplinari per orientare l'agire della TP.

Questo quadro fa vedere come la TP si configura come **una disciplina incentrata sull'agire cristiano ed ecclesiale, ma non va ridotta all'organizzazione ecclesiastico-**

istituzionale. Essa va, dunque, liberata dallo schema del clericalismo e dalla istituzionalità.

Una tale TP non va colta come un sapere accademico da applicare alla realtà, ma come una comunicazione della realtà stessa, colta nel suo vissuto. Diventa, pertanto, un sapere dinamico e fortemente inserito nella quotidianità.

Dall'insieme di questo breve carrellata di diverse visioni della TP, si può ricavare come il sapere **della TP non può essere separato dal concreto vivere quotidiano e dagli interessi specifici della comunità cristiana, chiamata a dare concrete risposte in seno alla società.**

In tal senso la TP potrebbe essere definita come la "Teologia della crisi", poiché il suo sorgere è strettamente legato alla crisi di fede che sta investendo l'intero cristianesimo nella nostra epoca.

Essa è chiamata al non facile compito di dare una concreta risposta alle difficoltà in cui oggi le comunità cristiane si stanno muovendo.

La risposta, al di là di ogni tecnologismo e apparato scientifico, deve essere essenzialmente una risposta di fede, basata sulla Parola. Questo elemento fondamentale, a mio avviso, non va mai dimenticato. Paolo ce lo ricorda nella sua prima lettera ai Corinti: "Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere" (1Cor 3,6), come dire che nessuna tecnologia, nessuna scienza, nessuna azione umana, per quanto perfetta, può sostituire l'indispensabile e unica azione divina.

Attenzione, dunque, a non tecnologicizzare la fede: essa è riservata soltanto all'azione di Dio e non è frutto della bravura umana. **Serve l'impegno dell'uomo, ma questo non deve essere tale da avanzare pretese di poter sostituire Dio.** La fede che ne verrebbe fuori sarebbe di stampo squisitamente umano e sotto controllo umano, cioè non sarebbe più fede.

Ma la TP trae anche la propria origine e il proprio consolidarsi come disciplina teologica al progressivo e rapido trasformarsi della società e di contesti socio-culturali in cui le comunità cristiane sono chiamate ad operare. Sono, dunque, soprattutto queste condizioni concrete ad aver creato l'esigenza di una scienza che sapesse dare concrete risposte ai problemi e alle sfide della quotidianità della storia.

La pastoralità di tutta la teologia

Questa affermazione evidenzia come in realtà **tutta la teologia ha una sua dimensione pastorale.** Una teologia che esaurisca il suo compito all'interno di una mera speculazione, è una teologia che ha tradito la sua funzione primaria: quella di rendere raggiungibile al credente il mondo di Dio.

Tutta la teologia, pertanto, ha una sua specificità pastorale. Essa viene evidenziata anche dal Vaticano II nel suo documento **"Optatam totius", al paragrafo 16,** in cui afferma:

"Nell'insegnamento della teologia dogmatica ... si insegni loro a riconoscere i misteri della salvezza presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la chiesa; ed essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e comunicarlo in modo appropriato agli uomini contemporanei".

Questa nuova impostazione della teologia sottrae la teologia stessa dal tranquillo mare della speculazione per immergerlo nel turbinoso torrente della storia. In altri termini, **Dio non va soltanto contemplato, ma donato agli uomini e continuamente incarnato nell'oggi della storia.**

Dio, infatti, per operare la salvezza degli uomini non ha mandato qualche suo angelo, mentre Lui rimaneva beato nei cieli, ma "... pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo" (Fil 2,6-7). In altri termini, **Dio non ha temuto di sporcarsi le mani con l'uomo, ma operò in prima persona, divenendo il primo pastore della storia della salvezza, in cui ha sviluppato una pedagogia e una pastorale tutte divine.**

Pertanto, nell'ambito della storia della salvezza **Dio più che un'idea da speculare è un dono che si è fatto storia e che qui nella storia ha assunto il volto di Cristo.** Infatti, "Dio ha tanto amato il mondo da donare suo Figlio ..." (Gv 3,16). Cristo è divenuto, pertanto, lo spazio storico in cui il Padre convoca gli uomini perché possano essere ricondotti a Lui e possano nuovamente condividere la sua vita. E', quindi, nell'ambito della concretezza della storia che si compie l'azione divina, che si rivolge agli uomini e li interpella nella loro quotidianità.

Da qui, il fatto che la fede non è un'intima contemplazione del divino, ma una risposta esistenziale al Dio, che dice apertura esistenziale a Lui.

In questa prospettiva, la TP o pratica trova il suo ruolo primario nella comprensione dell'azione divina nella storia e nella vita di ogni uomo, fungendo, poi, da stimolo per una giusta e corretta risposta di vita a Dio da parte dell'uomo.

Il suo compito, dunque, è quello di rendere facilmente coglibile e raggiungibile Dio qui nella storia, aiutando l'uomo a fare proprie le esigenze di Dio, incarnandole nella propria vita e lasciandosi configurare esistenzialmente dal suo amore.

La dimensione pastorale, pertanto, si trova inscritta nel cuore stesso della teologia, che assume un ruolo di servizio e di stimolazione. La teologia pastorale è, dunque, servizio all'uomo perché servizio a Dio e non può, di conseguenza, rinchiudersi nella propria torre d'avorio a speculare, così come Dio non è rimasto nel suo alto dei cieli a compiangere la triste sorte dell'uomo, ma si è fatto lui stesso tale, condividendone la sorte.

In tale prospettiva, la teologia pastorale è teologia incarnata nelle vicissitudini dell'uomo e che si spende a suo favore.

Una prima applicazione del concetto di "pastoralità della teologia" la si può trovare nella costituzione pastorale "Gaudium et Spes". Essa si apre in modo significativo, a mo' di proclama e di dichiarazione d'intenti rivolti al mondo:

"Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi ... sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore" (GS 1).

E' il grido di una Chiesa che ha deciso di uscire dalla propria torre d'avorio, di una Chiesa che non si concepisce più come una cittadella fortificata, posta su di un monte e assediata dai nemici, ma che vuole essere protagonista della storia umana, di cui si scopre partecipe.

E' una Chiesa che ha scoperto come la propria incarnazione sia preceduta e richiesta da quella di Dio. Il luogo del suo annunciare e operare è, pertanto, il mondo e l'umanità. E' una Chiesa, infine, che ha deciso di obbedire e conformarsi alle logiche della storia della salvezza.

Tale nuova posizione della Chiesa nel mondo si esprime in particolar modo e primariamente con la TP; ed è proprio quest'ultima a garantire la "pastoralità" di tutta la ricerca teologica.

Essa, infatti, pone sul tappeto le questioni sociali e umane in genere, in mezzo alle quali si trova ad operare, e con esse si interroga e interpella contemporaneamente tutte le altre

discipline teologiche, spingendole ad approfondire e ad aprire nuovi orizzonti di speranza per l'intera umanità.

II. CENNI DI STORIA DELLA TEOLOGIA PASTORALE

La riflessione sistematica sulla prassi ecclesiale inizia dopo il Concilio di Trento, ma la costituzione della TP come disciplina autonoma, all'interno della teologia, avviene con la riforma degli studi teologici, nei territori dell'impero asburgico, voluta da Maria Teresa d'Austria (seconda metà del 1700).

1. Gli inizi della TP

I principali studiosi che hanno dato l'avvio alla riflessione critica sull'azione pastorale nell'impero asburgico sono Rautenstrauch, Giftschutz e Schenkl. Essi identificano l'azione pastorale con i compiti dei "pastori".

a) RAUTENSTRAUCH Stephan (1774), nel riordinare gli studi teologici, prevede che il V anno sia dedicato alla "pastorale" (cura d'anime) e alla "polemica" o "apologetica" (confutazione degli errori). Queste scienze devono insegnare la corretta e fruttuosa *applicazione* della teologia speculativa alle situazioni della vita. La TP è definita come "insegnamento sistematico dei doveri del ministero pastorale e del loro adempimento". Poiché la cura d'anime comprende il dovere dell'insegnamento, del "dispensare i beni spirituali della chiesa" e del "dare esempio con la vita", la TP include tre parti:

- il modo di presentare al popolo i dogmi e la morale,
- il modo di amministrare i sacramenti,
- il comportamento personale e pubblico del pastore d'anime.

b) GIFTSCHUTZ Franz (1784) dà alla TP una impostazione moralistica e sostituisce alla tripartizione dei doveri del pastore la distinzione dell'azione della chiesa in "insegnamento della religione" e "servizio religioso esteriore". Egli introduce nella TP lo studio degli *ordinamenti statali*, partendo dalla convinzione che il ministero pastorale ha una utilità pubblica per la società e che, di riflesso, il pastore d'anime è un funzionario statale. In secondo luogo egli sottolinea il *valore educativo* della celebrazione dei sacramenti, considerati come mezzi per la promozione delle virtù e della felicità degli uomini, a scapito del suo carattere cultuale. Questa riduzione deriva dall'influsso dell'illuminismo (che tende a dare a Cristo e al suo messaggio una dimensione solo umana) e da una concezione esclusivamente moralistica del cristianesimo.

c) SCHENKL Maurus introduce nella TP la categoria del "*soggetto*". Il soggetto dell'ufficio pastorale è il vescovo, il parroco ed i sacerdoti collaboratori. La TP diventa così l'organizzazione sistematica di prescrizioni e di massime prudenziali, in riferimento "alla sorveglianza della comunità e alla maniera di trattare i singoli membri". Questa riduzione dell'attività ecclesiale all'ufficio dei pastori continuerà fino al Concilio Vat. II.

2. La TP per l'edificazione della chiesa

Nella prima metà del sec. XIX la TP sposta la sua riflessione dall'azione dei pastori all'azione della comunità ecclesiale e ripensa l'azione ecclesiale in vista dell'edificazione della chiesa stessa.

a) SAILER Johann Michael, pur mantenendo la tradizionale tripartizione dell'ufficio pastorale della Chiesa, promuove il rinnovamento della TP, recuperando una concezione teologica della Chiesa, intesa come "rappresentante e realizzatrice della riunione degli uomini operata da Cristo e realizzatasi nello Spirito Santo"; il singolo sacerdote è solo l'organo concreto di questa riunione; egli attinge la comprensione della chiesa e del ministero pastorale in primo luogo dalla Scrittura. Sailer

supera in tal modo l'approccio moralistico-antropocentrico al ministero pastorale di Giftschutz. Questo tentativo di rifondare la TP raggiunge la sua maturazione con Anton Graf.

b) GRAF Anton di Tubinga (1814-1867): questi definisce la TP a partire dall'idea di Chiesa. A fondamento della TP pone il compito della "*direzione ecclesiale*" in vista della progressiva edificazione della Chiesa. Graf definisce la teologia come autocoscienza scientifica della Chiesa nel corso della storia:

- il passato storico della Chiesa è studiato dalla teologia storica;
- la sua essenza divina e immutabile è studiata dalla teologia sistematica;
- la sua costruzione nel futuro è studiata dalla teologia pratica. La *teologia pratica* è la scienza delle "attività ecclesiali divino-umane, con la mediazione di persone incaricate nella chiesa, preferibilmente dello stato sacerdotale, per l'edificazione della chiesa". *Oggetto* della Teologia pratica è l'edificazione della Chiesa nel futuro; essa comprende l'annuncio della fede, il culto e la vita della chiesa. *Soggetti* dell'edificazione della Chiesa sono il clero e i laici, non in rapporto di subordinazione o di superiorità l'uno nei confronti degli altri, ma nella comunione di azione e di responsabilità.

c) AMBERGER Johann assume l'impostazione ecclesiologica della TP, ma la divide in due grandi parti:

- il *diritto canonico* (teologia retri), che tratta delle "norme secondo le quali la Chiesa si costruisce ininterrottamente, mediante forze poste in lei dallo Spirito di Dio per educare i popoli all'eterna salvezza";
- la *teologia pastorale*, che "sviluppa le attività della Chiesa stessa per questa opera, il processo dell'autoedificazione nel suo corso concreto a livello di totalità e di dettaglio, nelle grandi dimensioni e nelle piccole". In questa divisione la teologia pastorale è ricondotta all'esposizione delle attività del singolo pastore. Questa concezione riduttiva della TP perdurerà in tutti i manuali che vengono pubblicati tra il 1850 e il 1910.

3. La TP nella seconda metà del sec. XIX

La TP viene vista come introduzione alla retta amministrazione dell'ufficio sacerdotale. Il pastore è "pastore del suo gregge", in quanto è il vicario di Cristo, buon Pastore. In questa concezione soggiace una ambiguità ecclesiologica. Da una parte la Chiesa è gregge che il sacerdote deve custodire, santificare, guidare; dall'altra essa è quella grandezza che sta sopra il sacerdote, che è guidata dallo Spirito di Dio e che dà leggi e censure. *I vari manuali* di TP si distinguono per la metodologia che privilegiano:

- una metodologia *ascetico-mistica*: sottolinea l'esigenza dell'edificazione spirituale del pastore, accanto all'esigenza di dargli conoscenze specialistiche (cf. Frassinetti);
- una metodologia *mistico-pratica*: privilegia la vita mistica nella chiesa, in vista della formazione dei pastori (cfr. J.Pruner);
- una metodologia *scolastico-pratica*: si deducono le regole, norme, motivi e direttive pastorali dalle verità dogmatiche (cfr. M.Berger e J.B.Renninger);
- una metodologia *pratica*: raccoglie e sistema la vasta materia pastorale, per una migliore organizzazione della formazione pratica del pastore d'anime (cf. A.Kerschbaumer e C.Krieg).

4. La TP nella prima metà del sec. XX

Dopo il 1910 nella TP si nota una progressiva situazione di fluidità, dovuta all'emergere di nuove esigenze, favorite dal movimento biblico, dal rinnovamento liturgico, dalla teologia "kerigmatica", da una maggiore coscienza di responsabilità dei cristiani di fronte al mondo.

La TP si dissolve nelle *varie discipline* che la costituiscono, poiché ogni disciplina adotta un suo metodo specifico di ricerca scientifica: catechetica, omiletica, liturgica e scienza della cura d'anime in senso stretto (odegetica).

La finalità di queste discipline è quella di introdurre il *pastore d'anime* nella conoscenza e nello sviluppo tecnico dei mezzi e dei metodi concreti, per la comunicazione dei beni salvifici all'uomo (*metodologismo*). L'interesse è polarizzato sulla figura del pastore d'anime, come ministro della Chiesa. L'estensione di interesse ai laici è sempre in subordine e in funzione del ministero ordinato (*clericalismo*).

Predomina una concezione "sovratemporale" della Chiesa, che tende a identificare la Chiesa con il Regno di Dio e lascia poco spazio alla dimensione temporale e storica della Chiesa (*ecclesiocentrismo*).

Le indicazioni pastorali sono cercate nella dogmatica e in particolare nell'ecclesiologia del Corpo mistico. La TP cerca di razionalizzare la casistica pastorale tradizionale e le esigenze pastorali emergenti, ma sempre in forma subalterna e deduttiva, rispetto alla teologia dogmatica (*deduttivismo*). Il problema della natura della TP rimane irrisolto; ci si chiede se essa sia scienza o solo arte.

Colui che darà un respiro nuovo e più ampio alla TP sarà ARNOLD Franz Xavier di Tubinga (1942-56). Arnold è il teologo che ripropone nuove basi per la costruzione del discorso teologico-pastorale. Egli recepisce dalla discussione sulla "teologia kerigmatica" che la dogmatica è "insufficiente" per la pastorale e, quindi, è necessario riconoscere la struttura specifica del "fatto pastorale" e della disciplina che vi riflette.

Egli ritiene necessario ancorare i principi pastorali alla realtà di *Gesù Cristo*: il Dio-Uomo è il prototipo della mediazione ecclesiale e della pastorale cristiana. La pastorale è un'opera di "collaborazione" tra Dio e l'uomo. La persona di Gesù Cristo è all'origine dell'attività pastorale della Chiesa ed è il modello sul quale ogni altra mediazione deve esemplarsi e trovare fondamento.

L'attività pastorale della Chiesa è "*mediazione di salvezza*". Essa ha una dimensione divina e una dimensione umana. Queste due componenti collaborano in un "sinergismo divino-umano". Ne deriva la necessità di essere attenti al modo di agire e di salvarci proprio di Dio, da una parte, e alla realtà storica in cui questa salvezza interviene, dall'altra. Occorre essere solidali con Cristo e con l'uomo, secondo la legge storico-salvifica della "condiscendenza divina". Secondo Arnold, la forma ideale dell'attività pastorale si costruisce nello "stare completamente nella rivelazione e completamente nel tempo: fedeli a Dio e fedeli all'uomo".

5. K. Rahner e l'«Handbuch der Pastoraltheologie» (1964-69)

Karl Rahner (Friburgo in Brisgovia, 5 marzo 1904 - Innsbruck, 30 marzo 1984) è stato un teologo gesuita, professore universitario di Teologia dogmatica e di storia del dogma. Dopo gli studi universitari compiuti in parte insieme a Piergiorgio Frassati ospite della sua famiglia, fu ordinato presbitero nella Compagnia di Gesù nel 1932. Si specializzò in filosofia sotto la guida di Martin Heidegger, e nel 1937 si laureò in teologia, conseguendo nel 1937 anche l'abilitazione all'insegnamento universitario.

Durante il nazismo gli fu impedito di esercitare l'attività didattica, per cui collaborò con l'Istituto pastorale di Vienna e lavorò in cura d'anime in Baviera. Ordinario di dogmatica a Innsbruck dal 1948, succedette nel 1964 a Romano Guardini nella cattedra di dogmatica e filosofia della religione a Monaco,

passando poi nel 1967 a Münster quale ordinario di dogmatica e storia del dogma. Ritiratosi dall'insegnamento nel 1971.

I cambiamenti sociali e culturali, da un lato, e dall'altro lo sviluppo ecclesiologico provocato dal Concilio portano alla luce il **disagio e il carattere arretrato di ciò che la Chiesa ritiene e definisce come azione pastorale** – improvvisata, pressappochista, segnata dall'attivismo ma spesso anche conservativa – ovvero di quei gesti e quelle pratiche attraverso le quali trasmette la sua identità e il suo messaggio, ovvero, annuncia il Vangelo.

La Chiesa si interroga per una revisione della sua collocazione nel mondo e delle sue pratiche avvertendo l'esigenza di una progettazione teologicamente fondata capace di coinvolgere tutti i settori della vita ecclesiale e rispondere all'attuale situazione di Chiesa.

La questione investe la teologia e, in area tedesca, la teologia pastorale.

È, appunto, **in questo contesto che nasce il progetto del Manuale di teologia pastorale**. *La teologia pratica della Chiesa nel suo presente (Handbuch der Pastoraltheologie)*¹⁸. Pubblicato tra il 1964 e il 1969, questo manuale/enciclopedia, curato da F.X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr e L.M. Weber, viene presentato come **un aiuto e una spinta, data nel clima del Vaticano II**, affinché la chiesa ripensi le sue azioni identitarie e il suo rapporto con la società (il mondo) in vista della costruzione del suo futuro.

Il manuale si propone di affrontare il tema teologico-pastorale dal punto di vista epistemologico, per questo privilegia la trattazione della TP fondamentale. L'opera risponde all'intento di dare esito alle numerose ricerche teologico-pastorali precedenti, riconoscendo ormai come compito specifico di questa disciplina lo studio propriamente teologico della prassi ecclesiale.

Un apporto notevole alla riflessione sulla natura della TP è stato fornito recentemente da K. Rahner. Rahner propone come **oggetto della TP l'attuazione della vita cristiana ed ecclesiale nella situazione odierna** e come suo **risultato "il rinvenimento della decisione 'profetica' per orientarsi nel futuro"**.

La TP esige innanzitutto un'attenzione e un'interpretazione critica della "situazione" (un'interpretazione fatta alla luce della Parola di Dio). La dogmatica offre i criteri di lettura della situazione, per rinvenire i problemi e per aprire gli orientamenti; ma non si possono ricavare da essa immediatamente le indicazioni pastorali.

Assume invece sempre maggiore importanza la situazione concreta del cristiano e della Chiesa. **Questa "situazione" è il luogo della realizzazione della vita cristiana ed ecclesiale** e quindi la componente che serve a determinare tale realizzazione.

A fondamento della TP, Rahner pone l'autorealizzazione della Chiesa.

Oggetto formale della TP è la Chiesa che si realizza qui e ora. **La TP è la "scienza teologica che in base ad una analisi teologico-scientifica della situazione concreta, sviluppa i principi e individua gli "imperativi" secondo cui la Chiesa attualizza la propria essenza, in quella determinata situazione, e in forza dei quali realizza la propria missione salvifica in quel determinato ambiente"**.

Sorge così **una disciplina che fa sua**, nel campo della teologia, **una ecclesiologia esistenziale e storica**, accanto a quella *essenziale* e dogmatica. Una ecclesiologia che studia la Chiesa mettendo in luce, di questa **autorealizzazione storica** i soggetti, le funzioni, gli aspetti sociali, i presupposti antropologici, le strutture formali (le dinamiche, i modelli paradigmatici).

¹⁸ *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, a cura di F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, F. Klostermann, 4 voll., Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1964-1969 (tr. it. parziale *Studi di teologia pastorale*, 12 voll., Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969).

Il nucleo di questa proposta è rappresentato dall'analisi socio-teologica della situazione:

- l'analisi della *situazione interna* della Chiesa chiarisce i singoli dati mediante il riferimento all'essenza permanente della Chiesa;
- l'interpretazione della *situazione esterna* della Chiesa chiarisce il rapporto che la Chiesa è chiamata a stabilire con la realtà storico-ambientale.

L'analisi socio-religiosa della situazione rappresenta, dunque, per Rahner la formalità specifica della riflessione teologico-pastorale.

La Chiesa necessariamente deve avere una certa "coscienza della situazione": una coscienza che non è di tipo semplicemente profano, ma è **coscienza illuminata dallo Spirito di Dio**. Questa "**coscienza carismatica della situazione**" può essere portata a uno stadio riflesso in sede di elaborazione scientifica.

Tale riflessione è autenticamente teologica.

Il risultato proprio della riflessione teologico-pastorale è dato dall'"imperativo carismatico": questa categoria afferma la natura profetico-decisionale degli asserti teologico-pastorali. Nell'imperativo carismatico **il momento razionale è presente, ma è superato dalla libera decisione**. Perciò **la TP deve essere realizzata non solo attraverso il dibattito culturale (nella scuola), ma anche con un lavoro sul campo, nel tessuto della vita ecclesiale.**

L'"esperimento" nella TP non si propone come una concreta mediazione del rapporto tra teoria e prassi, ma si impone come strada normale per rinvenire le varie forme di vita e di azione ecclesiale.

"Conformità all'"*essenza*" della Chiesa e aggiustamento sulla "*situazione*", costituiscono **le due linee che compongono la riflessione della TP.**

L'autorealizzazione della Chiesa è condizionata dalla situazione, "interpretata" a tre livelli:

- a **livello di situazione** del mondo attuale nella sua globalità;
- a **livello di aggregazioni sociali** presenti nel mondo;
- a **livello delle singole persone** nella realtà sociale attuale. In corrispondenza a queste tre aree problematiche, si distinguono nella TP di Rahner tre grandi tematiche.

L'opera di K. Rahner rappresenta un momento nodale dello sviluppo della TP.

Tuttavia essa presenta ancora diversi *limiti*.

- Le situazioni storico-sociali emergenti non sono assunte sempre come il luogo della concreta auto-realizzazione della Chiesa.
- Si è ancora troppo preoccupati di razionalizzare la prassi pastorale esistente.
- Non è sufficientemente chiarito il rapporto tra teoria e prassi.
- È messo in discussione il fondamento teologico della TP: è Cristo o la Chiesa?
- È messa in discussione l'analisi della situazione, per quanto riguarda la sua capacità di assicurare una lettura corretta della realtà storico-ecclesiale.
- È irrisolto il problema del rapporto tra la TP, le scienze umane e il loro rapporto interdisciplinare.

III. CONCLUSIONI

1. Punti acquisiti o di possibile convergenza

Nella diversità di queste visuali generali, non è difficile intravedere punti ormai acquisiti, esigenze comuni e possibili punti di convergenza. Accenno telegraficamente a quelli più palesi e significativi.

3.1. Innanzitutto la delimitazione di un *proprio campo di riflessione teologica*, articolata lungo le seguenti direttrici:

- L'"analisi" e "interpretazione" *teologico-critica* della prassi ecclesiale (nella quale va compresa l'azione specifica sia della comunità, sia dei differenti ministeri - e in particolare quelli dei pastori - allargata alla prassi religiosa e all'esperienza umana) considerata nei differenti contesti socio-culturali.

- L'"elaborazione critica" di *imperativi di fede o appelli o valori (o non valori)* emergenti da tale analisi interpretativa e costituenti altrettanti *obiettivi* dell'agire pastorale (= il progetto pastorale emergente dall'analisi di fede del vissuto).

- La "progettazione" fatta alla luce della fede, di una *strategia di intervento* riguardante: i soggetti, i metodi e modelli, e i tempi dell'azione in vista del raggiungimento degli obiettivi pastorali.

3.2. L'acquisizione di un *proprio metodo teologico*, che la differenzia da altre discipline teologiche: si tratta del metodo "empirico-critico" proprio delle moderne scienze antropologiche e sperimentali, utilizzato però in una prospettiva *teologica*, con il ricorso cioè alla "fede" come sua componente essenziale. L'impiego di tale metodo è richiesto dal riferimento diretto che la TP ha con la prassi; esso inoltre utilizza, ma in una propria prospettiva di cui si dirà più oltre, i risultati delle altre discipline teologiche (esegesi, storia, dogmatica, morale, liturgia e diritto) che si servono del metodo "storico critico".

3.3. L'imporsi dell'*interdisciplinarietà*, del fatto cioè che una riflessione teologico-pastorale seria implica necessariamente il *confronto e il dialogo* non solo con le discipline teologiche, ma anche con altre scienze interessate al medesimo campo di riflessione orientato all'azione. Si deve però riconoscere che si è soltanto agli inizi tanto nella definizione della natura e dei compiti di tale ricerca interdisciplinare, quanto nella sua concreta realizzazione ai vari livelli. Questa situazione più generale è anche quella italiana. In questa visuale, la TP appare come "scienza di confine" tra le altre discipline teologiche e le scienze umane. Attesa l'importanza dell'argomento ai fini del nostro compito, vorrei aggiungere alcune indicazioni avanzate dalle elencate correnti di TP.

2. Rapporto tra teologia pastorale e altre discipline teologiche

Secondo alcuni autori dell'*Handbuch der Pastoraltheologie* (K. Rahner, Jungel), la TP deriva i suoi principi dall'esegesi, dalla storia, dalla dogmatica, dalla morale e dal diritto, ma mentre queste discipline teologiche li studiano nella loro "validità generale", la TP li considera di volta in volta nella loro "innervazione nelle situazioni concrete" della vita della chiesa. In effetti, la TP è un'"ecclesiologia esistenziale", distinta da un'"ecclesiologia essenziale". Più che a definire una "dottrina", essa mira a delimitare dei "criteri" e "modelli" per il rinnovamento dell'azione della chiesa nel mondo contemporaneo. Concretamente, ci si può riferire come a modelli paradigmatici della differenza di tali riflessioni, rispettivamente al discorso della *Lumen gentium* che è di tipo dogmatico, e al discorso della *Gaudium et spes* che è invece di tipo pastorale.

Seward Hiltner (e al suo seguito Zerfass) distingue nettamente le discipline teologiche che si interessano direttamente all'"azione", come è appunto la TP, da quelle che sono invece incentrate sulla "logica", come sono le discipline bibliche, storiche, sistematiche, morali, giuridiche, comparative, ecc. Le prime riflettono "direttamente" sulla "prassi attuale della chiesa" e l'autore le qualifica come

"ramo della teologia incentrato sull'azione" (operation- centered branch of theology). Le seconde si interessano direttamente non della prassi ecclesiale, ma piuttosto del "significato", della "legittimazione", e dell'"appoggio teologico di tale prassi" e - in mancanza di una formula migliore - le qualifica come a ramo della teologia incentrato sulla logica" (*logic centered branch of theology*). Le prime hanno come ambito specifico l'"esperienza vivente" della comunità ecclesiale. Le seconde studiano i "documenti" in cui tale prassi ecclesiale si è storicamente obbiettivata: la Scrittura, i dogmi, il diritto vigente, ecc.

Aggiornando queste indicazioni alle ricerche attuali sullo statuto scientifico della teologia (mi riferisco ai noti studi di Alszeghy-Flick e di Schillebeeckx), definirei i rapporti delle discipline indicate in questo modo.

◆ Le discipline teologiche, che si avvalgono del metodo "storico-critico" (teologia biblica, dogmatica, storia, teologia liturgica, morale, diritto), sviluppano un'interpretazione critica e scientifica dell'esperienza di fede della comunità cristiana, quale si ricava *dalla specificità dei linguaggi ecclesiali* che la esprimono nel corso della storia, in vista dell'identificazione della fede (o dell'unità del messaggio cristiano), della sua credibilità e permanenza nella diversità delle culture. Come tali, sono sì orientate alla "prassi", ma la interessano solo "mediatamente" o "indirettamente"; non sono "immediatamente" utilizzabili per l'azione. Hanno una "dimensione" pastorale, ma non sono TP.

◆ La TP (e le discipline che la compongono, quindi la catechetica, ecc.) invece non solo è orientata alla "prassi", ma ha come compito specifico la riflessione sulla prassi in vista del suo cambio. Essa si avvale dei risultati delle discipline teologiche indicate, ma li utilizza in una maniera propria, rispondente al metodo "empirico-critico". Più precisamente:

- come "criteri teologici" (dogmatici, biblici, morali, giuridici ecc.) per una lettura (o analisi) e interpretazione della prassi ecclesiale vigente o rilevata;
- come "criteri teologici" di valutazione degli imperativi o valori emergenti da tali prassi, in base ai quali formula gli obiettivi dell'azione (o il progetto);
- come "criteri teologici" di valutazione della strategia di intervento, quindi degli operatori e delle forme in cui interagiscono; dei metodi e modelli, dei tempi di attuazione, della verifica e della rettifica, ecc.

3. in sintesi ...

Il percorso storico compiuto ci ha permesso di acquisire alcuni *punti di non ritorno* sul modo di pensare questa disciplina, sulle attese verso di essa e i compiti che le sono assegnati.

Come abbiamo visto la teologia pratica degli ultimi decenni ha speso molte delle sue energie nella *ricerca di un metodo* di lavoro (di riflessione) che le permettesse un ascolto e un contatto reale con la «pratica cristiana», un metodo che le permettesse il superamento di quel funzionamento deduttivo che ha condizionato gli sviluppi storici di questa disciplina sin dalle sue origini. Un metodo che le consenta una interazione (o «mutua implicazione»¹⁹) reale e realizzabile tra *teoria* e *prassi*, tra *riflessione* ed *esperienza vissuta*, tra *teologia* e *azione ecclesiale*, tra *discorso* e *azione*.

I modelli di ricerca studiati, attraverso le figure del *paradigma empirico, critico* ed *ermeneutico*, permettono uno studio e una riflessione che metta al centro la «pratica cristiana»: da ora in poi la *prassi* non può essere studiata se non a partire dalla *prassi*, con regole che vengono costruite dentro questo stesso campo di azione. Il riferimento alla *prassi* ci ricorda che ogni pratica contiene teorie. Infatti, se la teologia in genere si preoccupa della *correlazione* fra l'esperienza cristiana originaria (la verità cristologica) e l'esperienza delle donne e degli uomini contemporanei, lo specifico della teologia pastorale – rispetto al resto delle discipline – consiste nel fare della *prassi* (dell'agire) ecclesiale il punto di partenza: essa è il «luogo teologico» per eccellenza per ascoltare

¹⁹ Cf. J. L. MORAL, *Giovani e Chiesa. Ripensare la prassi cristiana con i giovani* 3, Elledici, Torino 2010.

e comprendere tanto la parola immediata di Dio come la risposta ecclesiale più adeguata alla medesima.

Il rigore metodico della nostra disciplina, dunque, incomincia con la puntuale articolazione dell'oggetto che sono le *pratiche cristiane*. Occorre fare un primo sforzo per intendere il termine "pratica" in vista di un corretto approccio della riflessione teologica. Una lettura del percorso storico e dei modelli metodologici presentati (con preferenza per quello ermeneutico) ci consente di acquisire alcuni punti che diventano anche le basi per una possibile comprensione della TP:

- l'esperienza cristiana con le sue pratiche può essere letta e compresa come un sistema di rapporti istituiti nella società e nella cultura, come un *legame sociale*, a partire dal confronto con un suo modello (il *legame religioso*) [l'esperienza cristiana come legame sociale di tipo religioso];
- in quanto tale, il cristianesimo inteso come legame sociale può essere interpretato, scomposto, ricomposto e progettato. Si è passati da una sua comprensione "naturale" (cristianesimo autosufficiente che si inserisce nella storia e nella cultura a volte sovrapponendosi) ad una sua comprensione "costruita" (cristianesimo che si progetta e si costruisce dentro la storia e la cultura)²⁰;
- in questo campo, della ricostruzione del legame cristiano, si è collocato in modo netto ed esemplare il concilio Vaticano II, fornendo elementi e strumenti, ma soprattutto uno *stile*²¹.

Così intesa, la «pratica cristiana» è un nuovo campo di investigazione che richiede uno spazio della riflessione ecclesiale (della teologia) che si dedichi al suo studio, alla sua comprensione,

- mostrando la *dimensione teologica* dell'esperienza ecclesiale cristiana in quanto esperienza di un gruppo sociale,
- la *qualità epifanica* di questa esperienza (sulla scia di LG 8: la comunità visibile e quella spirituale sono una sola realtà; le (rel)azioni umane-ecclesiali manifestano, almeno in parte, l'esperienza spirituale cristiana perché sono già intrecciate con l'azione dello Spirito e da essa sostenute),
- il suo *funzionamento pedagogico e culturale*,
- la sua *finalità spirituale* (pneumatologica, di indirizzo verso il Regno)²².

Questo spazio di riflessione teologica deve avere alcune caratteristiche. Ne individuiamo tre.

²⁰ «La chiesa assume il mondo della storia come specifico interlocutore per poter convenientemente "continuare, sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo" (GS 3). L'istituzione di un processo di comunicazione fra la comunità credente e l'annuncio di cui è testimone, da un lato, e la realtà storica dell'uomo, dall'altro, si pone in ordine di finalità che la "Verità rivelata" sia "capita sempre più a fondo", "meglio compresa", "presentata in forma più adatta" (GS 44). Questo perché l'orizzonte di Chiesa è aperto dalla percezione della presenza di "altro" rispetto alla chiesa stessa: una presenza sentita non come incombente e minacciosa, ma come stimolante e benefica e, dunque, "provvidenziale". È segnalata in tal modo, sia pure ancora solo in termini di massima e in modo iniziale, la non autosufficienza dell'ambito ecclesiastico, che deve piuttosto comprendersi nel suo rapporto non aggirabile con la sfera dell'umano [...]. Sotto il profilo del darsi storico dell'esperienza di fede, tra "fede" e "cultura" intercorre un rapporto intrinseco e non semplicemente accessorio: la fede si dà nella correlazione e differenza con una figura storica di fede, che, in quanto tale, è impregnata culturalmente. La connessione corre in modo bidirezionale: il "credere in Gesù Cristo" ha influenze sulle culture, nel senso che ne valorizza le potenzialità di umanizzazione e sollecita a correggerne le distorsioni (Cfr. EN 20), e le culture rendono servizi al "credere in Gesù Cristo, fornendo i mezzi espressivi e provocandone sviluppi inediti (Cfr. EN 63)» (B. SEVESO, «Sfide e provocazioni attuali per la pastorale», in *Teologia pastorale in Europa, Panoramica e approfondimenti*, a cura di G. Trentin – L. Bordignon, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova 2003, pp. 309-342, qui p. 311 e p. 317).

²¹ G. ROUTHIER, «Il Vaticano II come stile», in *La scuola cattolica* 136 (2008), pp. 5-32.

²² «La pastorale è quindi auto-realizzazione della Chiesa, nella misura in cui essa tende immediatamente alla salvezza divina della persona umana. La chiesa attua il suo essere chiesa non per affermare se stessa, ma per aiutare le persone a incontrare – in modo adeguato a ogni epoca – Dio in Gesù Cristo. La pastorale va perciò intesa ecclesiologicamente, per il fatto che essa è fondata cristologicamente e pneumatologicamente. In altre parole: la pastorale è formalmente ecclesiologica e casualmente-finalisticamente cristo-teocentrica, nello Spirito Santo» (H. WINDISCH, *La pastorale come l'autorealizzazione della Chiesa. La riflessione in area tedesca*, in *Teologia pastorale in Europa*, p. 168).

A. Deve essere uno spazio *ermeneutico* inteso come spazio di comprensione critica di come si stanno istituendo i *legami sociali* attraverso i quali si rende visibile nella storia (passata, attuale, futura) l'esperienza cristiana.

La TP va intesa come una *ermeneutica cristiana dell'agire ecclesiale*:

- *ermeneutica* (comprensione critica operata a partire da un orizzonte di significato ben definito, in grado di fornire strumenti e procedimenti d'analisi);
- *cristiana* (l'orizzonte di significato è dichiarato sin dall'inizio, perché non condizioni in modo ideologico la ricerca, ma fornisca in modo pubblico e ufficiale un serbatoio di senso e di significati);
- *dell'azione* (l'oggetto della disciplina non è tanto il discorso cristiano, quanto le pratiche, le azioni – la cultura – in quanto strumenti capaci di portare alla luce un significato, soprattutto quel genere di significati necessari a strutturare l'identità collettiva ed individuale dei cristiani);
- *ecclesiale* (oggetto di questa disciplina non è ogni tipo di azione, ma quelle azioni specifiche che per i soggetti implicati, i valori e i fini perseguiti, le dinamiche sociali implicate, i campi sociali generati, operano in modo diretto alla costruzione del gruppo cristiano (della chiesa, diciamo noi), ad una identità cristiana individuale e collettiva).

La TP ha come oggetto lo studio di tutte quelle prassi (*legami ecclesiali*) che *generano* la comunità cristiana, ai suoi vari livelli: azioni visibili, non sempre (o soltanto) ufficiali, ma sempre pubbliche.

B. In modo molto trasversale, la triade *vedere-giudicare-agire* ha attraversato tutta la storia recente della disciplina, segnando in modo forte il dibattito metodologico. Questa triade ha subito slittamenti di significato molto forti. Come intenderla?

Nel contesto ermeneutico appena indicato *vedere-giudicare-agire* vanno visti non tanto come momenti in successione di un metodo da eseguire in modo rigido, quanto piuttosto come *dimensioni di un processo ermeneutico che è continuamente in funzione* (si potrà quindi cominciare da uno qualsiasi dei tre verbi) e che ci permette di immaginare un rapporto non complicato tra teoria (linguaggio) e prassi (azione). In questo modo il metodo perde sia quella sua tendenza critica e rivoluzionaria (un metodo voluto per la modificazione radicale della prassi), che quella logica apprendistataria che porta a ripetere pratiche in modo mimetico senza porsi domande sull'adattamento di quelle pratiche e sulla loro inserzione dentro la cultura e la storia. Letti come dimensioni, *vedere-giudicare-agire* ci permettono di costruire il contesto all'interno del quale sviluppare un nostro metodo più attento e meno primitivo di lettura delle pratiche cristiane (il testo). Gli elementi dai quali non si potrà prescindere e che la triade ci indica sono:

- il riferimento al *discernimento*, alla necessità di avere strumenti per compiere un'azione ermeneutica, una interpretazione di quanto osservato *a partire dalla memoria che la chiesa custodisce e trasmette*;
- il riferimento alla *pratica*, alla costruzione sociale, all'*istituzione* come conseguenza delle azioni messe in atto di volta in volta dai vari soggetti o, detto in altri termini, l'assunzione della pratica come momento di *istituzione* del corpo ecclesiale;
- il necessario riferimento alla *cultura* intesa come quel sistema simbolico espresso attraverso una lingua, che custodisce l'*identità* di un gruppo sociale o, detto in altri termini, il necessario sforzo di *abitazione* da parte dell'azione ecclesiale della cultura e della storia degli uomini.

Vedere-giudicare-agire potrebbe così essere spiegato, nel suo senso generale, con la triade *trasmettere-istituire-abitare*. Le scienze sociali hanno scoperto che qualsiasi cultura si regge attorno a queste *tre dimensioni* antropologiche fondamentali, dal cui intreccio nascono le azioni che permettono a questa cultura di esistere, di essere conosciuta, di produrre senso e futuro. Anche l'affacciarsi del

cristianesimo dentro una cultura non avverrà, dunque, a prescindere dall'intreccio di queste tre dimensioni antropologiche a cui orienta anche il metodo *vedere-giudicare-agire*.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 8

La Teologia Pastorale nel Post-Concilio

(di Mario Midali)

Nel periodo del dopo Vaticano II si sono succedute **tre distinte prospettive generali sull'argomento**, le quali convergono nel riferirsi alla prassi della Chiesa, intesa come un agire pratico proteso all'ideale di una vita cristiana autentica, guidato da un'interiore capacità di decisione consapevole e prudente, ma divergono nel delimitarne la maggiore o minore ampiezza.

1. La prospettiva clerocentrica, difesa da alcuni rappresentanti del mondo tanto cattolico quanto evangelico, ritiene che **l'ambito della teologia pastorale è la prassi propria dei pastori**, comprendente il triplice ministero pastorale e le quattro azioni (annuncio della parola, culto, comunione ecclesiale e servizio), considerate nell'ampia ottica riguardante il rapporto Chiesa-mondo. È una prospettiva chiaramente *clerocentrica*. In essa a ragione si continua a designare questa disciplina come «teologia pastorale» in quanto pone al centro la figura del *pastore* (il vescovo e il prete).

2. La prospettiva ecclesiocentrica segue un orientamento generale del Vaticano II, il quale ha promosso una rinnovata coscienza ecclesiale e ha considerato la comunità cristiana locale, formata dalle sue guide autorevoli (il clero), dai fedeli laici, uomini e donne, dai consacrati e dalle consacrate come soggetto attivo e corresponsabile del **multiforme e differenziato agire e operare della comunità stessa nei suoi rapporti con la società**. In linea con questo orientamento, un consistente numero di autori cattolici e protestanti ritiene ormai che questa disciplina teologica debba prendere in considerazione **la prassi dell'intera comunità ecclesiale**, vista nel suo insopprimibile innesto nella società contemporanea e con particolare riferimento all'amplissima area dell'esperienza, intesa come realtà inglobante l'esistenza umana nel suo complesso. Per essi, il centro d'interesse è la *Chiesa* o il *rapporto Chiesa-mondo*, che peraltro viene interpretato in modi differenti dovuti alla diversa concezione di Chiesa e di mondo. Qui si passa ormai da una prospettiva clerocentrica a una prospettiva *ecclesiocentrica*. **Coerentemente a tale impostazione si sostituisce ormai la formula teologia pastorale con quella di teologia pratica**, e si considera la prima come parte integrante della seconda.

3. La prospettiva antropocentrica o soteriologica o «regno-centrica» è quella difesa da una crescente schiera di qualificati **pastoralisti protestanti e cattolici particolarmente attenti alle molte culture e alle varie forme di prassi religiosa extra-ecclesiale**, al vasto e differenziato pianeta delle altre religioni, al moltiplicarsi di situazioni multietniche, plurireligiose e di differenti tipi di umanesimo contemporaneo (anche in ambienti dove il cristianesimo è tuttora la religione maggioritaria). Ciò li ha sollecitati ad **allargare l'intervento della Chiesa e della riflessione teologico-pratica a questo variegato fenomeno culturale e religioso**. Per questi pastoralisti, **il centro d'interesse è la problematica riguardante i molteplici e dinamici rapporti della Chiesa con la religione, la società e la cultura**. Si è in presenza di una prospettiva antropologica o soteriologica o **regno-centrica**, cioè centrata sui valori del «Regno di Dio» operante anche al di là dei confini verificabili del cristianesimo. **In questa visuale si designa ormai questa disciplina teologica come teologia pratica, e la riflessione sui responsabili, ai vari livelli,**

dell'agire ecclesiale, qualificata solitamente come *teologia pastorale*, viene considerata come uno dei suoi numerosi campi di ricerca.

Questa terza prospettiva è quella che oggi riscuote un crescente consenso perché è più aderente all'attuale realtà socioculturale e religioso-ecclesiale; perché è coerente con il messaggio biblico circa il primato e la maggiore estensione del Regno di Dio rispetto alla Chiesa, che di tale Regno è «germe e segno» o strumento (*Lumen gentium* n. 5); perché si colloca nella linea aperta dal magistero pastorale del Vaticano II riguardante la promozione del dialogo della Chiesa cattolica con le altre Chiese e comunità cristiane, con le altre religioni, con la società contemporanea e le varie culture; perché consente di superare una contrapposizione tra concentrazione su tematiche intra-ecclesiali e apertura alla più vasta realtà socio-religiosa.

Ma sottolineo, a scanso di dannosi fraintendimenti, che all'interno di tale vasto orizzonte e in fedeltà a un'irrinunciabile ottica cattolica (è nota la minore attenzione del mondo protestante al tema attinente la *Chiesa* e il suo maggiore interesse alla realtà *religione*), **soggetto attivo e protagonista dell'intera prassi cristiana è sicuramente la Chiesa, popolo di Dio, comprendente pastori e fedeli nel senso del capitolo II della *Lumen gentium***. Chiesa, intesa nella sua duplice realizzazione storica di Chiesa universale, considerata come comunione di Chiese particolari in cui vive e opera il popolo di Dio, secondo l'indicazione della stessa *Lumen gentium* (nn. 13 e 23).

Questa triplice prospettiva generale tuttora presente evidenzia una prima questione di fondo tuttora aperta, nel senso che le visuali clerocentrica ed ecclesiocentrica tendono a lasciare in ombra quella regnocentrica, e quest'ultima si trova impegnata a integrare in modo profondamente rinnovato le due precedenti.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 9

Teologia pratica e altre discipline teologiche

(di Mario Midali)

L'azione o la prassi credente e religiosa della comunità cristiana rapportata al fenomeno religioso, alla cultura e alla società è **oggetto di studio delle varie discipline teologiche che lo accostano da differenti punti di vista**: ad esempio, **la teologia biblica, storica e sistematica** ne approfondiscono la natura o l'essenza teologica (la componente *dottrinale*); **la teologia fondamentale** ne stabilisce la previa giustificazione di tipo razionale e teologico; **la teologia morale** cerca di coglierne gli aspetti etici tipicamente cristiani; **la storia delle religioni**, del cristianesimo e della Chiesa tenta di descriverne e valutarne l'evoluzione storica nel passato; la teologia spirituale è impegnata a evidenziarne la qualità spirituale.

Da parte sua **la teologia pratica ne rileva determinate dimensioni**. Tenendo nel dovuto conto le istanze emerse specialmente negli ultimi decenni si può affermare, in termini generali, che **la teologia pratica si prefigge di rilevare o descrivere, di valutare o interpretare e di orientare o riprogettare, alla luce della fede e con l'ausilio di principi unificatori, di teorie, di modelli, di categorie interpretative e di un proprio itinerario metodologico, il divenire della religione, del cristianesimo e della Chiesa, considerato nell'oggi e nei differenti contesti umani, cristiani ed ecclesiali**.

1. I principi unificatori dell'intera riflessione teologico-pratica sulla prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale sono, ad esempio, quelli elaborati da vari pastoralisti prima e dopo il Vaticano II e ormai ampiamente recepiti: **il principio cristologico** dell'incarnazione e quello connesso dell'«evento Gesù», cioè della prassi religiosa (la vera immagine di Dio-Amore) liberante e salvifica di Gesù di Nazaret e della Chiesa delle origini, compreso come evento fondante l'esperienza ecclesiale di ieri, di oggi e di domani; **il principio pneumatologico** riguardante la nascosta ma efficace presenza nella Chiesa e nella storia dello Spirito del Risorto; **il principio ecclesiologico** centrato sulla Chiesa, mistero di comunione e servizio, modellato sulla vita del Dio trinitario rivelato dal Verbo incarnato; **il principio di correlazione** tra chiamata divina e risposta umana; **il principio antropologico** centrato sulla piena umanizzazione della persona fino a raggiungere la sua conformità a Cristo. Presi nel loro insieme questi principi unificatori costituiscono altrettanti riferimenti teologici fondanti.

2. Le teorie invocate per cogliere, interpretare e trasformare la prassi cristiana ed ecclesiale sono, ad esempio, quelle proposte da numerosi cultori di teologia pratica che le hanno elaborate in dialogo con i sociologi: le teorie secondo le quali **la Chiesa e la religione sono chiamate a svolgere una funzione positiva nella società**, oppure ad esserne **un'istanza critica rispetto agli attuali assetti di quest'ultima**, nella misura in cui non sono al servizio della persona; la teoria secondo cui **la prassi del Vangelo attraverso la Chiesa diventa operante nella società**; la teoria della *secolarizzazione* recepita da numerosi pastoralisti e documenti del magistero, ecc.

3. I modelli interpretativi e trasformativi di tale prassi sono, ad esempio, **il modello diaagnostico** con cui si cerca di descrivere una prassi come essa è di fatto; **il modello spe-**

rimentale con cui si cerca di conoscere come potrebbe essere una nuova prassi; il modello **cibernetico** che articola i vari passi con cui migliorare un determinato agire ecclesiale; **i modelli di comunicazione** prospettati dai cultori delle scienze della comunicazione.

4. Quanto alle prospettive o categorie con cui vengono studiati tutti i fattori della prassi religiosa cristiana ed ecclesiale, si possono elencare ad esempio le seguenti: **le categorie storiche** come modernità e postmodernità; **le categorie teologiche** come evangelizzazione, vita, gioia, pace, fede, speranza, carità, liberazione, compagnia, solidarietà; **le categorie sociologiche** come socializzazione, secolarizzazione, autonomizzazione, individualizzazione, privatizzazione, globalizzazione; **le categorie ideologiche** come personalismo, socialismo, capitalismo, liberalismo; **le categorie simboliche** come i simboli religiosi maschili e femminili con cui si indica Dio; **le prospettive** psicologica, ermeneutica, critica, didattica, retorica, linguistica, giuridica, pedagogica, comunicativa.

Rapporto della Teologia Pratica con le altre discipline teologiche nel periodo del dopo Vaticano

È opportuno premettere che, sollecitati dagli orientamenti del Vaticano II, **i cultori delle varie discipline teologiche le hanno variamente rinnovate nella seconda metà del secolo scorso, sicché la teologia pratica è stata coinvolta in un confronto rinnovato rispetto al precedente periodo storico.**

Ad ogni modo, essa ha trovato piuttosto **difficile e a volte problematico confrontarsi con alcune teologie bibliche e sistematiche** prodotte nella seconda metà del secolo scorso, peraltro degne di considerazione per la rilevanza che hanno assunto nelle comunità protestanti e cattoliche. Ciò nella misura in cui le sono apparse variamente distanti dal proprio ambito di riflessione.

In concreto, **sono alcune teologie bibliche interessate più a ricostruire e sistemare l'insieme dei temi teologici emergenti da aggiornate esegesi dei testi biblici e meno sensibili alla problematica sollevata da attuali situazioni della religione, della cultura, della società e della Chiesa.**

Si tratta poi della prestigiosa teologia cattolica francese (Chenu, Congar, Daniélou, de Lubac), comunemente denominata *théologie du renouveau* e da suoi oppositori *nouvelle théologie*. **Con il suo programma di «ritorno alle fonti»,** essa ha contribuito efficacemente a far superare la neoscolastica, ha preparato per tanti aspetti i pronunciamenti dottrinali del Vaticano II, ma ha mantenuto **un forte legame con l'orientamento reattivo della teologia tradizionale e non ha portato avanti il discorso teologico fino al confronto con la «situazione» del mondo attuale.** Per cui, dal punto di vista della teologia pratica, il suo apporto è stato successivamente in certo modo ridimensionato.

Si tratta ancora delle ***teologie dell'identità*** che hanno mirato a chiarire e ad affermare l'identità cristiana, presa *come tale*, e si sono dimostrate **restie e persino contrarie a stabilirne una correlazione con le situazioni contemporanee dai contorni sempre mobili e pericolosi.** Basti qui ricordare alcuni noti fautori. In ambito protestante, K. Barth, il quale afferma la assoluta trascendenza della Parola di Dio e E. Jüngel che elabora un discorso su Dio a partire esclusivamente dalla rivelazione. In ambito cattolico, H. Urs von Balthasar e J. Ratzinger che rimarcano la **in-comparabilità della rivelazione cristiana nei confronti di ogni filosofia e sapienza cristiana peraltro tenute in considerazione.**

A differenza di questi movimenti di pensiero, altre teologie bibliche e sistematiche si sono interessate della situazione attuale e sono apparse più vicine all'ambito di ricerca della teologia pratica, la quale di fatto ha intessuto con esse un rapporto preferenziale.

Sono innanzi tutto le teologie della correlazione che **uniscono alla preoccupazione per l'identità quella per la rilevanza del discorso cristiano sulla realtà umana compresa nelle sue espressioni esistenziale** (P. Tillich), **antropologica** (K. Rahner), **esperienciale** (E. Schillebeeckx), **culturale** (la teologia ermeneutica di C. Geffré e D. Tracy), **ecumenica e interreligiosa** (W. Kasper e H. Küng).

Sono poi le nuove teologie politiche (J. B. Metz e J. Moltmann) che si prefiggono di **sviluppare i contenuti sociali e politici del messaggio cristiano** in modo che la fede dei cristiani si faccia **ortoprassi evangelica nella storia e nella società**, perché «non esiste identità cristiana che non abbia rilevanza pubblica, né rilevanza pubblica priva di identità cristiana della teologia, perché se vuole salvare Cristo la teologia deve essere teologia del Regno di Dio» (Moltmann).

Sono ancora alcune teologie della liberazione e dell'inculturazione prodotte in America Latina, in Africa e in Asia negli ultimi tre decenni del secolo scorso che, debitamente purificate da noti aspetti inaccettabili o comunque criticabili, **hanno ispirato e guidato altrettanti modelli di evangelizzazione liberatrice e inculturata** in quei continenti, e hanno avuto positive ricadute anche in ambito europeo e in modo particolare nella pastorale giovanile.

Occorre aggiungere che la teologia pratica ha numerosi punti di affinità e di vicendevoles integrazione, pur nella diversità, sia con una teologia morale centrata sulle virtù, sia con una teologia spirituale concentrata sulla vita nello Spirito, tenuto conto di questa loro rinnovata configurazione delineata da vari autori nel periodo del dopo Vaticano II.

La questione del metodo

Il metodo vedere-giudicare-agire ha trovato esemplare e autorevole attuazione in alcuni documenti del Vaticano II e specialmente nella *Gaudium et spes*, dove viene adottato un procedimento che parte dalla rilevazione e valutazione di una situazione, ad esempio, della persona, della società e dell'attività umana nel mondo contemporaneo, al fine di definire la missione della Chiesa nell'attuale epoca storica. **Ciò è rilevabile in maniera particolare nello sforzo compiuto dal Concilio nel cogliere e valutare i «segni dei tempi».** Tale modo di riflettere è stato ampiamente adottato da successivi documenti del magistero sia pontificio che episcopale.

Questo metodo aiuta indubbiamente a cogliere alcuni aspetti importanti del divenire della prassi credente, cristiana ed ecclesiale, come sono: la descrizione (vedere) e la valutazione (giudicare) di una determinata situazione socio-religiosa e cristiano-ecclesiale in base a un quadro di riferimento (*quadro dottrinale o criteri*) e le indicazioni operative per il suo miglioramento (agire).

Tuttavia, nel modo con cui viene impiegato specialmente da operatori e operatrici del Vangelo non di rado non vengono chiariti i criteri teologici con cui si valuta una situazione e se ne progetta il cambio, e sono lasciati variamente in ombra o non rilevati riflessamente altri aspetti irrinunciabili. *Ad esempio, vengono presentate generalmente in modo globale la fase progettuale destinata a stabilire le mete generali e settoriali da raggiungere in tempi lunghi, e la fase strategica volta a definire i numerosi fattori (operatori/trici, modalità d'intervento, itinerari o percorsi, priorità, punti nevralgici, verifica e periodica rettifica), necessari per pilotare il cammino che va da una situazione data a quella desiderata.*

Negli ultimi due decenni del secolo scorso, **alcuni cultori di teologia pratica** hanno cercato di ovviare a tale gravi lacune elaborando un **itinerario metodologico teologico, empirico, critico, progettuale**, nel quale i criteri teologici o i valori evangelici sono **esplicitamente formulati in riferimento alle tre fasi dell'agire della comunità cristiana appena elencate.**

È vero, in vari ambienti ecclesiali, sia alcuni responsabili che alcuni operatori/trici pastorali, ad esempio catechisti/te e incaricati/te della pastorale, sono ritornati a utilizzare il vecchio metodo deduttivo o applicativo che dà grande risalto alla dottrina da applicare all'agire della comunità cristiana.

Va detto che questo procedimento è pienamente *legittimo*. **Il Vaticano II** l'ha praticato nei suoi decreti, specialmente in quelli attinenti la vita intra-ecclesiale, e **ha invitato i teologi a rielaborare i contenuti delle loro discipline in modo da evidenziarne la *dimensione* o qualità pastorale.**

Tale metodo si dimostra pertinente ed adeguato nel caso di una prassi cristiana omogenea, ben determinata e facilmente controllabile come quello di un regime di cristianità sacrale stabilita. **Ma questo non è più il caso della situazione religiosa e cristiana contemporanea anche in Italia:** il processo di secolarizzazione e la diversificazione del cristianesimo vissuto e delle comunità cristiane concrete l'hanno resa eterogenea, divergente, pluriforme, confusa e a volte caotica.

Senza dire che tale metodo sottende una posizione acritica che propone una derivazione unilaterale della prassi dalla teoria, quando invece il grembo in cui nasce e si sviluppa una teoria è il vissuto concreto delle persone con i loro interrogativi e le loro attese, i loro errori e le loro conquiste. **Inoltre tale posizione è incapace di cogliere il sapere o la teoria (spesso spontanea e irriflessa) presente in ogni prassi credente, cristiana ed ecclesiale, e di percepire la funzione di verifica empirica che tale prassi può svolgere nei confronti della teorizzazione.**

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 10

LA TEOLOGIA PASTORALE TRA FACOLTÀ E TERRITORIO

Da: GIACOMO RUGGERI, *Le 99 Fuori. Prepararmi oggi alla Chiesa di Domani. Manuale narrativo di Teologia Pastorale*. Ed. Il Pozzo di Giacobbe. 2022.

I prodotti della secolarizzazione: indifferenza, individualità, impermeabilità

La secolarizzazione avanza silente e lascia dietro di sé conseguenze irreversibili. Macina il vissuto delle persone, nessuna esclusa, si inocula nelle forme di pensiero e, dal di dentro, le trasforma in totalmente altro. Bergoglio lo ha detto a chiare parole:

«Abbiamo bisogno di altre mappe, di altri paradigmi, che ci aiutino a riposizionare i nostri modi di pensare e i nostri atteggiamenti: fratelli e sorelle, non siamo nella cristianità, non più! Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati. Abbiamo pertanto bisogno di un cambiamento di mentalità pastorale, che non vuol dire passare a una pastorale relativistica. Non siamo più in un regime di cristianità perché la fede - specialmente in Europa, ma pure in gran parte dell'Occidente - non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negata, derisa, emarginata e ridicolizzata»²³.

Alla teologia pastorale della Chiesa che verrà, dunque, spetta il compito di una riflessione onesta da un lato e, dall'altro avviare processi discernenti sul territorio senza formule pre-costituite, ma che maturi in forma orizzontale (con tutti) e non verticistica (uno su tutti).

Individuo tre prodotti della secolarizzazione nel tempo attuale:

1. Indifferenza
2. Individualità
3. Impermeabilità

Per l'uomo e la donna di oggi essere indifferenti al cristianesimo non equivale a non credere. L'indifferenza, per la persona, consiste in questo: l'essere cristiano non fa la differenza nella mia vita e alla ritualità sacramentale nella parrocchia vi attingo **TAM QUARTI UNA TANTUM**. A fare la differenza sono i criteri e i paradigmi che scelgo secondo bisogni e necessità, totalmente sganciati dall'appartenenza ad una comunità e con quanto essa comporta.

«L'indifferenza religiosa può essere considerata come la tappa finale del processo di secolarizzazione che ha segnato per due secoli l'evoluzione delle società occidentali. Ultima non perché sarebbe la fine provata della religione, ma perché l'indifferenza sembra essere il culmine dei tratti costitutivi della laicità contemporanea: deistituzionalizzazione e pluralizzazione, da un lato; soggettivismo e relativismo, d'altra parte. La religione è staccata da qualsiasi istituzione e si presenta come un insieme di credenze e valori a disposizione degli utenti, senza sanzioni né obblighi. I sistemi di rappresentazioni religiose sono pluralizzati, questo sgretolamento di credenze, così caratteristico delle nostre società liberali contemporanee, non si manifesta più solo tra le confessioni ma all'interno di ciascuna di esse»²⁴.

²³ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Istruzione. La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa*, Roma, 20 luglio 2020, n. 20.

²⁴ J.-M. DONEGANI, «L'indifférence religieuse: une catégorie desuète in *Études Revue de Culture Contemporaine* (2022/3) 78.

Tale modo di procedere realizza il secondo prodotto della secolarizzazione: l'individualità. Singolo e unico sono i confini all'interno dei quali si vede, si sente, si muove la persona. Vi è stata una metamorfosi dello slogan degli anni 70 il corpo è mio e lo gestisco io, diventando oggi: Dio è a modo mio e me la gestisco io. L'indifferentismo è un dato strutturale di un mondo plurale.

La conseguenza di tale **HUMUS** è l'impermeabilità alla prassi ecclesiale: il terzo prodotto della secolarizzazione. Nel tempo attuale è la persona, nella sua indifferenza e individualità, a scegliere cosa accogliere in sé (e cosa no) di quanto è annunciato dall'ambone di una parrocchia ed esortato dalla Chiesa istituzionale. Se in passato vi era un rifiuto ostentato, oggi vi è un silenzio impermeabilizzato. È da ritrovare in questo contesto, ad esempio, il crollo - come contenuto e come incisività - della prassi omiletica domenicale, in quanto il celebrante sperimenta che il suo voler essere incendiario (che accende cuori e mente alla luce di Dio) impatta con un'assemblea di pompieri.

La teologia pastorale nel tempo attuale, dunque, dovrà saper tessere innanzitutto per se stessa inedite mappe per orientarsi in una società di fine cristianità. Mappe non pre-definite ma che maturano in un confronto a tutto tondo con le componenti della società di oggi. La teologia, per essere pastorale e incisiva, necessita di ri-definirsi fuori dei confini ecclesiali.

«Sta velocemente finendo il regime di cristianità ovvero, per esprimersi nel modo più semplice possibile, quel modo di esistenza della Chiesa per il quale l'appartenenza ad essa e alla società civile finiva per sovrapporsi e per il quale, di conseguenza, la Chiesa (specie i suoi pastori) finiva per avere un certo potere anche nella società. È tuttavia necessario soffermarsi sulla reale portata di ciò, se non si vuole fare dell'invito a una Chiesa in uscita missionaria o alla nuova evangelizzazione un semplice slogan e se non si vuole che, al di là delle ottime intenzioni, esso finisca per produrre un inutile senso di colpa in quei pochi cristiani che vivono già con intensità la loro vita cristiana e la loro appartenenza ecclesiale. Infatti, l'impressione che spesso si ricava è che tale appello venga interpretato come se si trattasse semplicemente di cambiare strategia con un colpo di volontà, di responsabilizzare tutti, di abitare con coraggio gli ambiti di vita in cui i cristiani sono a contatto con i non cristiani, di declericalizzare la Chiesa, di riformare qualche struttura, di impegnarsi maggiormente ecc. [...] Non si fanno però fino in fondo i conti con la fine della cristianità, quando ci si immagina di doversi impegnare nell'illusione di restaurare ancora quel regime di cristianità che si sta sfaldando; quando non si prende reale consapevolezza che la fine della cristianità significa, tra le altre cose, che le forze a disposizione delle Chiese e delle comunità cristiane sono sempre più ristrette; quando non ci si rende conto - come si accennerà in seguito - che la fede stessa dei sedicenti cristiani è oggi più fragile; quando non si avverte che la cosiddetta comunicazione della fede non può essere pensata secondo una forma "intellettualista" o dando implicitamente per scontata l'esistenza di luoghi in cui vivere e praticare la fede, e non solo dei riti. Anche e soprattutto questo significa che siamo nel tempo della fine della cristianità. Quest'ultima non tocca dunque soltanto la società nella quale le Chiese vivono e dentro la quale sono chiamate a essere missionarie; essa riguarda la stessa Chiesa, le comunità cristiane, la loro effettiva realtà, la possibilità di vivere ancora una reale vita cristiana e un'effettiva e significativa esperienza ecclesiale. Per dirla in maniera diretta: certi modi di invocare la Chiesa in uscita o la necessità di una nuova evangelizzazione, all'interno di molti discorsi ecclesiastici e teologici, sembrano ancora provenire dalla lettura della realtà ferma agli anni Settanta. [...] Ha ragione C. Theobald quando evidenzia l'attuale esculturazione della fede: nel senso che i cristiani non possono più contare su una cultura in qualche modo impregnata di cristianesimo; e sono in diaspora. Così, i richiami alla Chiesa in uscita o a una nuova evangelizzazione possono finire per essere inutilmente colpevolizzanti per i pochi cristiani rimasti; e rischiano di risultare incapaci di cogliere ciò di cui essi per primi hanno bisogno per continuare, all'interno di questo nostro mondo, a essere cristiani e, dunque, missionari. Non basta dunque risolvere la questione della missione della Chiesa in questo mondo, ridivenuta così centrale, pensando di ridurla a qualche appello volontaristico perché le comunità cristiane si proiettino all'e-

sterno. In un tale contesto, se non si prende in seria considerazione che cosa sta avvenendo, c'è infatti il rischio di confondere la missione con una propaganda sterile»²⁵.

La secolarizzazione non conosce i confini geografici. Affacciamoci, ad esempio, Oltralpe.

«Vivendo in un mondo segnato dall'obsolescenza di ogni sistema di controllo e di regolazione autoritaria del credo, le nozioni di ortodossia ed eterodossia hanno perso ogni rilevanza e la modernità è definita dall'esaurimento della nozione di eresia. Il principale indicatore di distacco dalle tradizioni religiose è ovviamente la crescita, in quarant'anni, del numero di persone che si dichiarano senza religione nei sondaggi e, viceversa, la diminuzione del numero di persone che si dicono membri di una denominazione. Così, un quarto della popolazione francese oggi afferma di non appartenere a una religione. [...] La deistituzionalizzazione del sentimento religioso si accompagna ovviamente alla pluralizzazione delle identità poiché, nessun criterio oggettivo che consenta di definire dall'esterno i contorni del gruppo, il riferimento religioso non forma più un corpo: quasi tre quarti dei francesi ritengono che esso spetta a ciascuno definire la propria religione, indipendentemente dalle Chiese. "Il credo il più delle volte non è dato come appropriazione di un sistema di solidarietà ma come esperienza personale di senso e si legittima meno da un consenso, da una tradizione o da un'autorità quanto da un'esperienza alla quale il soggetto può affermare di avere o di hanno avuto accesso. Questa convinzione propriamente moderna che spetta al singolo soggetto decidere nel suo foro interno ciò che è vero, buono e giusto, al di fuori di ogni dettato istituzionale, e anche di ogni iscrizione in una tradizione, è naturalmente accompagnata dal relativismo, cioè dire della convinzione che ogni verità è relativa a un contesto e a un'esperienza: il relativismo è un "relazionismo", non è, sociologicamente parlando, negligenza della verità ma la sua iscrizione in una relazione personale nel senso che è inqualificabile da l'esterno»²⁶.

Pastore = pastorale: un binomio oggi sradicato dalla storia

Pronunciare il termine pastorale, oggi, è come afferrare la nebbia. Non sai più cosa sia.

La composizione di luogo è essenziale per capire innanzitutto dove sono e, soprattutto, se scelgo di abitarlo intelligentemente con tutto me stesso oppure commemoro un passato defunto e mi vedo un futuro già presente.

La pastorale in Italia per decenni è ruotata sostanzialmente attorno al pastore, al parroco. I documenti ecclesiali hanno scalfito solo i bordi di un impianto mentale e operativo che faceva perno sulle scelte soliste del parroco che, sia per lunghi o per pochi anni, dettava il **MODUS OPERANDI** della parrocchia, che considerava sua (la mia parrocchia, i miei parrocchiani, senza verificare il contrario). Programmi parrocchiali già definiti sul tavolo della canonica in solitaria, per essere poi portati all'ultimo miglio del Consiglio pastorale della parrocchia per avere teste annuenti e silenti. E quel programma era pronto per essere ciclostilato cambiando l'anno e, con l'arrivo del computer, salvato nella cartella del desktop, anche qui mutando le date ma l'impianto sempre lo stesso.

Quei laici che si erano formati nelle università statali, dove l'elaborazione del pensiero e del pensare avveniva in forma comunitaria, ben presto si sono congedati dal Consiglio pastorale e dagli altri organi chiamati di partecipazione, ma che in sostanza erano di ratificazione. Oggi vi sono collaboratori laici con un bagaglio culturale ben diverso dal passato e, giustamente, assai poco incline a mettere il timbro su un foglio già confezionato dal parroco di turno. Perché i parroci passano (vescovi inclusi) mentre le persone rimangono nel territorio, anche se la mobilità sta rimodellando il vivere, l'abitare, il lavorare, il crescere, il morire.

²⁵ R. REPOLE, // *dono dell'annuncio. Ripensare la Chiesa e la sua missione*, San Paolo, Milano 2021, 202.
J-M. DONEGANI, «L'indifférence religieuse», cit., 80.

Il binomio, pertanto, pastore = pastorale è, di fatto, stato sradicato dalla storia perché la parrocchia di oggi non solo non è più quella di dieci-quindici anni fa, ma la stessa figura centralizzata del parroco è stata periferizzata senza sconto alcuno. L'impianto pastorale della parrocchia (piccola o grande, in città o in montagna) da lui ideato, pensato, elaborato e consegnato agli stretti collaboratori per essere attualizzato è stato centrifugato dall'indifferenza delle persone che non criticano, ma in modo disarmante ti dicono: non mi interessa.

L'indifferenza non è né per Dio, né per il credere, né per la personale spiritualità, perché queste vie sono più che mai ricercate e percorse dalle persone. L'indifferenza è per quella che chiamo **INSIGNIFICANZA PARROCCHIALE**. Una delle domande che la persona si pone, e la rivolge alla Chiesa, è: la parrocchia di oggi, così pensata e strutturata, quale valore aggiunto apporta alla mia vita al punto da non rinunciarvi, e che non trovo altrove? Parrocchia come ritrovo oggi non significa più nulla. Parrocchia come luogo di incontri, serate, appuntamenti, ritrovi sono gettoni da pagare perché vincolati da un sacramento. Parrocchia come oratorio, intrattenimento, gioco, svago, organizzazione è un format a tempo che vede il clou alcune settimane estive all'anno; format anch'esso in forte decrescita, perché fatica al rinnovamento aderente al contesto culturale e antropologico della specifica stagione di vita che si trova a vivere: di anno in anno.

Un giovane prete-cappellano di una diocesi italiana mi raccontava che con un gruppetto di giovani si era incontrato un paio di volte per riflettere su cosa fare per i ragazzi delle parrocchie del territorio. Gruppetto che era diventato, come spesso accade, un gruppo di Whatsapp. Dopo un po' di tempo uno dei giovani si è tolto dal gruppo senza motivare la sua uscita, semplicemente un mi tiro fuori silente senza sentire il bisogno di dare spiegazioni. Questa è la fotografia, più ampia, di ciò che significa o non significa la parrocchia per un giovane, un adulto, una famiglia che la vive ormai come edificio dove celebrare una tantum qualche rito-celebrazione, ma la vera sostanza con la quale voglio nutrire la mia vita di credente me la cerco altrove, a modo mio, come e con chi voglio io.

Alla parrocchia di oggi, oltre ai riti celebrati in chiesa e alle buste piene di alimenti distribuite agli indigenti che suonano il campanello della canonica, che cosa è rimasto come sostanzioso pane nutriente per la fame delle persone? Il lettore potrà rispondere: la Bibbia. Sì, giusto, ma anche la Parola di Dio mi pare che sia declamata negli edifici ma non declinata nella vita: rimane in chiesa-edificio lì dove l'ho sentita, ma non è criterio nelle scelte quotidiane della mia giornata. È altro. Per questo è totalmente in crisi anche preparazione e realizzazione dell'omelia, perché il prete si è reso conto che l'incidenza di ciò che dice è minimale, se non pari a nulla. Frustrazione e delusione seminano a piene mani.

Quale teologia pastorale per una parrocchia in metamorfosi

Quale Teologia pastorale è insegnata, oggi, nelle Facoltà teologiche?

Non vuole essere una domanda né retorica, né provocatoria, ma realista. Credo che sia doveroso avviare un processo di ri-fondazione della teologia pastorale non solo nel contesto attuale, ma guardando allo scenario socio-antropologico verso cui la società si muove.

La Teologia sarà pastorale perché non solo sarà sempre incarnata nell'oggi della Chiesa - pena il limitarsi a constatare e registrare la prassi presente - ma dovrà essere sempre più pastorale perché sarà capace di avviare una sana, feconda trasfusione dalla prospettiva del pastore alla prospettiva del popolo. «Il teologo deve andare avanti, deve studiare su ciò che va oltre; deve anche affrontare le cose che non sono chiare e rischiare nella discussione. A questo è chiamata la Teologia: non è dissquisizione cattedratica sulla vita, ma incarnazione della fede nella vita»²⁷.

Nel testo metto in evidenza che la Chiesa che verrà non sarà più una questione di preti (sempre più anziani, sempre meno ingressi in seminario, sempre più in riduzione-contrazione). Tale scena-

rio, dunque, obbliga la Teologia che verrà nell'abilitarsi a ragionare la categoria pastorale come **CATEGORIA POPOLARE**. Perché il centro non sarà più il prete, né il diacono permanente (sposato o single). La pastorale, dunque, che vedrà popolo e prete in forma di circolarità e non più di piramidalità (le conseguenze le stiamo iniziando a pagare a caro prezzo).

Non si può insegnare una Teologia pastorale che ha come riferimento una parrocchia che non c'è più. La categoria comunità è stata socialmente spazzata via dalla mutazione culturale, prima ancora che dalla dispersione parrocchiale. È cambiata la comunità perché sta cambiando il mondo. E il cambiamento d'epoca evidenziato da Bergoglio risulta essere refrattario all'accoglienza da parte di vescovi e preti ancorati alla zattera del passato, mentre la barca della storia naviga con mappe che sistanno scrivendo in itinere. La logica pensata e non detta è: siccome non si conosce il futuro, meglio continuare con il passato. E così facendo si continua a proclamare l'espressione «Il Signore sia con voi» a banchi progressivamente svuotati.

Penso che la stessa indicazione data dal Concilio Vaticano II sia rimasta sigillata negli archivi della Santa Sede (come tante indicazioni su molteplici dinamiche): non più una teologia pastorale sulle forme del ministero centrato sui pastori, ma una teologia pastorale sulle forme storiche della Chiesa nel suo divenire come popolo e dove è il popolo (non dove vorrei che fosse). Per decenni è stata insegnata la **TEOLOGIA CHE RUOTA ATTORNO AL PASTORE** (più che della pastorale delle persone).

Il pontificato di Bergoglio sarà ricordato nella storia per aver avviato processi irreversibili nel versante della Teologia pastorale (cf. **EVANGELII GAUDIUM, AMORIS LEATI-TIA, LAUDATO SI', GAUDETE ET EXSULTATE, FRATELLI TUTTI** per citarne alcuni).

La Bibbia, ad esempio, è un testo che cammina e genera vita anche se il prete smette di farla camminare nella sua comunità. Perché il bisogno insopprimibile di Dio, insito in ogni persona, la porta ad attingere nella Parola di Dio in forma autonoma o presso altre sorgenti. Ecco, dunque, una sfida per la Teologia pastorale che verrà: studiare, ricercare, analizzare tutte quelle nuove forme di vangelo diffuso domestico e che non è stato generato dalla parrocchia, ma dall'esigenza nutritiva della persona. Quando papa Francesco addita ai parroci la capacità generativa del vangelo, che è già in movimento nel territorio dove egli vive, sta additando anche alla Teologia pastorale insegnata nelle Facoltà quale sarà l'orizzonte di analisi e ricerca verso la quale orientare la docenza e gli studenti. Mi chiedo se i modelli di teologia pratica e pastorale, adottati oggi nei corsi di docenza, sono rispondenti con la realtà che è fuori dalle aule di Facoltà. Insegnare Teologia nella Chiesa di domani significa fare i conti con il dire Dio in una società senza Dio e di un pastore senza più il suo gregge. Quale teologia, dunque? Quale pastorale, pertanto, dove il prete è diventato gregge di se stesso? Bisogna avviare una seria riflessione, che non cerchi risposte tampone ma nutra ulteriori domande da ricercarne il senso in una crescente trasfusione di vita tra Facoltà e società. E non da ultimo: l'insegnamento della teologia pastorale dovrà assumere lo stile di un discernere in comune.

Paradigmi e criteri nuovi per la teologia pastorale di domani

Nella teologia e nella pastorale di domani se dico famiglia, ad esempio, essa non sarà più ciò che ho in mente sulla base del passato, ovvero: papà, mamma, figlio/a. Le prospettive demografiche parlano chiaro: avremo una decrescita di famiglie con nuclei e un aumento crescente di famiglie senza nuclei. Nelle aule di Facoltà teologiche si dovrà necessariamente introdurre nuovi paradigmi teologici e nuovi criteri pastorali per poter, come Chiesa, approcciare il contesto sociale e per poter impattare con intelligente discernere il vivere delle persone di domani. Questo snodo è cruciale proprio per evitare di percorrere su di un binario parallelo al contesto reale e, nel contempo, per esercitare quella che chiamo **L'ABITABILITÀ DELL'ESSERE CHIESA NELLA MUTABILITÀ**. Gli stessi organi di partecipazione (Consiglio presbiterale, Consiglio pastorale) dovranno agendizzare le

riflessioni e gli approcci sulla realtà a partire non da ciò che non c'è più, ma di ciò che ci sarà. E con essa ri-definirsi vangelo vivente declinato qui ed ora.

Alcuni dati che ci attendono e dai quali creare **NUOVI PARADIGMI DI PRASSI TEOLOGICA PASTORALE:**

1. entro il 2050 ci sarà 1 giovane ogni 3 anziani. Dunque: una popolazione anziana;
2. le future nascite non compenseranno i futuri decessi;
3. entro il 2040 avremo 10 milioni di persone che vivranno da sole;
4. entro il 2031 l'81% dei Comuni avrà un calo numerico e l'87% per i Comuni di montagna e campagna. Dunque: paesi e frazioni si spopolano, chiesa e canonica chiusa;
5. entro il 2040 avremo 2 coppie su 5 senza figli; nel contempo, però, la politica dei Comuni rurali adotterà scelte di attrattiva per quelle persone stanche della città e desiderose di ossigenare a tutto tondo la propria esistenza acquistando a prezzi bassissimi e riaprendo case disabitate in montagna-campagna;
6. entro il 2040 vi saranno 13 milioni di immigrati residenti in Italia con lavoro stabile;
7. entro il 2050 le persone di 65 anni potrebbero rappresentare il 35% della popolazione;
8. ma i giovani fino ai 14 anni potrebbero essere l'11%;
9. nell'arco di tempo 2022-2030 i trasferimenti di residenza da una Regione all'altra riguarderà 13 milioni di cittadini ovvero il 24% della popolazione; mentre il restante 76% dei cittadini si trasferirà da un Comune ad un altro della stessa Regione. Questo dato è fondamentale per prevedere la nuova identità di parrocchia di domani e che definisco di **TRANSITO ABITATIVO CON RELAZIONI A BREVISSIMA SCADENZA**. Si nascerà in una Regione e si morirà in un'altra; si nascerà in un Comune e si morirà in un altro. Le radici saranno sempre più epidermiche, labili, polverizzanti, senza terra e in continua migrazione.
10. da 25,7 milioni di famiglie nel 2020 si stima una crescita fino a 26,6 milioni nel 2040 (+3,5 punti percentuali), ma cresce la loro frammentazione, ovvero: le famiglie cosiddette **SENZA NUCLEO** (persone sole, due sorelle, genitore separato con figlio, divorziati, vedovi passano da 9,2 a 11 milioni (+20%);
11. le famiglie cosiddette **CON NUCLEO** (contraddistinte dalla presenza di almeno una relazione di coppia o di tipo genitore-figlio) passano 16,6 a 15,6 milioni (-6%);
12. le coppie senza figli si prevede possano costituire il 21,6% delle famiglie;
13. l'aumento della speranza di vita genera un maggior numero di persone sole. Dunque: si sceglierà di vivere da soli anziché vivere con altri. La solitudine abitativa sarà un tratto importante e decisivo della presenza dentro case, appartamenti, monolocali;
14. il calo della natalità incrementa le persone senza figli mentre l'aumento dell'instabilità coniugale accresce il numero di persone che vivono sole o di genitori soli in seguito allo scioglimento di un legame di coppia;
15. sino ai 30 i giovani sceglieranno di rimanere in casa con i propri genitori o, se separati, con uno dei due;
16. entro il 2040 vi saranno 900 mila padri separati soli (il 3,4% del totale delle famiglie);
17. le madri sole invece risulterebbero numericamente invariate a 2,2 milioni (8,3% del totale).

Pastorale = organizzare: un binomio debole

Se alla parrocchia - tolto il celebrare - è rimasta, di fatto, poco più che l'organizzazione vuol dire che la sua significazione è neutra. Nei decenni passati la pastorale era la risultante dell'organizzazione: più la parrocchia faceva (verbo a tutto tondo) e più era calamita di persone. L'impianto or-

ganizzativo veniva fatto coincidere con il termine pastorale: le tante cose organizzate per molti. Vedere il Campetto pieno di ragazzi, l'oratorio pieno di giovani voleva dire che la pastorale era la sintesi dei numeri, delle masse, degli eventi. A cornice di tutto, poi ovviamente, la celebrazione della Messa, come a dire: ricordiamoci del luogo dove ci troviamo e che siamo cristiani! Un esempio: la scuola della Parola del cardinal Carlo Maria Martini con migliaia di giovani a Milano sembra che sia un qualcosa del paleolitico e invece è degli anni 80-90. In trentanni l'impianto pastorale ha iniziato a crollare pezzo per pezzo. Mentre il palazzo crollava si è continuato a organizzare senza fermarsi e chiedersi: cosa produrrà tutto ciò? Non ci si poneva questa domanda perché le masse, le folle, gli oratori pieni sedavano l'interrogativo dolente. La contrazione di persone che oggi partecipano in parrocchia è un interrogativo che nel passato non era avvertito.

La seminazione di un certo tipo di pastorale dei decenni passati, così pensata ed esercitata, consegna impietosamente i suoi magrissimi frutti. L'aver fatto coincidere, ieri, pastorale = organizzare ha messo in piedi una struttura che si pretende - in modo fallimentare - che funzioni anche oggi. L'impianto mentale nel parroco anziano che si trova oggi alla guida di più parrocchie ha un impianto strutturale teologico-pastorale che rifletteva un modello di Chiesa di fatto oggi nebulizzato e rispondeva a bisogni dei decenni passati e che oggi sono inediti; è impossibile che sappia ri-generarsi ex novo. Cosa ne deduco: che nei decenni anche la teologia pastorale è rimasta incorniciata dentro un modello di Chiesa che però risulta fuori dal contesto di oggi, mentre la società ha saputo adattarsi all'antropologia in evoluzione.

L'impianto mentale del giovane parroco di oggi si è formato all'interno del medesimo modello teologico-pastorale adattato nella forma con i documenti ecclesiali, ma poco nella sostanza. Il vangelo parla chiaro: «nessuno strappa un pezzo da un vestito nuovo per attaccarlo a un vestito vecchio» (Le 5,36). Se i documenti ecclesiali, sia del Magistero pontificio sia della Chiesa nazionale, sono calati in un impianto teologico-pastorale non più adatto al tempo attuale, significa vanificare la preziosità in esso contenuta.

Ecco, pertanto, il cambio di paradigma tracciato da papa Francesco.

STUDIO TEOLOGICO INTERDIOCESANO
affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto

Parte Seconda

La Chiesa e le sue mediazioni pastorali

I

I «MODELLI» DI CHIESA NELL' EPOCA APOSTOLICA

L'impatto dell'evangelizzazione nelle diverse situazioni geografiche, sociali, etniche e culturali hanno determinato fin dall'inizio della storia della chiesa una pluralità di "modelli" ecclesiali, che non è possibile ridurre ad uniformità ed omogeneità. Per semplicità, sulla base dei testi del NT, si possono distinguere due grandi esperienze ecclesiali:

1) le comunità formate prevalentemente da *giudeo-cristiani*: sorgono in Palestina, a partire da Gerusalemme; di queste ci offrono una testimonianza il libro degli Atti ai capp. 1-5.12.15; la lettera di Giacomo; il vangelo di Matteo;

2) le comunità formate prevalentemente da *cristiani giudeo-ellenisti* (si sviluppano in Siria, con il loro centro in Antiochia; cf. le lettere ai Galati, ai Filippesi, ai Colossesi e agli Efesini, il testo degli Atti ai capp. 13. 18. 19; le lettere pastorali; gli scritti della scuola giovannea) e da *cristiani convertiti dal paganesimo* (sorgono in Grecia e a Roma; di esse ci offrono una sufficiente testimonianza le lettere ai Corinzi e ai Romani; il vangelo di Marco e di Luca; il testo degli Atti cap. 28).

1. Il modello di chiesa tra i giudeo-cristiani

Il modello ideale di chiesa, che si sviluppa in Palestina, a partire dalla predicazione degli apostoli in Gerusalemme, è quello descritto da Atti 2,42-47 e 4,32-35: una comunità la cui vita è caratterizzata da questi quattro elementi fondamentali:

- l'ascolto dell'insegnamento degli apostoli (At 2,42);
- la partecipazione alla cena del Signore (allo "spezzare del pane");
- la preghiera quotidiana al tempio (At 2,46);
- la comunione fraterna, espressa attraverso la condivisione dei beni.

Queste comunità si caratterizzano non tanto per l'osservanza di norme esterne (come avveniva presso i giudei osservanti), ma per la personalizzazione dell'agire, concentrato nell'amore fraterno (Mt 5,1-16. 20-47; 7,21-22; 22,34-40; 25,31-46).

In queste comunità si creano un po' alla volta diversi ministeri.

1. C'è innanzitutto il «ministero della parola», *diakonìa tou lògou*, che comprende l'annuncio autorevole del vangelo e la presidenza della preghiera riservato al gruppo dei «**Dodici**» (rappresentanti dei dodici patriarchi di Israele), che l'autore chiama «**apostoli**», cioè testimoni inviati da Gesù risorto e che sono stati con lui dall'inizio fino alla sua ascensione al cielo, At 1,21-22; 6 4. Essi hanno un ruolo fondante nella Chiesa.

2. Accanto ai dodici sono i «**sette**» che fanno capo a Stefano essi sono responsabili dell'assistenza («*diakonèin*, servire alle mense») dei cristiani di lingua greca (ellenisti), mai chiamati «*diaconi*» nel senso tardivo della parola, At 6,2; in realtà Stefano e Filippo esercitano la diakonia della parola e

rendono testimonianza a Gesù Cristo risorto come i dodici; Filippo è chiamato «evangelista» (At 21,8) e svolge questo ministero in forma itinerante per i cristiani di lingua greca.

3. C'è il ministero dei «**profeti e dottori**» (maestri) nella chiesa di Antiochia di Siria, tra i quali e Barnaba e Saulo (Paolo), Simeone (Niger), Lucio di Cirene, Manaen At 13,1-3. Cf. anche At 15,22.32, che nomina Giuda Barsabba e Sila.

4. C'è il ministero dei «**presbiteri**» o «**anziani**» messi a capo delle chiese fondate da Paolo in Anatolia (Listra, Iconio, Derbe, Antiochia di Pisidia), At 14,22-23; 15,6.

5. Ci sono i **collaboratori** di Paolo (Barnaba): Giovanni Marco, Sila, Timoteo e i sette delegati delle chiese, che portano le offerte alle comunità povere di Gerusalemme, At 20,4.

6. Alcune **donne** diventano collaboratrici di Paolo e sono responsabili della chiesa domestica: Maria, madre di Marco, a Gerusalemme; Lidia a Filippi, Prisca di Roma (o Priscilla, assieme al marito Aquila), che si trasferisce prima a Corinto, poi ad Efeso e infine di nuovo a Roma.

7. In queste comunità svolgono il compito di catechisti i «**maestri della legge**», cioè gli scribi convertiti e diventati discepoli del Regno (cf. Mt 13,52); ad essi è affidato il compito di rileggere la grande tradizione biblica dell'AT alla luce della novità messianica manifestatasi nella persona di Gesù. Questo catechista è come «un capo-famiglia che dal suo tesoro tira fuori cose vecchie e cose nuove».

Secondo la lettera di Giacomo, il «**maestro**» («*didaskalos*») cristiano è caratterizzato dal dono della «Sapienza che viene dall'alto» (lo Spirito Santo), che lo rende capace di progettare un cristianesimo attivo, mediante l'ascolto e l'attuazione della parola di Dio (attuata con le opere della fede), lontano dal verbalismo sterile e dal formalismo religioso del mondo giudaico (cf. Giac 1,22-27; 2,14-26; 3,1-2.13-18). Tuttavia le «figure» ed i ruoli di questi responsabili della comunità non hanno più l'autonomia propria del «rabbino» giudaico, ma sono solo «segno» dell'unico Capo e Maestro, che è Cristo (Mt 23,8-10).

2. I modelli di chiesa nel mondo ellenistico

a) La chiesa di Antiochia

Antiochia è una comunità ponte tra la Palestina ed i paesi ellenistici. Qui si stabilisce la prima comunità mista, fondata dai cristiani (laici) fuggiti da Gerusalemme in seguito alla persecuzione seguita all'uccisione di Stefano. Essa è formata da ebrei e pagani convertiti. Paolo e Barnaba «vi rimasero insieme un anno intero e istruirono molta gente» (At 11,22). Il libro degli Atti al cap. 13 ci presenta anche l'organizzazione di questa comunità. «C'erano nella comunità di Antiochia profeti e dottori»:

- i «**prophetai**» o animatori, erano dei capi carismatici che avevano un ruolo autorevole (inviati dai «Dodici») nell'interpretare la parola di Dio (come Giuda-Barsabba e Sila: cf. Atti 15, 22-32);

- i «**didaskaloi**» o maestri, erano degli insegnanti che avevano il compito di promuovere il tirocinio di formazione cristiana. Paolo e Barnaba facevano parte sia profeti che dei catechisti.

b) La chiesa di Corinto

Corinto è un'altra comunità, molto vivace, di cui abbiamo informazioni abbondanti dalle due lettere di Paolo arrivate fino a noi. Paolo ci presenta la struttura di questa comunità in 1 Cor 12,28: «Alcuni Dio li ha posti nella chiesa in primo luogo come *apostoli*, in secondo luogo come *profeti*, in terzo

luogo come *maestri*; poi vengono i miracoli, poi i doni di fare guarigioni, i doni di assistenza, di governare, di parlare in lingue".

I ministeri fondamentali stabiliti da Dio per la nascita e crescita della comunità «**apostoli, profeti e maestri**» - sono connessi con l'annuncio autorevole della parola, 1 Cor 12,28. Questi ministeri sono distribuiti in ordine gerarchico: prima gli apostoli, poi i profeti, infine i maestri:

- gli **apostoli** sono i "missionari fondanti" (non sono da confondere con i "Dodici");
- i **profeti** sono dei predicatori itineranti, con il ruolo di animare le chiese;
- i **maestri** sono membri della comunità, incaricati di formare i battezzati.

Si noti che l'aspetto carismatico e l'aspetto autorevole sono congiunti insieme. Si dice, infatti, che "Dio li ha posti, costituiti, nella chiesa come apostoli, come profeti, come maestri": è la stessa espressione usata ai vv. 4-6, dove si dice che i carismi vengono dall'unico Spirito. Nello stesso tempo si tratta di un incarico autorevole, esercitato per mandato esplicito dell'apostolo Paolo.

Il servizio pastorale nella comunità locale è affidato ai collaboratori di Paolo residenti singoli e famiglie - che animano e guidano la comunità cristiana in forma collegiale, in assenza dell'apostolo, 1 Cor 16,15-17, cf. 1 Ts 5,12; Rm 16,1, Febe (donna), *diàkonos* della chiesa di Cenchreae.

c) La chiesa di Efeso

Efeso è l'altra comunità su cui Paolo ci offre maggiori notizie (cf. Ef 4; Rm 16,3-5; Fil 1,1; Col 4,12-13; Gal 6,6). Cf. anche At 18,24-28. Il testo più significativo è l'intera lettera agli Efesini e in particolare il cap. 4: qui Paolo ci indica il contesto in cui devono essere esercitati i servizi ed i carismi: nel contesto "dell'unità dello Spirito e del vincolo della pace", cioè nel contesto dell'*unità della chiesa*, fondata sull'azione dell'unico Dio, che è Padre, Figlio e Spirito (cf. Ef 4,2-6).

Ora questa unità non è uniformità, ma è pluralismo di doni e di compiti. "A ciascuno di noi è stata data la grazia (chàris = amore gratuito di Dio, che abilita ad essere attivi) secondo la misura del dono di Cristo" (v.7). "E' lui che ha stabilito alcuni *apostoli* (missionari fondanti), altri *profeti* (animatori itineranti), altri *evangelisti* (predicatori itineranti), altri *pastori* (guide autorevoli, capi-comunità) e *maestri* (catechisti)" (v.11). Si noti che l'elenco dei vari servizi o ministeri presenta sempre lo stesso ordine.

Lo scopo di questi servizi è quello di costruire la comunità, l'*oikodomé*: "rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo" (v.12). Lo scopo dei ministeri è quello di rendere attivi i cristiani, perché costruiscano la comunità, come corpo vivo, che rende visibile Cristo, Signore risorto. Lo scopo dei ministeri non è solo quello di offrire servizi, ma quello di rendere attivi i cristiani, di educarli ad attuare la verità nella carità (v.15), nelle opere dell'amore. All'interno di queste comunità, i ministeri sono come le "giunture" del corpo (v. 16), le "articolazioni" tra Cristo capo e le membra, volute da Cristo stesso perché tutte le membra siano vive ed attive.

San Paolo nelle sue lettere definisce anche i criteri per la scelta dei candidati alla **guida responsabile** della chiesa chiamati «*episcopoi*» e presbiteri e diaconi (questi ultimi scelti tra gli uomini e le donne cristiane); si manifesta la tendenza a stabilire un «ordine» decrescente di autorità dall'"*episcopos*" al diacono; quello che si richiede ai candidati è la maturità umana e spirituale di cui è segno la formazione di una famiglia ordinata esemplare, 1 Tm 3,1-13; 5,17-23; Tt 1,6-9. Per la scelta del "responsabile laico" è necessario il consenso dei fedeli (la stima): cf. Atti 6,2 (l'elezione dei "sette"). All'interno di queste comunità hanno un loro ruolo anche le **donne**, che esercitano il ministero familiare della catechesi, e le **vedove** che formano una specie di «ordine» ecclesiale, 1 Tm 5,3-16.

In conclusione

1) Nelle prime comunità cristiane c'è una **varietà di ministeri** secondo i diversi modelli culturali (ebraico-palestinese, greco extrapalestinese) e le esigenze delle varie comunità o livelli di chiesa (domestica, locale, regionale, universale):

- il ministero comune: la chiamata al servizio reciproco, a imitazione di Cristo, "che sta in mezzo a noi come colui che serve";

- il ministero legato a particolari carismi: Paolo nomina nove carismi, 1 Cor 12, 8-10;

- il ministero riconosciuto e ordinato.

2) Si rileva una **forma comunitaria** o collegiale di esercizio del ministero: dai dodici, ai sette, al gruppo dei collaboratori di Paolo (Timoteo, Tito, Sostene, Silvano). All'interno del "collegio" dei ministri c'è un responsabile-portavoce. Il ministero ordinato è al servizio del "ministero" proprio di ciascun cristiano, fondato sul battesimo.

3) Si forma una certa **«gerarchia»** dei ministeri in base alle esigenze fondamentali della nascita, crescita e vita della chiesa dall'annuncio della parola (comprendente la presidenza dell'eucaristia) al servizio di assistenza. Nelle comunità fondate da Paolo si diffonde il modello gerarchico che prevede in ogni chiesa un "episcopos" che presiede un "collegio" di presbiteri. Nelle comunità di origine giudaica, invece permane il ministero collegiale degli "anziani".

4) Nelle comunità fondate da Giovanni o influenzate dalla scuola giovannea si esalta la figura "carismatica" del *testimone*. In queste chiese ci sono due figure complementari: una carismatica (il testimone) e una istituzionale (il pastore). Il compito "pastorale", però, non è dato al testimone, ma al "pastore" o "episcopos".

3. L'impegno missionario delle prime chiese

Le comunità cristiane fondate dai "Dodici" ed in particolare da Paolo, non vivono "per se stesse", ma vivono ed operano per evangelizzare l'ambiente circostante. Ce lo confermano le lettere di Paolo e prima ancora il suo stile missionario.

□ Paolo parte da Gerusalemme, accompagnato prima da Barnaba e poi da Timoteo, e tocca i centri più importanti dell'impero romano nella parte orientale (Asia minore e Grecia). Egli fonda in questi centri otto o dieci comunità in tutto. Scrivendo ai Romani alla fine degli anni 50 dice: "Più volte mi sono proposto di venire fino a voi - ma finora ne sono stato impedito - per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come tra gli altri pagani" (Rm 1,13). L'apostolo Paolo si preoccupa di impiantare la comunità cristiana nei centri nevralgici dell'impero: da queste comunità vive il vangelo si sarebbe irradiato ben presto anche nel territorio circostante. E' questa la convinzione che san Paolo manifesta nella prima lettera ai *Tessalonicesi*. "Voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola di Dio con la gioia che viene dallo Spirito, dopo grande tribolazione, così da diventare modello a tutti i credenti della Macedonia. La parola di Dio "riecheggia" per mezzo vostro non soltanto in Macedonia, ma anche in Grecia. La parola del Signore si diffonde dalla vostra comunità per tutta la regione... di modo che non abbiamo più bisogno di parlarne" (1 Ts 1,6-8).

□ La stessa esperienza riguarda un'altra chiesa, quella di *Filippi*, fondata anch'essa da cristiani laici fuggiti dalla persecuzione di Gerusalemme e retta da "episcopoi" e "diako-noi". La fede di questa comunità si diffonde presto e la testimonianza cristiana si irradia in tutta la regione costante (cf. *Fil* 1,1-5). Paolo dopo aver ricordato le difficoltà e le tribolazioni che deve ancora affrontare, raccomanda: "Siate uniti e concordi nell'amore, abbiate in voi sentimenti di pace, che sono propri di quelli che sono immersi nel battesimo in Gesù..." (*Fil* 2,2-11). E' questa intensa vita di comunità che diventa luce per gli altri. "E' Dio che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni. Perciò siate irreprensibili e semplici figli di Dio, immacolati in mezzo ad una generazione perversa e degenerata. In questa generazione voi dovete splendere come astri nel mondo, tenendo

alta la parola di vita" (vv. 2,13-16). Questa luce non è altro che la propria adesione di fede, che deve trasparire all'esterno come luce e che deve alimentare la carità e i rapporti interpersonali (cf. il riferimento all'immagine della luce anche in Mt 5,16).

□ La *prima lettera di Pietro* riflette lo stesso linguaggio e tradizione delle chiese paoline: "Vi esorto come stranieri e pellegrini ad astenervi dai desideri dell'egoismo (della carne)... La vostra condotta tra i pagani sia irreprensibile, perché mentre vi calunniano come dei malfattori, al vedere le vostre opere buone giungano a glorificare Dio" (1 Pt 2,11-12). Nel capitolo successivo si legge: "Non abbiate paura di quelli che vi contraddicono, accettate anche il prezzo della fedeltà, soffrite per la giustizia; adorare Cristo nei vostri cuori..., pronti a rispondere a chi vi domanda ragione della speranza che è in voi" (1 Pt 3,14-15). L'evangelizzazione non parte dall'annuncio immediato della parola di Dio, ma dalla testimonianza di una condotta di vita, che incuriosisce, affascina e sollecita l'interrogativo: "Perché vi comportate così?". L'evangelizzazione diventa in tal modo la risposta data a coloro che, stimolati dalla testimonianza della comunità, chiedono ai credenti la ragione della loro condotta.

4. Chierici e laici nelle comunità apostoliche

La varietà di forme del cristianesimo primitivo si riflette, com'è noto, nei documenti stessi del nuovo Testamento. Un conto sono le comunità giudeo-cristiane palestinesi, formatesi attorno alla Chiesa madre di Gerusalemme, un conto le comunità etnico-cristiane, sorte in seguito all'opera missionaria dei giudei ellenisti ed in particolare di Barnaba e Paolo, un conto sono le "comunità dell'Apocalisse" viventi nell'orbita della tradizione giovannea.

Lo Spirito, a cui Cristo risorto ha affidato la Chiesa, ha soffiato fin dall'inizio in maniera libera e originale, dando vita alla più ampia cattolicità. Tuttavia, le strutture fondamentali sono dovunque le stesse:

- un popolo (*laòs*) è adunato dall'annuncio (*kérigma*) della salvezza nel Signore Gesù;
- questo annuncio è portato dai servitori (*diàkonoi*) della parola di Dio, suscitati dallo Spirito: apostoli, profeti, dottori ecc.

Il popolo di Dio è una realtà unitaria e riecheggia la convinzione generale dell'antichità cristiana, espressa nelle cosiddette *Costituzioni apostoliche*: "Ascoltate anche voi, *laici*, che siete la Chiesa eletta di Dio. Se il primo popolo si chiamava già chiesa, voi siete la Chiesa cattolica e sacrosanta, un sacerdozio regale, una moltitudine santa, un popolo d'acquisto, una sposa ornata per il Signore Dio" (II, 26, 1).

D'altra parte, esiste e si manifesta sempre più anche la *varietà di carismi e di ministeri* (cf. 1 Cor 12,4) e particolarmente la distinzione tra i responsabili delle comunità e le rispettive comunità nel loro complesso. Benché tutti siano e vengano chiamati "fratelli", "discepoli", "santi", si delinea chiara la distinzione tra *pastore e gregge*, collegata in particolare con l'uso di termini come "vescovi" e "diaconi" (cf. Fil 1,1). Paolo, in viaggio verso Gerusalemme, a Mileto manda a chiamare gli "anziani" ("presbyteroi") di Efeso e dice loro, tra l'altro: "Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi ("episcopoi") a pascere la chiesa di Dio" (At 20, 28).

Nelle chiese apostoliche, perciò, *l'unità sostanziale* si associa a ben precise diversità funzionali. Prendendo a prestito dalla sociologia la distinzione tra ruolo e status, si potrebbe affermare che è già presente una *varietà di ruoli* ma non ancora di *status*. Clero e laicato già coesistono e agiscono all'interno della medesima comunità, ma non sono ancora imbalsamati.

5. Chierici e laici nelle comunità sub-apostoliche

Il giudeo-cristianesimo, colpito ma non abbattuto dalla guerra giudaica e dalla distruzione di Gerusalemme, continua ancora per vari decenni a costituire il punto di riferimento teorico e pratico del cristianesimo primitivo. E' l'epoca dei Padri apostolici e dei Padri apologisti.

Alla fine del I secolo, avviene nella chiesa paolina ed etnico-cristiana di Corinto, una ribellione contro gli episcopi-presbiteri della comunità. Il giudeo-cristiano Clemente, capo e portavoce della comunità romana, interviene con una lettera che si preoccupa di ricollegare la struttura del nuovo popolo di Dio alla struttura dell'antico: "Coloro che fanno le loro offerte ai tempi fissati", scrive Clemente ai Corinzi, "sono bene accettati e beati, poiché, seguendo gli ordini del Signore, non sbagliano. Al sommo sacerdote, infatti, sono stati conferiti particolari uffici liturgici, ai sacerdoti è stato assegnato un posto speciale e ai leviti incombono particolari servizi; il laico (o *laikòs ànthropos*) è tenuto ai precetti per i laici (*laikòis*). Ciascuno di voi, o fratelli, nel proprio posto cerchi di piacere a Dio, con retta coscienza e gravità, senza trasgredire la regola stabilita per il suo ufficio" (Clemente di Roma, *Lettera ai Corinzi*, 40, 4-41,1). In questa lettera appare per la prima volta il termine "*laico*" (uomo del popolo), distinto dal termine "sacerdote" (uomo del sacro)

In un'altra lettera, attribuita all'apostolo Pietro ma apparsa verosimilmente nello stesso torno di tempo, è la volta del termine "*clero*". Mentre negli Atti degli apostoli 1,17 la parola "*klèros*" era usata ancora per significare "partecipazione" al medesimo ministero ("veva avuto in sorte lo stesso nostro ministero"), ora giunge ad indicare la "porzione" (*klèros*) del gregge di Cristo affidato ai singoli presbiteri: "Esorto gli anziani che sono tra voi (...): pascete il gregge di Dio che vi è affidato (...), non come se foste voi i padroni nella porzione (*klèros*) degli eletti, ma facendovi modello del gregge" (1 Pt 5, 1-3). Le due funzioni, clericale e laicale, verso la fine del I secolo, risultano perciò chiaramente identificate, nella prospettiva della continuità con l'ordinamento giuridico romano.

6. Clero e laicato istituzionalizzati

Nel corso del secolo II, nel clima di pace relativa inaugurata dagli imperatori antonini, si avvia l'*istituzionalizzazione della Chiesa*, resa necessaria dal fatto che ormai il cristianesimo risulta sempre più nettamente distinto dal "corpus" giudaico.

La Chiesa deve fare i conti con la legislazione dell'Impero, deve darsi un ordinamento secondo i principi del diritto corporativo. Ora, come spiegano gli esperti di diritto romano, la corporazione possedeva una struttura modellata sull'esempio dello Stato.

Esistevano:

- i membri dell'associazione (*plebs collegii*),
- questa era presieduta da uno o più sovrintendenti (*magistri collegii*),
- era regolata da uno statuto (*lex collegii*),
- possedeva una cassa comune (*arca collegii*),
- gestita da un consiglio di amministrazione (*ordo collegii*).

Le varie comunità cristiane locali, con una procedura che purtroppo non conosciamo bene nei dettagli, devono darsi una struttura collegiale di questo tipo. L'evoluzione in tal senso viene non solo stimolata ma anche affrettata dal sorgere di tendenze contrarie come il montanismo, un movimento "carismatico" sviluppatosi nel corso del secolo II che, tra l'altro, negava la distinzione tra chierici e laici, affidando tutto alla libera iniziativa dello Spirito.

A quest'epoca, perciò, risalgono non solo i primi *Simboli* di fede dettagliati, i primi elenchi dei libri sacri (*Canon*), le prime redazioni liturgiche (*Ordines*), le prime proprietà ecclesiastiche, ma anche la diffusione dell'episcopato monarchico e la trasformazione dei ministeri da funzioni pure e semplici a "*ordines*" veri e propri, da ruoli a *status*. Più precisamente, si delinea, secondo il modello giuridico romano, da una parte lo "*status*" dei laici, dall'altra l'"*ordo*" dei chierici.

I Padri del III secolo, soprattutto Tertulliano e Cipriano fra i latini, Clemente alessandrino, e Origene tra i greci, accennano correntemente a chierici e laici come a due categorie di persone ben distinte fra loro. Al termine di questo periodo, Eusebio di Cesarea può scrivere addirittura che clero e laicato sono "due maniere differenti di vivere nella Chiesa di Cristo" (*Dimostrazione evangelica*, 1, 8).

7. La Chiesa post-costantiniana

Nell'epoca patristica, nel clima persecutorio pre-costantiniano, la chiesa veniva concepita come una realtà contrapposta al mondo pagano. Si sottolineava la sua realtà di "chiesa-mistero", che ha la sua origine e la sua meta oltre la storia. Essa era concepita dai Padri come l'"immagine" del mondo celeste (secondo la concezione platonica del mondo terreno "immagine" del mondo celeste). La chiesa terrena era solo una *copia* offuscata della chiesa celeste. La stessa struttura e l'ordinamento della chiesa erano concepiti come una copia dell'ordinamento celeste. I segni, i simboli, i sacramenti erano "riproduzioni" imperfette delle realtà divine invisibili. Si esaltava la chiesa ideale; si lasciava in ombra la sua dimensione umana, incarnata nella storia.

A partire dall'*editto di Costantino* (313) si afferma, invece, la dimensione "*incarnazionistica*" della chiesa. La chiesa si sente come segno del Regno di Dio instaurato nel mondo, segno della *signoria* di Dio sul mondo. Si sottolinea l'idea della radicazione della chiesa nella storia. Il concetto di "popolo cristiano" assume una connotazione culturale, sociologica e politica. La chiesa si sente "domina", signora della storia e del mondo. In questa prospettiva il mondo profano viene integrato in quello sacro. La storia non è più "ombra", immagine delle realtà celesti, ma "teatro" del Regno di Dio. Esaminiamo i diversi "modelli" di chiesa che emergono dall'*editto di Costantino* fino al medioevo.

La libertà di religione concessa da Costantino con l'*editto del 313* determinò un immediato progresso all'interno della vita della chiesa stessa: i luoghi di culto si moltiplicarono, specialmente nelle città, e l'ispirazione cristiana penetrò nella legislazione imperiale. Costantino, erede di una tradizione che poneva l'imperatore al vertice della religione pagana, riteneva di avere lo stesso ruolo nella religione cristiana; si spiega così la sua preoccupazione di arginare l'eresia ariana, con l'indizione del concilio di Nicea (325).

La chiesa non solo si serve di queste condizioni di favore, ma imita nella sua strutturazione interna le forme esteriori del potere imperiale: la circoscrizione ecclesiastica si chiamerà "diocesi" (come quella civile); la chiesa si chiamerà "basilica" (come il palazzo del re- basileus); i vescovi saranno chiamati "eccellentissimi", come i senatori romani; la corte del papa assumerà simboli e forme simili a quelle dell'impero (*imitatio imperi*).

Nonostante questa "*imitatio imperi*", i papi sono attenti a tenere ben distinto il potere civile da quello ecclesiastico.

- Leone Magno (440-461) sostiene la superiorità del cristianesimo rispetto all'impero.

- Papa Gelasio nel 494 afferma decisamente la distinzione della chiesa dall'impero, rivendicando la libertà e l'autonomia della chiesa: "Due sono i poteri che reggono questo *mondo*: la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale". Tra le due autorità c'è distinzione ed autonomia. Tuttavia i sacerdoti devono ubbidire alle leggi dell'impero e i governanti devono sottostare nel campo spirituale ai sacerdoti (*principio gelasiano* dei due poteri).

- Gregorio Magno (590-604) sottolinea la dimensione *escatologica* della chiesa, anche se - erede di Agostino - vedeva nella chiesa l'avvio della nuova società, la "*civitas Dei*".

II

IL MODELLO DI CHIESA NELL'ESPERIENZA PALEO-CRISTIANA AQUILEIESE

Perché rivisitare il modello di chiesa che ci viene offerto dall'esperienza paleo-cristiana di Aquileia? Che cosa rappresenta Aquileia per le diocesi del Nord-Est dell'Italia oggi e, in particolare per i cristiani delle diocesi di Udine e Gorizia, che ne sono le chiese eredi più immediate?

- *Riscoprire Aquileia* significa ritornare alle radici della nostra fede e della nostra Chiesa; significa riscoprirci «pietre» vive di quell'edificio spirituale che ha le sue fondamenta in Cristo e, per noi, ha il suo prolungamento nei testimoni più eloquenti della Chiesa aquileiese: i santi Ermacora e Fortunato, Ilario e Taziano, Crisogono, Valeriano e Cromazio e tanti altri che ci hanno preceduti nella fede.

- *Rivisitare Aquileia* significa riscoprire il modo con cui i primi cristiani hanno evangelizzato le nostre terre, per imparare da quella «prima» evangelizzazione come svolgere oggi, in un mondo radicalmente cambiato, la «nuova» evangelizzazione e consegnare alle generazioni future l'eredità preziosa della fede cristiana, che abbiamo ricevuto in dono dalla Chiesa Madre di Aquileia.

- *Andare ad Aquileia* come pellegrini di fede significa esprimere in modo visibile quel cammino di evangelizzazione e di conversione che il Papa ha proposto di percorrere a tutte le Chiese del mondo in occasione del grande Giubileo del 2000 e ricercare insieme il modo di annunciare il Vangelo agli uomini del nostro tempo e di incarnarlo nell'attuale contesto socio-culturale.

Che cosa è stata Aquileia? Che cosa dice a noi oggi?

Alla luce dell'indagine storica sulle origini della chiesa aquileiese, sembra che la comunità cristiana sorta ad Aquileia (centro nevralgico dell'impero romano nella regione settentrionale dell'Italia) verso la metà del III secolo, abbia assunto lo stesso modello di chiesa e lo stile missionario delle comunità apostoliche.

Aquileia era una colonia fondata dai romani nel 181 a.C., quale baluardo estremo dell'Italia romana, sede di concentramento delle legioni e punto di attacco verso le terre dell'oltralpe orientale. Essa, in seguito all'ordinamento amministrativo dell'imperatore romano Augusto, divenne capitale della X regione romana "Venetia et Histria" e crebbe fino a raggiungere i 400 mila abitanti, al punto da diventare una delle nove principali città dell'impero romano.

In questa città si costituì probabilmente già nel II secolo d.C. un primo nucleo di cristiani, provenienti forse da Alessandria d'Egitto, oltre che da Roma. Secondo un'antica tradizione, formatasi tra i secoli VI e VII (nel clima di rivendicazione di origini apostoliche, suscitato dalla posizione scismatica in cui si trovò Aquileia in quei secoli) e raccolta anche dalla passio dei santi Ermacora e Fortunato (sec. IX), la prima evangelizzazione di Aquileia sarebbe avvenuta ad opera di S. Marco, mandato ad annunciare il Vangelo in questa città da S. Pietro.

1. Una Chiesa incarnata nella cultura del suo tempo

Quella comunità è andata progressivamente rafforzandosi ed organizzandosi attorno al suo vescovo nel III secolo. Il catalogo dei vescovi di Aquileia (elaborato nel VII o VIII secolo) elenca quattro vescovi prima dell'editto di Costantino (313): S. Ermacora, primo vescovo di Aquileia, S. Ilario, S. Crisogono di Bisanzio e S. Crisogono dalmata.

A quest'ultimo succede il vescovo **Teodoro** (308-315), il cui nome appare tra i partecipanti al concilio di Arles contro i donatisti (314), col titolo di "vescovo della città di Aquileia nella provincia della Dalmazia". A lui va il merito di aver portato a compimento la costruzione della prima

“*domus ecclesiae*”, un complesso architettonico che comprendeva tre aule: una per la catechesi catecumenale, una per la *consignatio* e una per la liturgia eucaristica, il battistero e altri vani intermedi: segno di una chiesa eccezionalmente vivace per maturità organizzativa, per ricchezza culturale, per vasta adesione popolare.

Di questa basilica teodoriana ci sono rimasti gli **splendidi mosaici**: il più vasto mosaico pavimentale del mondo occidentale antico, che fa di Aquileia, sotto il profilo storico, artistico e religioso, una realtà eccezionale. Questo mosaico è ricco di valori estetici; forse è la più alta manifestazione di quella crisi dell'arte ellenistica, che si manifesta dalla fine del terzo all'inizio del quarto secolo. Lì si scontrano gli ideali dell'arte ellenistica, tutta protesa verso un godimento formale cromatico delle forme, e l'interiorizzazione che poi porterà all'arte bizantina. Chiunque voglia studiare questo momento drammatico dell'arte e della civiltà europea tra la fine del terzo e l'inizio del quarto secolo, deve visitare Aquileia.

Questo mosaico e questa basilica sono, però, ricchi anche di messaggi contenutistici, attualissimi sotto il *profilo teologico-religioso*. Basti pensare che su quel mosaico si riflette tutto il pensiero teologico della Chiesa aquileiese del quarto secolo, la teologia che viene dibattuta in quel tempo, la concezione cristologica, ecclesiologica e sacramentale della Chiesa di Aquileia. C'è tutta una catechesi catecumenale che si può apprendere visitando la basilica di Aquileia e soffermandosi ad ammirare questi fascinosi mosaici. Qualche esempio:

- Cristo viene presentato come la “luce del mondo” attraverso l'immagine del gallo che combatte il maligno, re delle tenebre, personificato dalla tartaruga; oppure viene presentato come il Buon Pastore che porta all'ovile la pecora smarrita;

- nella triplice scena di Giona, che prefigura il mistero della morte-risurrezione-esaltazione di Cristo, Cristo viene presentato come Colui che vince la morte, “assorbita dalla sua risurrezione”;

- la Chiesa è raffigurata come il gregge mistico di Cristo, attraverso gli animali di terra, di acqua e di cielo che circondano il Buon Pastore; la sua identità missionaria viene sottolineata dalla scena della pesca: essa è inviata come gli apostoli, pescatori di uomini, ad annunciare il Vangelo ad ogni creatura.

In questi mosaici gli autori hanno saputo realizzare con sconcertante libertà intellettuale, un dialogo vivo ed efficace tra riflessione teologica cristiana e cultura locale. Quei mosaici rivelano la preoccupazione e la capacità della Chiesa aquileiese di inculturare il messaggio cristiano e di ri-sprimerlo ai catecumeni e ai cristiani del tempo con i loro moduli culturali.

2. Una Chiesa animata da una forte tensione missionaria

Ma Teodoro ha il merito di aver dato il via anche a quell'esplosione missionaria che spinse la Chiesa aquileiese a uscire dalla città e a portare l'annuncio del Vangelo nei villaggi della campagna e della montagna, suscitando un'adesione corale e capillare al cristianesimo.

L'attività missionaria, così felicemente avviata da Teodoro, fu continuata dai suoi successori, Agapito, Benedetto e Fortunaziano (342-357). Quest'ultimo - scrive S. Girolamo - sentì già allora il bisogno di scrivere un breve commento sui Vangeli nel “*sermo rusticus*” usato dal popolo, per farsi capire dalla popolazione celto-romana della pianura friulana, che probabilmente faceva fatica a intendere il latino.

Grazie a questo impegno missionario sul finire del secolo IV vengono istituite sul territorio friulano, veneto ed istriano altre sedi vescovili, i cui vescovi sono consacrati dal vescovo di Aquileia: nel 385 Valeriano consacra il vescovo di Trento; nel 389 Cromazio consacra quello di Concordia; qualche anno più tardi viene consacrato il primo vescovo di Zuglio.

L'espansione cristiana aquileiese non si arresta all'entroterra friulano, veneto e istriano, ma scavalca la cerchia alpina e dilaga nelle regioni centro-danubiane della Raetia II, nel Norico, nella Pannonia (corrispondenti all'attuale Svizzera, Baviera, Austria, Ungheria e Croazia), fino ai confini dell'ormai frantumato impero romano. Si costituiscono nuove diocesi (o circoscrizioni ecclesiasti-

che), che raggruppano le "chiese rurali" del territorio, e vengono consacrati nuovi vescovi: ad Augusta (Augsburg in Baviera), ad Aguntum (presso Lienz nel Tirolo), a Tiburnia (presso Spittal in Carinzia), a Celeia (Celje in Slovenia) e in altre sedi più lontane, come nella bassa valle del Danubio e nell'Illirico.

Su tutti questi territori fin dall'inizio del secolo V si afferma la *giurisdizione metropolitana* del vescovo di Aquileia. Il primo documento ufficiale di tale giurisdizione è la lettera di Leone Magno al vescovo di Aquileia Januario (442); con essa il papa suggerisce al vescovo di indire un sinodo nella sua "provincia" a cui invitare tutti i vescovi suffraganei. Ma bisogna osservare che questa istituzione metropolitana non viene vista come un'organizzazione giuridico-amministrativa imposta dall'altro per ambizioni di potere, ma è il riconoscimento spontaneo di una *maternità spirituale*. Tutte le Chiese sparse nella vasta regione centro-danubiana riconoscono Aquileia come madre della loro fede.

Documenti suggestivi ed ancora visibili di questa autentica «epopea» missionaria della Chiesa aquileiese sono:

a) Il *complesso episcopale* di Aquileia, la matrice da cui si è irradiata la fede, dove si sono formati i missionari ed i vescovi delle Chiese-figlie:

- le due aule (proiezione architettonica di una palese situazione missionaria);
- il grande battistero (situato in posizione centrale);
- il simbolo dei mosaici tutto articolato in chiave missionaria (soprattutto le scene di pesca con i pescatori e Giona profeta degli infedeli);
- la corrispondenza letteraria nell'ardore missionario che anima la predicazione di Cromazio.

b) *L'architettura paleocristiana* messa in luce negli scavi in tutta l'area mitteleuropea, segnata prepotentemente dall'impronta aquileiese:

- tipologia alpino-aquileiese: Julium Carnicum (Zuglio), Ibligo (Invillino o Illegio?), Aguntum (Lienz), Tiburnia (Spittal o St. Peter im Holz), Virunum (Zolfeld), Celeia (Celje), Vranje, ecc.
- orientamento delle chiese; chiese e navata rettangolare senza abside esterna; banco presbiterale; altare; solea; mosaici; murature; battistero (Hemmaberg); la stessa tecnologia ecc.

c) *L'architettura minore plebanale* (centri battesimali dei secoli VI-VII), solo parzialmente indagata (vedi scavi di Buia, Nimis, ecc.) ma fortemente caratterizzata e capillarmente distribuita sul territorio.²⁸

Dall'indagine storica emerge dunque una Chiesa aquileiese paleocristiana:

- *fondata su una riflessione teologica vivace*, originale ed approfondita, incentrata sulla parola di Dio, attenta al magistero della Chiesa universale (Nicea, Calcedonia), aperta alla cultura contemporanea (mosaici), impegnata in una felice iniziativa di mediazione fra Oriente ed Occidente, sempre finalizzata pastoralmente;
- *alimentata da una liturgia vitale* creativa e sintonizzata con le espressioni tipiche della cultura contemporanea e delle tradizioni locali;
- *animata da un grande carisma missionario*, universalistico e sovranazionale, che privilegia i più poveri.

Questo modello di Chiesa, maturato nella concreta situazione storica della tarda Antichità, è tuttora valido nelle sue istanze fondamentali ed attuale ai fini sia di una migliore autocomprensione della Chiesa locale, sia di una sua più dinamica incarnazione nella odierna società friulana.

²⁸ A questo riguardo si rimanda allo studio del prof. A. TAGLIAFERRI, *La pieve in Friuli: aspetti e problemi storici*, in G.C. MENIS et AA., *La Pieve in Friuli*, Biblioteca Civica, Comune di Camino al Tagliamento, 1984.

3. Una Chiesa impegnata in favore dell'ortodossia cattolica

Oltre che per l'impegno missionario, la Chiesa di Aquileia si distingue ben presto anche per la **maturità teologica** e l'autorevolezza con cui difende l'**ortodossia cattolica** contro il dilatarsi dell'arianesimo. L'importanza di Aquileia nella riflessione teologica è confermata dalla presenza di Atanasio ad Aquileia nel 345 e dall'influsso decisivo esercitato dal vescovo Fortunaziano sul papa Liberio contro l'eresia ariana. Papa Liberio già nel 352, nello scontro violento con l'imperatore Costanzo (+361), propone Aquileia come sede di un grande Concilio ecumenico: non solo per la sua collocazione geografica tra l'Oriente e l'Occidente, ma anche per il suo prestigio e la sua autorevolezza teologica. Le cose andranno diversamente, perché l'imperatore preferirà sedi e uomini più docili (Arles 353 e Milano 355), che gli permettano di attuare il suo piano di uniformazione ariana. La Chiesa aquileiese esprime la sua maturità teologica soprattutto grazie a due eminenti vescovi, che la presiedono tra la fine del IV e l'inizio del V secolo: Valeriano e Cromazio.

- **S. Valeriano** (370-388) partecipa attivamente al concilio romano del 371 e ne sottoscrive gli atti subito dopo il papa Damaso; nel settembre del 381 presiede il concilio di Aquileia, a cui partecipa anche Ambrogio di Milano e i vescovi di quasi tutte le provincie dell'Occidente, contro gli ultimi focolai di arianesimo. Con questo concilio la Chiesa di Aquileia diventa per l'Occidente quella «tribuna dell'ortodossia nicena», che pochi mesi prima (9 luglio 381) era stata Costantinopoli per l'Oriente. Aquileia mette a disposizione della Chiesa universale il suo fervore e la sua capacità, costituendo il punto di convergenza di tutte le Chiese dell'Occidente. Inoltre Valeriano promuove in Aquileia un'intensa vita ecclesiale, monastica, liturgica, musicale, lodata dallo stesso Girolamo, che parla dei presbiteri di Aquileia come di un "chorus angelorum". Da questo cenacolo escono tre eminenti scrittori ecclesiastici del tempo: Girolamo, Rufino e Cromazio.

- **S. Cromazio** (394-408) ci ha lasciato delle splendide *Omellerie* e dei preziosi *Trattati* sul Vangelo secondo Matteo, ritrovati solo pochi decenni fa. Le sue omelie testimoniano l'impegno della Chiesa aquileiese per l'evangelizzazione delle masse popolari, tra cui sopravvivono ancora superstizioni e mentalità pagana. Grazie alla sua azione pastorale si moltiplicano le comunità cristiane nei centri più importanti della regione, fino ad assumere la configurazione di vere e proprie "plebes" (pievi), cioè comunità cristiane organizzate come un "distretto ecclesiastico rurale". Si diffonde soprattutto con lui l'istituzione ecclesiastica della "pieve", che costituirà per secoli il centro di irradiazione missionaria della Chiesa aquileiese sul territorio e il tessuto connettivo che unificherà i popoli al di qua e al di là delle Alpi orientali.

La Chiesa aquileiese conserva la sua importanza in Occidente anche nel secolo V; essa infatti è l'interlocutore privilegiato del papa di Roma e il punto di riferimento per lo stesso Oriente. Nel 403 Giovanni Crisostomo scrive ai vescovi di Roma, di Milano e di Aquileia. Qualche tempo più tardi Onorio scrive ai vescovi di Roma e di Aquileia.

4. Una Chiesa strumento di unità e di convivenza pacifica

C'è un quarto aspetto della Chiesa aquileiese che merita essere sottolineato: la penetrazione capillare tra le masse e la creazione, a livello di coscienza popolare, di un nuovo vincolo unitario. Mentre il sistema politico dell'impero romano va decomponendosi e irrompe la marea dei popoli che scendono dal nord e dall'est, la chiesa di Aquileia condivide il destino della gente dimenticata nelle campagne e nelle montagne, provata dalle invasioni, dagli assedi, dalle carestie e dalla crisi generale dell'impero.

Essa risponde alla situazione fungendo la **strumento di unione** e di **convivenza pacifica** delle popolazioni, divise dalle diverse origini etniche, culturali, religiose. Essa unisce senza confondere, popoli diversi per etnia, cultura e lingua: questo è il carisma che caratterizza la Chiesa aquileiese fin

dai primi secoli della sua esistenza: un carisma che deve essere esercitato dalle Chiese locali anche oggi.

La Chiesa aquileiese adatta il suo impegno pastorale al progressivo cambiamento dell'orizzonte spirituale della cultura antica: cambiamento dovuto anche all'ingresso di nuovi popoli nella regione e dall'insediamento di nuove etnie. Tale impegno continua anche dopo le prime invasioni, fino alla fine del secolo VI, come appare dai concili di Grado (579) e di Marano (590).

Aquileia soccomberà sotto la triste serie delle invasioni barbariche che iniziano con i Visigoti nel 401 e che hanno un culmine tragico con l'arrivo di Attila e dei suoi Unni (452); essa sarà in Italia la prima vittima di quella drammatica invasione. Il vescovo di Aquileia, che nel frattempo assume il titolo onorifico di "patriarca" (nella seconda metà del sec. VI), resisterà per oltre un secolo accanto alla popolazione inerme, finché con l'avvento dei longobardi, nel 568, cercherà rifugio nell'isola di Grado, per passare poi nel sec. XII a Venezia.

Il clero aquileiese rimasto sulla terra ferma, in territorio longobardo, nel 607 procederà alla elezione di un altro vescovo, che metterà la sua residenza non più ad Aquileia, ormai distrutta e inabitabile a causa della malaria, ma prima a Cormons, successivamente, nel 730, a Cividale e infine, a metà del secolo XIII, a Udine. Tra il 1077 e il 1420 il patriarca svolgerà sul territorio friulano anche funzioni di autorità civile, a seguito dell'investitura imperiale. Il patriarcato di Aquileia verrà soppresso, per le pressioni dell'imperatrice Maria Teresa d'Austria nel 1751; al suo posto verranno erette le diocesi metropolitane di Gorizia e di Udine.

Nonostante questa fine ingloriosa, Aquileia è rimasta e rimane tuttora un punto di riferimento imprescindibile per la vita delle Chiese che la riconoscono come madre. Riscoprire il suo passato, come eredità, come patrimonio ricevuto da conoscere e da conservare, ci permette di comprendere meglio anche la nostra identità e la nostra vocazione nel presente, per costruire quotidianamente un futuro coerente con la nostra specificità storica.

**I. DIOCESI ATTUALI CHE ESTENDONO TUTTO O PARTE
DEL LORO TERRITORIO ENTRO I CONFINI
DELL'ANTICA DIOCESI DI AQUILEIA**

1. Udine - 2. Gorizia - 3. Concordia-Pordenone - 4. Vittorio Veneto (Sacile) - 5. Belluno (Cadore) - 6. Capodistria (decanato di Tolmino) - 7. Lubiana - 8. Maribor (decanato di Celje) - 9. Klagenfurt (decanato di Villaco).

**II. DIOCESI ATTUALI GIÀ APPARTENENTI
ALLA METROPOLI DI AQUILEIA**

In Italia:

1. Udine - 2. Gorizia - 3. Trieste - 4. Concordia-Pordenone - 5. Belluno-Feltre - 6. Vittorio Veneto - 7. Treviso - 8. Venezia - 9. Padova - 10. Chioggia - 11. Rovigo - 12. Vicenza - 13. Verona - 14. Trento - 15. Bolzano-Bressanone - 16. Mantova - 17. Como.

In Slovenia:

1. Capodistria - 2. Lubiana - 3. Maribor (decanato di Celje).

In Croazia:

1. Zagabria (territori ad occidente) - 2. Parenzo-Pola.

In Austria (fino al sec. VIII):

1. Innsbruck - 2. Salzburg - 3. Klagenfurt - 4. Graz - 5. Eisenstadt - 6. Vienna - 7. Linz.

In Germania (fino al sec. VIII):

1. Monaco-Freising - 2. Ausburg - 3. Regensburg - Passau.

III. DIOCESI SOPPRESSE GIÀ APPARTENENTI ALLA METROPOLI DI AQUILEIA

In Friuli: 1. Forum Julii (Zuglio) - 2. Gradisca.

In Alto Adige: 1. Sabiona (Saben)

In Veneto: 1. Ceneda - 2. Asolo - 3. Oderzo - 4. Altino - 5. Olivolo (Castello - Venezia)
- 6. Caorle - 7. Torcello - 8. Eraclia - 9. Malamocco - 10. Jesolo - 11. Equilio (Cava
Zuccherina).

In Tirolo: 1. Agunto (Lienz)

In Carinzia: 1. Tiburnia (Spittal)

In Slovenia: 1. Celeia (Celje) - 2. Scarabantia.

5. Le pievi in Friuli²⁹

Riflettere sulla pieve significa indagare sulle origini e sullo sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica capillare del territorio extraurbano. Com'è noto, il cristianesimo alle origini fu prevalentemente un fatto cittadino, il messaggio cristiano raggiunse e si diffuse primariamente nelle città, nei grandi empori portuali, nelle metropoli più aperte alla circolazione delle nuove idee. Per tutto il IV secolo, il termine "*paganus*", cioè "abitante del *pagus*-paese", paesano, campagnolo, nell'accezione comune fu sinonimo di non-cristiano, di persona ancora dedita al politeismo ed ai culti precristiani.

Solo dal IV secolo in poi si sviluppò un imponente processo di evangelizzazione delle campagne e quindi di trasformazione del cristianesimo da una religione d'élite ad una religione popolare, ad un fenomeno di massa. Conseguente a tale nuova situazione si affermò la necessità di organizzare le comunità cristiane dei villaggi, in forme rispondenti alla diversa realtà sociale e culturale della campagna e della montagna.

Così tra il IV ed il V secolo sorgono nei "*pagi*" le prime "*ecclesiae plebis*", ossia le comunità cristiane del contado, che mettono in atto forme originali di organizzazione ecclesiastica locale. Viene in tal modo avviato il lungo processo di sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica dell'agro che si protrarrà fino alle soglie del nuovo Millennio. Si può, infatti, affermare che solo verso il Mille la pieve raggiunge in Italia e nel l'Europa centrale la sua piena maturità. Intendendosi per maturità la compiuta definizione concettuale e giuridica dell'istituto plebanale, sia per quanto riguarda la sua struttura interna, gerarchica ed ecclesiale, sia per quanto riguarda la sua dimensione territoriale e la sua personalità civile.

La pieve nella sua strutturazione interna più matura comprendeva:

- una *chiesa madre*, con il battistero, simbolo della maternità della chiesa, con il sacro crisma, segno dell'unità della chiesa rurale con la diocesi, e con il cimitero, segno della comunione tra i cristiani viventi e quelli entrati nella casa del Padre;
- alcune *chiese filiali*, disseminate tra i piccoli borghi o "*vici*";
- un *pievano*, con degli aiutanti (presbiteri, diaconi o laici) che spesso facevano vita comune con il pievano (capitolo).

Lo schema genetico qui tracciato si può applicare senza alcun ritocco alla storia delle pievi friulane. A questo proposito, però, si impone una considerazione. Il processo formativo della pieve friulana dal IV al X secolo coincide esattamente con il processo formativo della stessa cultura friulana, ossia dell'etnia o nazionalità del nostro popolo. Anzi, proprio di quell'identità etnica il cristianesimo (cioè la nuova visione cristiana e biblica del mondo) viene ad essere elemento promotore primario e componente essenziale. Pertanto analizzare l'origine delle pievi in Friuli significa, non solo chiarire un capitolo interessante della storia della Chiesa locale, ma anche mettere a fuoco il problema delle stesse matrici storiche dell'identità friulana.

²⁹ Queste note sono del prof. G.C. Menis. Per un approfondimento del tema di rimanda al volume di G.C. MENIS et AA., *La Pieve in Friuli*, Biblioteca Civica, Comune di Camino al Tagliamento, 1984.

La pieve, raggiunta la sua piena maturità alle soglie del Mille, registra durante i secoli XI e XII l'epoca del suo maggior splendore. Nel corso del secolo XIII, però, essa accusa già i sintomi della crisi istituzionale. Infatti il tessuto organizzativo ecclesiastico delle campagne tende ora a frammentarsi in dimensioni territoriali più ristrette, nasce la parrocchia. La parrocchia è appunto una circoscrizione ecclesiastica minore, che sorge entro i confini degli antichi vasti territori della pieve, il cui ruolo e valore è ora posto in contestazione.

I secoli successivi registreranno perciò continui ed interminabili episodi di tensione fra forze di accentrimento plebanale e spinte di frammentazione parrocchiale. Le circostanze ed i risultati di questa lunga vicenda formano la storia recente delle Pievi e danno ragione dell'attuale assetto organizzativo del territorio extraurbano delle diocesi in generale e di quelle friulane in particolare.

Lo schema cronologico, dunque, entro cui si colloca la storia delle singole pievi friulane e nel cui ambito matura la struttura esistenziale e giuridica dell'istituto plebanale e che, perciò, costituisce anche lo schema concettuale di riferimento per una lettura unitaria dei vari interventi odierni, può essere così riassunto:

- 1) IV - VI secolo: età delle origini della pieve;**
- 2) VI - X secolo: età dello sviluppo e della maturazione;**
- 3) XI - XII secolo: periodo del maggior splendore;**
- 4) XIII - XVIII secolo: età della crisi della pieve e nascita delle parrocchie;**
- 5) XIX - XX secolo: decadenza e fine.**

Ovviamente su questo quadro storico istituzionale generale vanno inseriti, con tutta la complessità e la varietà delle singole realtà storiche locali, altri fenomeni concomitanti e strettamente connessi alla vita delle pievi rurali, di natura sociale, economica, linguistica, artistica politica, oltretutto, naturalmente, di natura squisitamente religiosa.

SCALA CRONOLOGICA DELLE PIEVI DEL FRIULI

a) Secolo IV

Fondazione della diocesi di S. Pietro in Carnia

b) Secolo V

Nella diocesi di Concordia: Sesto, Cordenons, Palse.

Nella diocesi di Aquileia:

- versante *udinese*: Cividale, Gorto, Codroipo
- versante *goriziano*: Cormons e Monfalcone.

c) Secolo VI

Nella diocesi di Concordia: Fossalta, Gjussà (Portogruaro) e Lugugnana.

Nella diocesi di Aquileia:

- zona *Carnia*: Invillino, Cavazzo-Cesclans.
- zona *collinare*: Gemona, Osoppo, Buia, Fagagna, Ragogna, Nimis, Tricesimo.
- zona *pianura*: Palazzolo dello St., Marano.
- zona di *Gorizia*: Salcano.

d) Secolo VII

Nella diocesi di Aquileia: S.Maria oltre But, Artegna

e) Secolo VIII-IX

Nella diocesi di Concordia: Portogruaro, S.Giovanni di Casarsa, S.Giorgio di Pordenone

Nella diocesi di Aquileia:

- zona *carnica*: Forni di Sotto.
- zona *udinese*: Udine (S. Maria), Dignano, Buttrio, Rosazzo, Flambro
- zona *goriziana*: Mossa, Versa, Lucinico.

f) Secolo X-XI

Nella diocesi di Concordia: Bagnarola, Travesio, Maniago, Grumello, Lorenzago.

Nella diocesi di Aquileia:

- zona *carnica*: Illegio, Moggio Ud., Socchieve, Enemonzo, Verzegnis
- zona *udinese*: S. Margherita, Moruzzo, S. Daniele, Forgaria, Rive d'Arcano, Turrída, Pieve di Rosa, Variano, Pozzuolo, Chiasiellis, Mortegliano, Porpetto, Lavariano, Trivignano, Palmada, Latisana

- zona goriziana: S.Canzian d'Isonzo, S.Pietro d'Is., Fiumicello, Aiello.

Bibliografia

D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Ed. La Nuova Base, Udine 1979.

G.C. MENIS et AA., *La Pieve in Friuli*, Biblioteca Civica, Camino al Tagliamento, 1984.

G.C. MENIS, *La glesie locâl te storie dal Friûl. L'eredità paleocristiana della chiesa aquileiese-udinese. La plêf te storie glesiastiche e civîl dal Fiûl*, in: Grop di Studis "Glesie Locâl", *Momenz di storie de glesie aquileiese-udinese*, Arti Grafiche Friulane, Udine 1988, pp. 7 - 41.

III.

I «MODELLI» DI CHIESA DAL MEDIO-EVO ALL'EPOCA MODERNA

1. L'età carolingia: l'«ecclesia» è il mondo

Nell'alto medioevo avviene l'incontro delle popolazioni germaniche con il mondo romano. Il centro della civiltà si sposta da Roma alle regioni centrali dell'Europa. Per le popolazioni che vengono dal Nord-Est la Chiesa è l'equivalente dell'impero; per loro diventare cristiani vuol dire diventare "romani".

Carlo Magno riconosce il ruolo della chiesa nella costruzione del "sacro" romano impero e, a sua volta, ritiene l'impero responsabile verso la Chiesa: "Il corpo di tutta la santa chiesa si articola innanzi tutto in due eminenti persone, in quella sacerdotale e in quella regale. Due sono dunque i poteri che reggono la chiesa" (Parigi nel 829). La chiesa è identificata con il mondo.

Il potere regale diventa sempre più influente nella chiesa, perché si sente parte costitutiva di essa. Carlo Magno fa indire i concili di Aquisgrana 792, di Francoforte 794 e di Cividale 796).

Non si ha più l'*imitatio imperi* da parte della chiesa, ma l'*imitatio sacerdotii* da parte del potere regale. Di qui si ha una "confusione" di competenze tra vescovi e re. *In sintesi*, nei tre secoli che precedono l'anno 1000 si assiste ad un progressiva ingerenza e prevalenza dell'impero sulla chiesa.

2. L'età di Gregorio VII: la Chiesa e la "christianitas"

L'inizio del II millennio è caratterizzato dalla progressiva liberazione della chiesa dal potere secolare.

Gregorio VII (1073-1085) si impegna a estromettere il potere laico dalla nomina dei vescovi e degli abati e a ridare alla chiesa la libertà dal potere laico. Per riuscire nell'impresa deve rompere l'unità del sacerdozio e del regno nell'unica "ecclesia" e ricorre all'idea di "**società cristiana**".

La società cristiana deve essere retta da due poteri: quello sacerdotale e quello regale. Ma nella chiesa il potere sacerdotale non deve subire condizionamenti. Nell'eventuale contrasto tra i due, ove fosse in gioco la salvezza delle anime (la "*ratio peccati*"), la supremazia ce l'ha il potere sacerdotale.

A partire da Gregorio VII, però, la chiesa si identifica sempre di più col potere sacerdotale, mentre i laici perdono ogni responsabilità nella chiesa e diventano solo destinatari dell'azione dei pastori.

3. Il regime di "cristianità"

Nella "societas christiana" si approfondisce sempre più la distinzione fra *chierici* e *laici*, ma senza che questo significhi ancora concorrenza o, peggio, ostilità. Alle queste due categorie fondamentali si aggiunge quella dei *monaci*. Si dice che la chiesa poggia su tre ordini di fedeli: i "*pastores*", i "*continentes*", i "*coniugati*" (cf, ad esempio, *Moralia in Iob*, 1, 14-20; v. 13, 30; XXXII, 20, 35).

Intorno al 1140, in una delle più importanti raccolte canonistiche del Medioevo, la *Concordia discordantium canonum* o **Decretum** di Graziano, *chierici* e *laici* vengono presentati così: "Due sono i generi di cristiani. L'uno, legato al servizio divino, dedito alla contemplazione e all'orazione, si astiene da ogni confusione di realtà temporali, ed è costituito dai *chierici* (...). L'altro è il genere di cristiani a cui appartengono i *laici* (da "*laos*", popolo). Ad essi è permesso possedere beni temporali, ma solo per le loro necessità... Ad essi è concesso sposarsi, coltivare la terra, far da arbitri in giudizio, difendere le proprie cause, depositare offerte sugli altari, pagare le decime. Così potranno salvarsi..." (c. 7, C. XII).

La visione della Chiesa cambia e diventa una *piramide*: in basso i *laici*, in cima i *chierici*. Si arriva alla costituzione ap. *Clericis laicos* di Bonifacio VIII (24.02.1296): "Una vecchia esperienza ci dice che i *laici* sono del tutto molesti ai *chierici* e ce lo mostrano chiaramente i tentativi di questi ultimi tempi".

Però per tutto il corso del Medioevo *chierici* e *laici* si incontrano sulla base del comune ideale di **perfezione evangelica**. I *chierici* adattano la propria esistenza al celibato, realizzando anche varie forme di vita comune (accanto alle cattedrali si moltiplicano i *capitoli* dei canonici); i *laici* si organizzano in *confraternite* e poi in *terz'ordini*, che sviluppano una propria spiritualità laicale.

Nascono i due **ordini mendicanti** più famosi: i domenicani fondati dal canonico *Domenico di Guzman*, e i francescani fondati da un laico: *Francesco d'Assisi*.

4. Il ruolo dei laici nella Chiesa di Aquileia durante il medioevo

La storia della Chiesa in Friuli, a differenza delle altre regioni italiane, registra durante il medioevo una massiccia e significativa presenza dei laici. Al clero viene riconosciuto un ruolo ministeriale e sacramentale. I laici svolgono nelle chiese del Friuli le seguenti **mansioni**.

1. *L'amministrazione del patrimonio beneficiale*: tenuta dai "camerari" e/o "massari".
2. *L'amministrazione dei beni culturali-liturgici*: costruzione delle chiese e degli altari, arredi sacri...
3. *Attività caritativa della pieve*: ospedali, lazzaretti, xenodochi; assistenza agli orfani e alle vedove.
4. *Formazione, evangelizzazione e testimonianza cristiana* mediante le *confraternite* laicali.
5. *Animazione liturgica*: in ogni chiesa c'è un laico che svolge la funzione di «*monaco*» (muini).
6. *Devozione popolare*: processioni, rogazioni, pellegrinaggi, feste dei santi, ecc.
7. *Giuspatronato popolare*: in molte pievi i capifamiglia hanno il diritto di giuspatronato.
8. *Rapporto tra pieve e vicinia*: i rapporti tra le due istituzioni sono tenuti dai laici.
9. *Attività didattica*: il pievano promuove la formazione culturale dei giovani, futuri presbiteri.

Fattori di questa partecipazione attiva dei laici nella chiesa sono molteplici: 1) la compenetrazione tra società ecclesiastica e civile; 2) la complessità del patrimonio beneficiale delle pievi; 3) la polverizzazione dell'economia feudale; 4) la scarsità del clero; 5) molti pievani non risiedono nella pieve; nel tardo medioevo il beneficio plebanale viene conferito a volte ad un prelado che abita molto lontano dalla pieve e che si fa sostituire da un vicario (*commendà*).

La partecipazione attiva dei laici alla vita della chiesa ha assunto un'inversione di tendenza nel periodo della controriforma ed è andata via via *riducendosi* per diversi motivi:

- a causa della *progressiva clericalizzazione* della Chiesa, soprattutto dopo il Concilio di Trento;
- a causa dell'alto *numero dei presbiteri*, che assommano in sé tutti i compiti ecclesiali.

5. L'epoca della Riforma

Nonostante la crisi spirituale sviluppatasi nell'"autunno del Medioevo" e le trasformazioni economiche e sociali che danno inizio al mondo moderno, l'umanesimo cristiano non tarda ad imporsi all'interno della Chiesa, germe della riforma cattolica precedente la stessa riforma di Lutero.

Anche i protestanti si fanno promotori della "riforma" della Chiesa; essi in forma più o meno radicale, negano la distinzione tra chierici e laici. Lutero, nell'opuscolo *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* (1520), afferma recisamente che "chi è stato battezzato può ritenersi consacrato sacerdote, vescovo e papa". Di qui gli anatemi del Concilio di Trento che, nelle sessioni VII (1547) e XXIII (1563), riconferma l'esistenza del ministero ordinato e gerarchico.

Ma succede l'epoca del razionalismo, dell'illuminismo, della tolleranza. Il cattolicesimo attraversa la grande stagione spirituale rappresentata da uomini come il vescovo Francesco di Sales ed il laico Biagio Pascal, il protestantesimo conosce una ripresa dell'iniziativa laica col pietismo e col metodismo.

6. Il cammino verso una nuova ecclesiologia

Il superamento dello steccato fra chierici e laici si delinea all'indomani della Rivoluzione francese. Nell'opera di rigenerazione cristiana del mondo borghese-capitalista e di fronte alla nascita del proletariato socialista, chierici e laici si sentono ugualmente impegnati, coinvolti e corresponsabili. Ai terz'ordini, alle confraternite si affiancano ben presto organizzazioni nuovissime di tipo assistenziale (come la S. Vincenzo), di tipo apostolico (come l'Azione Cattolica), di tipo sociale-rivendicativo (come i sindacati bianchi), di tipo politico (come i partiti cristiano-popolari).

E' vero che il Concilio Vaticano I sembra ignorare l'autonomia dei laici (cf. "*Supremi Pastoris*"). Ma è anche vero che con **Leone XIII** comincia il cammino che porta alla riscoperta del laicato.

Questo cammino avrà una brusca interruzione durante il pontificato di **S. Pio X**, che ribadisce la netta separazione tra chierici e laici: "Questa società è perciò, per sua forza e natura, diseguale. Essa infatti comprende due ordini di persone: i pastori e il gregge... e questi ordini sono talmente distinti tra loro, che nella sola gerarchia risiedono il diritto e l'autorità per muovere e dirigere i membri verso il fine della società. Quanto alla "moltitudine", non ha altro diritto che quello di lasciarsi condurre e, docilmente, seguire i pastori" (S. Pio X, *Vehementer nos*, 1906).

Ma il cammino verso una nuova visione ecclesiologica riprende con **Pio XI**. Per questo papa l'"azione cattolica" è una forma di "*partecipazione dei laici* all'apostolato della gerarchia". Pio XII il 20 febbraio 1946,

ricuperando la concezione del cristiano laico presente nelle Costituzioni apostoliche del III secolo, afferma che "i laici sono la Chiesa"; la partecipazione dei laici diventa "*cooperazione*".

La distinzione tra chierici e laici non può essere abolita perché è un elemento originario e strutturale della Chiesa. Ma se essere chierici significa aver parte alla "sorte" (*kléros*) di Dio nel mondo, allora anche i laici, pur rimanendo laici, sono in qualche modo "chierici". E se essere laici significa far parte del "popolo" (*laòs*) di Dio, allora anche i chierici, pur rimanendo chierici, sono "laici".

7. L'ecclesiologia verticistico-istituzionale

In un'impostazione piramidale della società (imperatore, principi, funzionari, popolo; ricchi, artigiani, dipendenti, poveri, ecc.), anche la Chiesa venne concepita e strutturata secondo un modello verticistico, a scapito della dimensione della "comunione". Questa concezione verticistica condusse il popolo a identificare la Chiesa con i "pastori", la parrocchia con il parroco.

Sullo sfondo c'è la divisione chiara tra "gerarchia" e popolo cristiano, tra pastori e gregge. La gerarchia è l'elemento attivo e responsabile; il popolo è passivo e "recettivo". Da una parte c'era la Chiesa docente, che insegna, decide, comanda; dall'altra la Chiesa discente, che impara, tace, obbedisce (cf. a questo riguardo i catechismi del secolo scorso e il catechismo di S. Pio X).

Questa ecclesiologia è segnata:

- dal "*crismonismo*" (Congar), che vede la sequenza "discendente" di: Cristo Capo - Deposito Rivelato (Scrittura e Tradizione) - Gerarchia (Papa, Vescovi, Sacerdoti) - Religiosi - Laici;
- da una *attenzione quasi esclusiva agli aspetti incarnazionistici della Chiesa e alla sua dimensione visibile*,
- dall'*accentuazione dell'unità universale di tutti i battezzati* a scapito delle Chiese particolari.

In questo modello non hanno rilevanza i *carismi* ed i *ministeri non ordinati*. L'impiego dei laici è chiaramente sussidiario: principalmente per supplire alla mancanza di sacerdoti e con funzioni esecutive. I laici sono considerati generalmente come oggetto delle cure pastorali; tutt'al più sono ammessi a partecipare e a collaborare con i pastori, con compiti puramente esecutivi (manovalanza ecclesiale).

In questo modello la prassi pastorale è caratterizzata da una certa uniformità, da un certo immobilismo metodologico, dai comportamenti paternalistici dei pastori e dall'atteggiamento infantile dei fedeli, dalla scarsa attenzione e valorizzazione del pluralismo e della creatività.

8. Il modello anti-istituzionale

In reazione al modello verticistico si è fatto strada, almeno in forma tendenziale, il modello anti-istituzionale, caratterizzato da questo schema discendente: Cristo e Spirito Santo – popolo di Dio – gerarchia.

In questo modello viene enfatizzato il ruolo del *popolo-comunità*, come soggetto dell'azione pastorale, in diretto contatto del popolo credente con la parola di Dio (senza intermediari), sulla base di un esplicito o implicito riconoscimento di carismi individuali e comunitari, spesso con riferimento all'autorità di determinate personalità di spicco, a leaders carismatici. La comunità rivendica, in forma più o meno decisa, una reale autonomia e indipendenza dall'autorità magisteriale della gerarchia.

La *gerarchia* ha una funzione di collegamento delle istanze popolari; di esse deve farsi interprete e portavoce. Le modalità di rapporto tra popolo e gerarchia variano notevolmente a seconda che si tratti di esperienze a dominante socio-politica o di tipo spiritualistico-carismatico.

Questo modello, pur contenendo istanze molto valide, esaspera talmente la reazione al modello verticistico-istituzionale, da ridurre la Chiesa a una federazione di comunità autonome (chiesa-arcipelago); esso ha bisogno di essere ripensato in un altro modello più organico ed equilibrato.

IV

IL «MODELLO» DI CHIESA DEL CONCILIO VATICANO II

Il Concilio Vaticano II, senza ignorare o sottovalutare l'aspetto istituzionale della Chiesa, ha messo in risalto l'aspetto della **comunione** (cf. LG 4 e 14; AG 4; SC 2-6; RdC 7-8; CeC 16-20, 35-38). La Chiesa è la comunità dei credenti, radunati dalla stessa fede nel Signore risorto e animati dallo stesso Spirito (cf. 1 Cor 12,11-13). Essa è edificata ad immagine della Trinità, per essere nel mondo segno della comunione trinitaria (cf. Gv 17,21) e strumento di comunione tra Dio e gli uomini. Esplicitiamo le conseguenze della fondazione trinitaria della chiesa.

1 - La chiesa "segno" della comunione trinitaria

- * La Chiesa ha una fondazione trinitaria: è costituita nel mondo a immagine della Trinità; essa è il "popolo di Dio adunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (S. Cipriano; LG 4).
- * La Chiesa è fondata su Cristo, pietra angolare (cf. 1 Pt 2,4-5) e sul fondamento degli apostoli. La chiesa è "corpo reale" di Cristo (cf. 1 Cor 12, 12-27).
- * La chiesa è "segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1). La chiesa è il luogo dell'incontro con Dio.

Quali conseguenze derivano per la Chiesa dal fatto di avere una fondazione trinitaria?

a) La chiesa voluta al Padre: essa è «popolo di Dio»

- Il Padre ha un progetto: fare degli uomini una sola "famiglia" (il Regno di Dio).
- Questo progetto è già iniziato ed è presente nel mondo (di qui l'ottimismo cristiano).
- La chiesa è segno e strumento di questo progetto del Regno.

b) La chiesa fondata da Cristo, Figlio di Dio: essa è «corpo di Cristo»

- Cristo l'ha radunata con la sua parola e con il dono della sua vita.
- La chiesa è "corpo di Cristo", segno della presenza del Risorto, popolo profetico, sacerdotale e regale. I suoi membri sono consacrati come Cristo: profeti, sacerdoti e re.
- E' chiamata a prolungare nella storia la missione di Cristo e a renderlo presente nei segni della parola, dell'eucaristia e della carità.

c) La chiesa animata allo Spirito Santo: essa è «tempio dello Spirito»

- E' lo Spirito che riunisce i credenti a formare "un corpo solo"; egli è l'"anima" della comunità ecclesiale.
- Lo Spirito Santo rende i credenti in Cristo: figli di Dio, conformi a Cristo, e comunica loro la stessa capacità di amare di Cristo.
- Lo Spirito costruisce la chiesa dando a ogni credente i suoi doni "per l'utilità comune" (*struttura carismatica*).
- Questi doni sono "destinati" alla crescita della comunità mediante i sacramenti (*struttura sacramentale*).
- L'esercizio dei carismi viene "regolato" dai ministri ordinati (*struttura giuridica*).

2 - Una chiesa tutta ministeriale

Il Concilio Vaticano II ha voluto sottolineare la dimensione primaria "comunitaria-circolare" della Chiesa. In essa tutti i credenti hanno pari dignità, perché con il battesimo: sono diventati figli di Dio, sono conformati a Cristo e consacrati sacerdoti, re e profeti, sono chiamati alla *perfezione*.

In questa Chiesa tutti sono responsabili, sia pure in misura diversa, a seconda dei carismi e dei ministeri; si tratta di una responsabilità differenziata ma comune (cf. LG 10; AA 2; CT 16). Tutti sono chiamati a promuovere il Regno di Dio. Tutti saranno giudicati in base alla disponibilità al servizio.

La Chiesa è edificata dallo Spirito, che elargisce i suoi doni o *carismi* ai credenti "per l'utilità comune" (cf. 1 Cor 12,7). Questi carismi contribuiscono a costruire la comunità ecclesiale quando vengono esercitati attraverso corrispondenti servizi ecclesiali o *ministeri*, svolti in forza di un mandato ricevuto dai pastori.

1) **Carisma**: è un dono dello Spirito per l'edificazione della chiesa (LG 12). I carismi possono essere sia personali, sia comunitari. Essi corrispondono alle qualità o attitudini delle singole persone o alle caratteristiche e

attitudini proprie di ordini, congregazioni religiose, associazioni e movimenti ecclesiali. I carismi sono dati in vista di un ministero o servizio da svolgere nella chiesa o nella società.

2) **Ministero**: è un "servizio ecclesiale" che presenta queste caratteristiche:

- è assunto da persone a cui il ministro ordinato riconosce un preciso carisma;
- è svolto a nome della comunità, su "mandato" del vescovo o di un suo rappresentante;
- comporta una precisa responsabilità in un determinato ambito della vita ecclesiale;
- è svolto con una certa continuità.

3) I ministeri si dividono in "ministeri ordinati", "ministeri istituiti" e "ministeri esercitati di fatto":

- **Ministeri ordinati**: episcopato, presbiterato e diaconato. I ministri ordinati hanno una *funzione ministeriale propria*: annuncio autorevole della parola; presidenza dell'eucaristia (vescovo e presbiteri) e degli altri sacramenti. In secondo luogo hanno una *funzione pastorale*: costruire l'unità; riconoscere e promuovere i carismi e regolarne l'esercizio.
- **Ministeri istituiti**: accolitato e lettorato; ad essi è equiparato il ministero straordinario dell'Eucaristia. Questi "ministeri" sono conferiti dal Vescovo mediante un rito liturgico; il Vescovo affida "pubblicamente" una precisa responsabilità ai fedeli riconosciuti idonei a svolgere un determinato servizio.
- **Ministeri esercitati di fatto**: sono servizi svolti con una certa stabilità, in base a un *mandato* dei pastori, nei diversi settori della vita ecclesiale: nella catechesi, nell'animazione liturgica, caritativa, ecc. Sono considerati "ministri di fatto" i catechisti, gli "animatori della preghiera, del canto e della liturgia; i capi di comunità ecclesiali di base e di gruppi biblici, gli incaricati delle opere caritative; gli amministratori dei beni della Chiesa; i dirigenti di vari sodalizi apostolici; gli insegnanti di religione nelle scuole" (*Redemptoris Missio*, nn. 73-74; CdA n. 506).

4) Tra *carismi e ministeri* c'è un legame molto stretto, nel senso che i primi stanno alla base dei secondi: quando un carisma viene esercitato in modo stabile, con una responsabilità ben definita, su mandato dei Pastori, per il bene di tutta la comunità, esso diventa un "ministero". Spetta ai Pastori riconoscere, promuovere e valorizzare i carismi e regolarne l'esercizio, in modo che il corpo ecclesiale cresca e si qualifichi come un corpo armonico, ben compaginato e connesso (cf. Ef 4, 11-16).

In conclusione, la Chiesa, secondo la teologia del Concilio Vaticano II, è una comunità tutta *ministeriale*, dove il binomio del passato: "gerarchia - fedeli", oppure "clero - laici", è stato sostituito dal binomio "*comunità - carismi/ministeri*".

3 - Una chiesa «nel» mondo e «per» il mondo

La chiesa, in quanto segno e strumento del Regno di Dio, non è fine a se stessa, ma esiste per promuovere la realizzazione del Regno, cioè la crescita di una umanità più giusta e più fraterna, della comunione sempre piena tra gli uomini e degli uomini con Dio. Nel corso dei secoli questo rapporto tra Chiesa e mondo non è stato vissuto sempre in maniera corretta. Ci sono state alcune forme di contrapposizione o di strumentalizzazione che sono in contrasto con la natura "missionaria" della chiesa, come, ad esempio:

- il modello "il mondo **nella** Chiesa", tipico della società medievale, fortemente unificata e pacificamente dominata dall'autorità della Chiesa (papa-re; vescovo-principe);
- il modello "il mondo **per** la Chiesa", dove le realtà "temporali" venivano organizzate non per se stesse, ma in funzione dei fini della società religiosa (cf. certi "privilegi" dell'istituzione ecclesiale);
- il modello "la Chiesa **e** il mondo", che vedeva queste due realtà come entità contrapposte, tra le quali si instauravano rapporti di opposizione, diffidenza, parallelismo, di distanza-separazione.

Una corretta concezione di Chiesa, intesa come "segno e lo strumento del Regno", cioè del progetto di Dio sull'umanità, chiama la Chiesa stessa a diventare sempre più "*Chiesa nel mondo e per il mondo*":

- *porzione di mondo al servizio* della trasformazione del mondo. La Chiesa "cammina con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio" (GS 40). "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore" (GS 1);
- *germe e inizio del Regno* (LG 5): la comunità cristiana è chiamata a promuovere i valori del Regno: la fraternità, l'unità, la libertà, la pace, il progresso di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

La Chiesa non esiste per conservare se stessa, ma per stimolare la crescita del mondo secondo il piano di Dio. E questo suo ruolo sacramentale, strumentale, lo svolge in profonda unità di intenti e di sforzi con quanti si impegnano per la promozione dei valori del Regno.

In che cosa consiste la missione della Chiesa nel mondo?

Il "cuore" della missione della Chiesa è l'annuncio della "signoria" di Gesù Cristo, Signore morto e risorto; è l'annuncio e la realizzazione del Regno di Dio. Gesù, annunciando il Regno di Dio, ci dice che Dio è in mezzo a noi, per costruire un mondo più solidale, giusto e fraterno, e ci chiama a collaborare con lui per la sua realizzazione.

"Cercate prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia", ci dice Gesù (Mt 6,33). Cercare il Regno di Dio, vuol dire cercare Dio, prima di tutto; accettare il suo progetto su di noi; accettare cioè Dio come Padre e gli uomini come fratelli. Cercare il Regno di Dio vuol dire amare gli uomini fino a introdurli nel suo Regno. Significa farsi carico dell'uomo concreto, amarlo con un amore che va oltre ogni barriera (colore della pelle, razza, classe sociale), per dare inizio ad una nuova qualità di rapporti umani. Significa costruire con pazienza e perseveranza quella comunione degli uomini con Dio e tra di loro che è insieme dono e meta: una comunione che diverrà piena, quando Dio sarà il Signore assoluto e il Padre riconosciuto da tutti quelli che avranno risposto al suo invito.

La Chiesa, dunque, è al servizio di questo progetto, al servizio del Regno di Dio. Tutta la Chiesa è inviata nel mondo per promuoverne la realizzazione. Il primo soggetto di questo invio è la *Chiesa particolare*. Dicendo che *tutta* la Chiesa particolare è inviata, si intende dire che, in forza del battesimo e dell'Eucaristia ogni battezzato deve impegnare i doni ricevuti nel servizio della missione ecclesiale: a nessuno è lecito il disimpegno, come a nessuno è lecita la separazione dagli altri. Tutti, nella corresponsabilità e nella comunione, devono partecipare alla missione della Chiesa: ciò implica da una parte l'esigenza di riconoscere e valorizzare il carisma di ciascuno, dall'altra lo sforzo di crescere in comunione con tutti.

4 - I diversi «modelli» di azione pastorale

I diversi modelli di Chiesa e di rapporto Chiesa-mondo hanno dato origine nel corso della storia a diversi modelli di azione pastorale. Tutte le nostre comunità intendono essere "segno e strumento" del Regno, annunciare il Vangelo e promuovere il Regno di Dio. Ma lo fanno in modi diversi, a secondo:

- della diversa "idea" di uomo e di società;
- della diversa concezione di salvezza;
- della diversa concezione del rapporto chiesa-mondo.

A modo di esempio, si richiamano i principali modelli pastorali presenti nelle nostre parrocchie oggi.

a) Modelli dell'identificazione o della separazione

1) **Linea tradizionalista.** E' una linea pastorale in sintonia con la cultura che predica la conservazione e la fedeltà «materiale» alla tradizione.

- Essa propone come massimo valore la *fedeltà al passato*, perciò è a posto chi è fedele al modo di fare catechismo, liturgia, carità e al modo di organizzare la vita parrocchiale, propria di un tempo.
- Punta sulla *sacramentalizzazione* e sulla formazione in ordine ai sacramenti.
- Propone una *spiritualità individualista*, intimista, pietista. «Salvarsi» significa «salvare la propria anima».
- Conserva un'*ecclesiologia verticistico-clericale* (separazione tra clero e laici) e avverte l'unità della Chiesa in termini soprattutto giuridici. Considera la gente come soggetto da istruire e non come protagonista-responsabile dell'azione pastorale.
- Il *rapporto chiesa-mondo* è vissuto in termini conflittuali: la chiesa si sente una cittadella assediata in un mondo ostile (dove il cambiamento è sinonimo di caos e di male). L'ideale è l'epoca della «cristianità stabilita», quando Chiesa e mondo coincidevano.

2) **Linea della religiosità popolare.** E' una linea "vissuta", molto vicino alla precedente. In questa:

- L'amore alla *tradizione* non nasce da una sfiducia verso il nuovo, ma dalla sopravvivenza della cultura dell'epoca pre-industriale.

- Sono molto accentuati i dualismi «*sacro-profano*» e «*naturale-soprannaturale*».
- L'accento è posto sul *sacro* e sul *culto*. Quello che importa è celebrare con solennità la Messa, le feste, le processioni: tutto questo gratifica, dà sicurezza e fa sentire che si è parte dello stesso popolo.
- La spiritualità è *individualistica*, intimistica, consolatoria. Il centro della religiosità è Dio, Creatore e Giudice; poi vengono la Madonna ed i Santi.
- Anche qui c'è un'*ecclesiologia verticistico-clericale*, con una netta distinzione tra clero e laici. Il prete è l'uomo del «sacro» e, come tale, è padre, maestro, consigliere; è lui che fa le «funzioni», dice la parola che fa luce e che consola; è lui che insegna i comandamenti e perdona. Il suo status sociale è molto riconosciuto e apprezzato.
- Il *rapporto chiesa-mondo* non è tematizzato; a volte si sottolinea la separazione; altre volte la parte del mondo che interessa (nascita, malattia, morte, agricoltura, ecc.) è assorbita nel sacro. Altre volte si è convinti di vivere ancora in una «cristianità stabilita».

3) **Linea della separazione.** E' una linea che attraversa tutta la storia del cristianesimo. E' la linea tradizionale del monachesimo, che ha particolare udienza storica nei momenti di crisi globale della società.

- Il suo rifiuto è verso il «mondo» in genere, inteso come il regno del peccato e di satana.
- La salvezza sta solo nella «fuga dal mondo», nella contemplazione del Crocifisso-risorto, in attesa della sua venuta. «Se tu vuoi salvare te stesso e il mondo, non devi fare altro che pregare».
- La Chiesa salva «i suoi figli», non mischiandoli col mondo, ma separandoli da esso.

b) Linee dell'incontro

Le provocazioni delle culture attuali e del processo di secolarizzazione hanno spinto, in questi ultimi decenni, i Pastori ed i movimenti ecclesiali a cercare linee pastorali di incontro, piuttosto che di separazione, e a valorizzare gli aspetti positivi, i «germi di bene» che ci sono nel mondo. Ma anche in questo caso lo hanno fatto secondo modalità e criteri diversi.

1) **Linea della presenza.** I sostenitori di questa linea ragionano pressappoco così:

- Il mondo capitalistico è stanco; le utopie socialiste sono crollate. I cristiani, «popolo del Risorto», sono «uomini nuovi», portatori di una novità che ha un valenza non solo spirituale, ma anche comunitaria e storica, al punto di essere capaci di costruire un mondo nuovo.
- La Chiesa, in quanto «comunità di uomini nuovi», già risorti con Cristo, è soggetto storico di un'esperienza nuova, portatrice e realizzatrice di un progetto di società e di umanità nuova. La Chiesa storica è il mondo reso «nuovo» dalla risurrezione, è il «mondo vero» secondo Dio. Per questo essa ha diritto ad avere propri spazi dove vivere l'esperienza cristiana e dove manifestare al mondo la sua identità.
- Secondo questa linea pastorale, la Chiesa si pone in termini di contrapposizione nei confronti del mondo. Questa linea tende a vedere già realizzato *qui e ora* nella Chiesa il Regno di Dio e a non valorizzare il mondo in se stesso ed i valori propri della realtà terrena.

2) **Linea della diaspora.** Questa linea insiste sulla «kenosis» (cf. *Fil* 1, 2-8). Essa ragiona così:

- Il mondo è diventato adulto; la cristianità è finita; c'è un pluralismo di culture.
- I cristiani sono uomini tra gli uomini: essi devono accettare e vivere la situazione della «diaspora». Essi sono nel mondo come il lievito nella pasta; è una Chiesa di uguali, al cui interno vi sono alcuni ministri, ordinati e no, per aiutarne la vita.
- La Chiesa è principalmente una «comunione nella fede», fondata sulla Parola e sull'Eucaristia. La liturgia e il riunirsi per meditare la Parola sono gli unici luoghi nei quali la Chiesa si visibilizza; queste sono le uniche attività che la Chiesa deve fare.
- La Chiesa non è portatrice di progetti storici, ma di orizzonti di speranza, di «fede che va oltre la storia».

3) **Linea carismatica.** Di fronte a un mondo caratterizzato da rapporti interpersonali falsi, superficiali, senza gioia e libertà, si vuole ridare cittadinanza alla festa, all'incontro fraterno e gioioso.

- Questa linea pastorale ritiene che la Chiesa abbia peccato di troppo razionalismo e biblicismo; per questo è necessario mettere al suo centro lo Spirito Santo, perché «rinnovi la faccia della terra».

- La Chiesa, incontro di fratelli radunati nello Spirito, è qualcosa di bello, di festoso, senza legalismi e clericalismi; nella comunità i servizi sono svolti da quelli che ne hanno il dono (al di là dei compiti specifici del ministro ordinato). L'unità della Chiesa è opera dello Spirito; non si realizza con le disposizioni giuridiche.
- Il rapporto chiesa-mondo non è tematizzato; si pensa che il mondo cambi, quando gli uomini cambiano. L'impegno dei cristiani è quello di vivere da cristiani là dove si è, portando gioia, fraternità, unità, fiducia nelle persone.

4) **Linea della mediazione.** In questa linea la Chiesa si autopercepisce come il popolo di Dio in cammino per le strade del mondo ad annunciare il Vangelo:

- E' una Chiesa che vuol essere missionaria.
 - E' una chiesa-comunione, che vuole valorizzare l'apporto di tutti. E' una chiesa che parla di compresenza, di complementarità, di corresponsabilità, di partecipazione.
 - Essa mette al centro della sua vita la Parola, il Sacramento, la testimonianza.
 - Questa Chiesa è nel mondo, per il mondo, con il mondo.
 - Essa sa di essere esposta a due tentazioni: quella di dissociarsi dal mondo e chiudersi in se stessa (integralismo) e quella di immergersi nel mondo al punto di vanificarsi in esso (secolarismo).
- E' la linea perseguita dalla maggior parte delle Chiese particolari che sono in Italia. E' la linea che incarna meglio delle altre la pastorale delle nostre parrocchie nel loro contesto socio-culturale.

V

IL PROGETTO DI CHIESA DEL CONCILIO VATICANO II

Molte persone, guardando alla realtà storica e concreta della Chiesa, ritengono che essa sia venuta meno al compito che Cristo le avrebbe affidato, oppure la giudicano in base a una visione pregiudicata e distorta. Infatti per molti, la Chiesa è:

- l'insieme dei preti e dei vescovi: un centro di potere autoritario;
- un'istituzione economica e politica, compromessa con il potere dominante;
- uno strumento di controllo dell'opinione pubblica;
- un'istituzione che vuole imporre un certo controllo morale;
- un'istituzione in perenne ritardo rispetto ai mutamenti sociali, ecc.

Dietro queste visioni riduttive e faziose della Chiesa ci sono pregiudizi di vario genere; c'è soprattutto la tendenza a giudicare la Chiesa come una realtà esclusivamente umana, sociologica, e a considerarla solo nella sua dimensione istituzionale e giuridica. Tuttavia, a monte di questi giudizi negativi ci sono anche dei fatti storici, dipendenti dalla Chiesa stessa. Accenniamo solo a quelli di carattere istituzionale.

Cristo ha voluto che i credenti in Lui costituissero una comunità così solidale, da diventare:

- segno della sua presenza nel mondo (cf. Gv 17,21);
- segno e strumento del suo progetto, che è quello di riunire tutti gli uomini e farli diventare un popolo solo (cf. LG 1; RdC 4).

Man mano che la comunità dei credenti è cresciuta, è andata assumendo forme istituzionali analoghe a quelle della società civile.

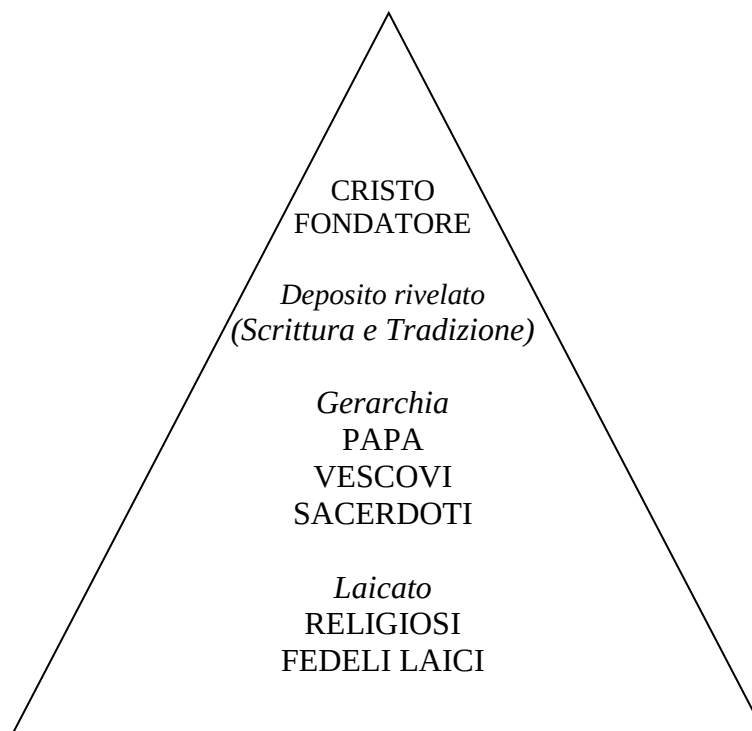
1. Il modello verticistico-istituzionale

In un'impostazione piramidale della società (imperatore, principi, funzionari, popolo; ricchi, artigiani, dipendenti, poveri, ecc.), anche la Chiesa venne concepita e strutturata secondo un modello verticistico, a scapito della dimensione della "comunione". Questa concezione verticistica condusse il popolo a identificare la Chiesa con i "pastori", la parrocchia con il parroco, e a delegare ai pastori tutti i compiti ecclesiali.

Sullo sfondo c'è la divisione chiara tra "gerarchia" e popolo cristiano, tra pastori e gregge. La gerarchia è l'elemento attivo e responsabile; il popolo è passivo e "recettivo". Da una parte c'era la Chiesa docente, che insegna, decide, comanda; dall'altra la Chiesa discente, che impara, tace, obbedisce (cf. a questo riguardo i catechismi del secolo scorso e il catechismo di S. Pio X).

Questa ecclesiologia è segnata dal "cristomonismo" (Congar), da una attenzione quasi esclusiva agli aspetti incarnazionistici della Chiesa e alla sua dimensione visibile, dall'accentuazione dell'unità universale di tutti i battezzati (Chiesa universale) a scapito delle Chiese particolari (le diocesi sono una "porzione" della Chiesa universale ed i vescovi sono i "rappresentanti" del Papa).

Questo modello verticistico-istituzionale è dominato dallo schema piramidale:

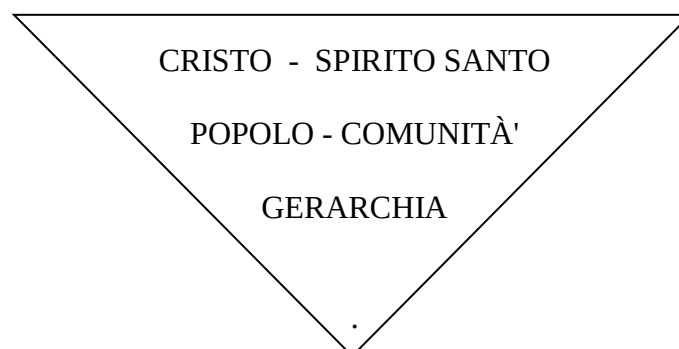


In questo modello non hanno rilevanza i *carismi* ed i *ministeri non ordinati*. L'impiego dei laici è chiaramente sussidiario: principalmente per supplire alla mancanza di sacerdoti e con funzioni esecutive. I laici sono considerati generalmente come oggetto delle cure pastorali; tutt'al più sono ammessi a partecipare e a collaborare con i pastori, con compiti puramente esecutivi (manovalanza ecclesiale).

In questo modello la prassi pastorale è caratterizzata da una certa uniformità, da un certo immobilismo metodologico, dai comportamenti paternalistici dei pastori e dall'atteggiamento infantile dei fedeli, dalla scarsa attenzione e valorizzazione del pluralismo e della creatività.

2. Il modello anti-istituzionale

In reazione al modello verticistico si è fatto strada, almeno in forma tendenziale, il modello anti-istituzionale, caratterizzato da questo schema:



In questo modello viene enfatizzato il ruolo del *popolo-comunità*, come soggetto dell'azione pastorale, in diretto contatto del popolo credente con la parola di Dio (senza intermediari), sulla base di un esplicito o implicito riconoscimento di carismi individuali e comunitari, spesso con riferimento all'autorità di determinate personalità di spicco, a leaders carismatici. La comunità rivendica, in forma più o meno decisa, una reale autonomia e indipendenza dall'autorità magisteriale della gerarchia.

La *gerarchia* ha una funzione di collegamento delle istanze popolari; di esse deve farsi interprete e portavoce. Le modalità di rapporto tra popolo e gerarchia variano notevolmente a seconda che si tratti di esperienze a dominante socio-politica o di tipo spiritualistico-carismatico.

Questo modello, pur contenendo istanze molto valide, esaspera talmente la reazione al modello verticistico-istituzionale, da ridurre la Chiesa a una federazione di comunità autonome (chiesa-arcipelago); esso ha bisogno di essere ripensato in un altro modello più organico ed equilibrato.

3. Il modello "comunitario-circolare"

Il Concilio Vaticano II, senza ignorare o sottovalutare l'aspetto istituzionale della Chiesa, ha messo in risalto l'aspetto della *comunione* (cf. LG 4 e 14; AG 4; SC 2-6; RdC 7-8; CeC 16-20, 35-38). La Chiesa è la comunità dei credenti radunati dalla stessa fede nel Signore risorto e animati dallo stesso Spirito (cf. 1 Cor 12,11-13). Essa è edificata ad immagine della Trinità, per essere nel mondo segno della comunione trinitaria (cf. Gv 17,21) e strumento di comunione tra Dio e gli uomini. Esplicitiamo le conseguenze della fondazione trinitaria della chiesa.

3.1 - La chiesa "segno" della comunione trinitaria

* La Chiesa ha una fondazione trinitaria: è costituita nel mondo a immagine della Trinità; essa è il "popolo di Dio adunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (S. Cipriano; LG 4).

* La Chiesa è fondata su Cristo, pietra angolare (cf. 1 Pt 2,4-5) e sul fondamento degli apostoli. La chiesa è "corpo reale" di Cristo (cf. 1 Cor 12, 12-27).

* La chiesa è "*segno e strumento* dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1). La chiesa è il luogo dell'incontro con Dio.

Quali conseguenze derivano per la Chiesa dal fatto di avere una fondazione trinitaria, cioè di essere "*legata*" al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo?

a) La chiesa voluta al Padre

- Il Padre ha un progetto: fare degli uomini una sola "famiglia" (il Regno di Dio).
- Questo progetto è già iniziato ed è presente nel mondo (di qui l'ottimismo cristiano).
- La chiesa è segno e strumento di questo progetto del Regno.

b) La chiesa fondata da Cristo, Figlio di Dio

- Cristo l'ha radunata con la sua parola e con il dono della sua vita.
- La chiesa è segno della presenza del Cristo risorto; essa è "*corpo di Cristo*", popolo profetico, sacerdotale e regale.
- E' chiamata a prolungare nella storia la missione di Cristo e a renderlo presente nei segni della parola, dell'eucaristia e della carità.
- I suoi membri sono consacrati come Cristo: profeti, sacerdoti e re.

c) La chiesa animata allo Spirito Santo

- E' lo Spirito che riunisce i credenti a formare "un corpo solo"; egli è l'"*anima*" della comunità ecclesiale.
- Lo Spirito Santo rende i credenti in Cristo: figli di Dio, conformi a Cristo, e comunica loro la stessa capacità di amare di Cristo.
- Lo Spirito costruisce la chiesa dando a ogni credente i suoi doni "per l'utilità comune" (*struttura carismatica*).
- Questi doni (carismi) sono "destinati" alla crescita della comunità ecclesiale mediante i sacramenti (*struttura sacramentale*).

- L'esercizio dei carismi viene "regolato" dai ministri ordinati, per favorire la crescita della comunione ecclesiale (*struttura giuridica*).

3.2 - Una chiesa tutta ministeriale

Il Concilio Vaticano II ha voluto sottolineare la dimensione primaria "comunitaria- circolare" della Chiesa. In essa tutti i credenti hanno pari dignità, perché con il battesimo:

- tutti sono diventati figli di Dio,
- tutti sono stati conformati a Cristo e consacrati come lui: sacerdoti, re e profeti;
- tutti sono chiamati alla *perfezione*.

In questa Chiesa tutti sono responsabili, sia pure in misura diversa, a seconda dei carismi e dei ministeri; si tratta di una responsabilità differenziata ma comune (cf. LG 10; AA 2; CT 16). Tutti sono chiamati a promuovere il Regno di Dio. Tutti saranno giudicati in base alla disponibilità al servizio.

Abbiamo detto che la prima struttura della Chiesa è "carismatica", nel senso che la Chiesa è edificata dallo Spirito che elargisce i suoi doni o *carismi* ai credenti "per l'utilità comune" (cf. 1 Cor 12, 7). Questi carismi contribuiscono a costruire la comunità ecclesiale quando vengono esercitati attraverso corrispondenti servizi ecclesiali o *ministeri*, svolti in forza di un mandato ricevuto dai pastori. Precisiamo la natura dei carismi e dei ministeri ecclesiali.

1) *Carisma*: è un dono dello Spirito per l'edificazione della chiesa (LG 12). I carismi possono essere sia personali, sia comunitari. Essi corrispondono alle qualità o attitudini delle singole persone o alle caratteristiche e attitudini proprie di ordini, congregazioni religiose, associazioni e movimenti ecclesiali. I carismi sono dati in vista di un ministero o servizio da svolgere nella chiesa o nella società.

2) *Ministero*: è un "servizio ecclesiale" che presenta queste caratteristiche:

- è assunto da persone a cui il ministro ordinato riconosce un preciso carisma;
- è svolto a nome della comunità, su "mandato" del vescovo o di un suo rappresentante;
- comporta una precisa responsabilità in un determinato ambito della vita ecclesiale;
- è svolto con una certa continuità.

3) I ministeri si dividono in "ministeri ordinati", "ministeri istituiti" e "ministeri esercitati di fatto" (cf. CdA nn. 505-506):

- *Ministeri ordinati*: episcopato, presbiterato e diaconato. I ministri ordinati hanno una *funzione ministeriale propria*: annuncio autorevole della parola; presidenza dell'eucaristia (vescovo e presbiteri) e degli altri sacramenti. In secondo luogo hanno una *funzione pastorale*: costruire l'unità; riconoscere e promuovere i carismi e regolarne l'esercizio.
- *Ministeri istituiti*: accolitato e lettorato; ad essi è equiparato il ministero straordinario dell'Eucaristia. Questi "ministeri" sono conferiti mediante un rito liturgico, con cui il pastore della Chiesa diocesana (o un suo rappresentante) affida "pubblicamente" una precisa responsabilità ai fedeli riconosciuti idonei a svolgere un determinato servizio.
- *Ministeri esercitati di fatto*: sono servizi svolti con una certa stabilità, in base a un *mandato* dei pastori, nei diversi settori della vita ecclesiale: nella catechesi, nell'animazione liturgica, caritativa, ecc. Sono considerati "ministri di fatto" i catechisti, gli "animatori della preghiera, del canto e della liturgia; i capi di comunità ecclesiali di base e di gruppi biblici, gli incaricati delle opere caritative; gli amministratori dei beni della Chiesa; i dirigenti di vari sodalizi apostolici; gli insegnanti di religione nelle scuole" (Redemptoris Missio, nn. 73-74; CdA n. 506).

4) Tra *carismi e ministeri* c'è un legame molto stretto, nel senso che i primi stanno alla base dei secondi: quando un carisma viene esercitato in modo stabile, con una responsabilità ben definita, su mandato dei Pastori, per il bene di tutta la comunità, esso diventa un "ministero". Spetta ai Pastori riconoscere, promuovere e valorizzare i carismi e regolarne l'esercizio, in modo che il corpo ecclesiale cresca e si qualifichi come un corpo armonico, ben compaginato e connesso (cf. Ef 4, 11-16).

In conclusione, la Chiesa, secondo la teologia del Concilio Vaticano II, è una comunità tutta *ministeriale*, dove il binomio del passato: "gerarchia - fedeli", oppure "clero - laici", è stato sostituito dal binomio "*comunità - carismi/ministeri*". Essa è chiamata a valorizzare i doni dello Spirito che ci sono in tutti i credenti, senza escludere nessuno.

3.3 - Una chiesa "nel" mondo e "per" il mondo

La chiesa, in quanto "sacramento universale di salvezza", segno e strumento del Regno di Dio, non è fine a se stessa, ma esiste per promuovere la realizzazione del Regno, cioè la crescita di una umanità più giusta e più fraterna, della comunione sempre piena tra gli uomini e degli uomini con Dio. Tutto questo comporta che essa ripensi le sue funzioni ed i suoi servizi, tenendo conto della realtà storica della società civile e degli uomini in mezzo ai quali deve vivere ed agire.

Nel corso dei secoli questo rapporto tra Chiesa e mondo non è stato vissuto sempre in maniera corretta. Ci sono state alcune forme di contrapposizione o di strumentalizzazione che sono in contrasto con la natura "missionaria" della chiesa, come, ad esempio:

- il modello "il mondo *nella* Chiesa", tipico della società medievale, fortemente unificata e pacificamente dominata dall'autorità della Chiesa (papa-re; vescovo-principe);
- il modello "il mondo *per* la Chiesa", dove le realtà "temporali" venivano promosse e organizzate non per se stesse, ma in funzione dei fini della società religiosa (cf. certi "privilegi" dell'istituzione ecclesiale);
- il modello "la Chiesa *e* il mondo", che vedeva queste due realtà come entità contrapposte, tra le quali si instauravano rapporti di opposizione, di diffidenza, di parallelismo, e comunque di distanza-separazione.

Una corretta concezione di Chiesa, che vede in essa il "segno e lo strumento del Regno di Dio", cioè del grande progetto di Dio sull'umanità, chiama la Chiesa stessa a diventare sempre più "*Chiesa nel mondo e per il mondo*":

- porzione di mondo *al servizio* della trasformazione di tutto il mondo. La Chiesa "cammina con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio" (GS 40). "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore" (GS 1);
- germe e *inizio del Regno* (LG 5): la comunità cristiana trova il significato ultimo dei propri sforzi, nel promuovere i valori del Regno: la fraternità, l'unità, la libertà, la pace, il progresso di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

La Chiesa non deve agire nel mondo per conservare e aumentare se stessa, ma per stimolare la crescita del mondo secondo il piano di Dio. E questo suo ruolo sacramentale, strumentale, lo svolge in

profonda unità di intenti e di sforzi con quanti, credenti o no, si impegnano nel mondo per la promozione dei valori del Regno.

In che cosa consiste la missione della Chiesa nel mondo?

Il "cuore" della missione della Chiesa è l'annuncio della "signoria" di Gesù Cristo, Signore morto e risorto; è l'annuncio e la realizzazione del Regno di Dio. Gesù, annunciando il Regno di Dio, ci dice che Dio è in mezzo a noi, per costruire un mondo più solidale, giusto e fraterno, e ci chiama a collaborare con lui per la sua realizzazione.

"Cercate prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia", ci dice Gesù (Mt 6,33). Cercare il Regno di Dio, vuol dire cercare Dio, prima di tutto; accettare il suo progetto su di noi; accettare cioè Dio come Padre e gli uomini come fratelli. Cercare il Regno di Dio vuol dire amare gli uomini fino a introdurli nel suo Regno. Significa farsi carico dell'uomo concreto, amarlo con un amore che va oltre ogni barriera (colore della pelle, razza, classe sociale), per dare inizio ad una nuova qualità di rapporti umani. Significa costruire con pazienza e perseveranza quella comunione degli uomini con Dio e tra di loro che è insieme dono e meta: una comunione che diverrà piena, quando Dio sarà il Signore assoluto e il Padre riconosciuto da tutti quelli che avranno risposto al suo invito.

La Chiesa, dunque, è al servizio di questo progetto, al servizio del Regno di Dio. Tutta la Chiesa è inviata nel mondo per promuoverne la realizzazione. Il primo soggetto di questo invio è la *Chiesa particolare*. Dicendo che *tutta* la Chiesa particolare è inviata, si intende dire che, in forza del battesimo e dell'Eucaristia ogni battezzato deve impegnare i doni ricevuti nel servizio della missione ecclesiale: a nessuno è lecito il disimpegno, come a nessuno è lecita la separazione dagli altri. Tutti, nella corresponsabilità e nella comunione, devono partecipare alla missione della Chiesa: ciò implica da una parte l'esigenza di riconoscere e valorizzare il carisma di ciascuno, dall'altra lo sforzo di crescere in comunione con tutti.

4. I diversi modelli di azione pastorale

I diversi modelli di Chiesa e di rapporto Chiesa-mondo hanno dato origine nel corso della storia a diversi modelli di azione pastorale. Tutte le nostre comunità intendono essere "segno e strumento" del Regno, annunciare il Vangelo e promuovere il Regno di Dio. Ma lo fanno in modi diversi, a volte molto diversi. Ciò dipende:

- dalla diversa "idea" di uomo e di società;
- dalla diversa concezione di salvezza;
- dalla diversa concezione del rapporto chiesa-mondo.

A modo di esempio, si richiamano le principali linee pastorali presenti nelle nostre parrocchie oggi.

a) Linee dell'identificazione o della separazione

1) **Linea tradizionalista.** E' una linea pastorale in sintonia con la cultura che predica la conservazione e la fedeltà «materiale» alla tradizione.

- Essa propone come massimo valore la *fedeltà al passato*, perciò è a posto chi è fedele al modo di fare catechismo, liturgia, carità e al modo di organizzare la vita parrocchiale, propria di un tempo.
- Punta sulla *sacramentalizzazione* e sulla formazione in ordine ai sacramenti.
- Propone una *spiritualità individualista*, intimista, pietista. «Salvarsi» significa «salvare la propria anima».
- Conserva un'*ecclesiologia verticistico-clericale* (separazione tra clero e laici) e avverte l'unità della Chiesa in termini soprattutto giuridici. Considera la gente come soggetto da istruire e non come protagonista-responsabile dell'azione pastorale.

- Il *rapporto chiesa-mondo* è vissuto in termini conflittuali: la chiesa si sente una cittadella assediata in un mondo ostile (dove il cambiamento è sinonimo di caos e di male). L'ideale è l'epoca della «cristianità stabilita», quando Chiesa e mondo coincidevano.

2) **Linea della religiosità popolare.** E' una linea più vissuta che teorizzata, molto vicino alla precedente. In questa:

- L'amore alla *tradizione* non nasce da una sfiducia verso il nuovo, ma dalla sopravvivenza della cultura dell'epoca pre-industriale.

- Sono molto accentuati i dualismi «*sacro-profano*» e «*naturale-soprannaturale*».

- L'accento è posto sul *sacro* e sul *culto*. Quello che importa è celebrare con solennità la Messa, le feste, le processioni: tutto questo gratifica, dà sicurezza e fa sentire che si è parte dello stesso popolo.

- La spiritualità è *individualistica*, intimistica, consolatoria. Il centro della religiosità è Dio, Creatore e Giudice; poi vengono la Madonna ed i Santi.

- Anche qui c'è un'*ecclesiologia verticistico-clericale*, con una netta distinzione tra clero e laici. Il prete è l'uomo del «sacro» e, come tale, è padre, maestro, consigliere; è lui che fa le «funzioni», dice la parola che fa luce e che consola; è lui che insegna i comandamenti e perdona. Il suo status sociale è molto riconosciuto e apprezzato.

- Il *rapporto chiesa-mondo* non è tematizzato; a volte si sottolinea la separazione; altre volte la parte del mondo che interessa (nascita, malattia, morte, agricoltura, ecc.) è assorbita nel sacro. Altre volte si è convinti di vivere ancora in una «cristianità stabilita».

3) **Linea della separazione.** E' una linea che attraversa tutta la storia del cristianesimo. E' la linea tradizionale del monachesimo, che ha particolare udienza storica nei momenti di crisi globale della società.

- Il suo rifiuto non è verso il mondo di oggi, ma verso il «mondo» in genere, inteso come il regno del peccato e di satana.

- La salvezza sta solo nella «fuga dal mondo», nella contemplazione del Crocifisso-risorto, in attesa della sua venuta. «Se tu vuoi salvare te stesso e il mondo - dice questa linea pastorale - non devi fare altro che pregare».

- La Chiesa salva «i suoi figli», non mischiandoli col mondo, ma separandoli da esso. Carità ai bisognosi, sì; presenza nel sociale, no.

b) Linee dell'incontro

Le provocazioni delle culture attuali e del processo di secolarizzazione hanno spinto, in questi ultimi decenni, i Pastori ed i movimenti ecclesiali a cercare linee pastorali di incontro, piuttosto che di separazione, e a valorizzare gli aspetti positivi, i «germi di bene» che ci sono nel mondo. Ma anche in questo caso lo hanno fatto secondo modalità e criteri diversi.

1) **Linea della presenza.** I sostenitori di questa linea ragionano pressappoco così: il mondo capitalistico è stanco; le utopie socialiste sono crollate. I cristiani, «popolo del Risorto», sono «uomini nuovi», portatori di una novità che ha un valenza non solo spirituale, ma anche comunitaria e storica, al punto di essere capaci di costruire un mondo nuovo.

- La Chiesa, in quanto «comunità di uomini nuovi», già risorti con Cristo, è soggetto storico di un'esperienza nuova, portatrice e realizzatrice di un progetto di società e di umanità nuova. La Chiesa storica è il mondo reso «nuovo» dalla risurrezione, è il «mondo vero» secondo Dio. Per questo essa ha diritto ad avere propri spazi dove vivere l'esperienza cristiana e dove manifestare al mondo la sua identità.

- Secondo questa linea pastorale, la Chiesa si pone in termini di contrapposizione nei confronti del mondo. Questa linea tende a vedere già realizzato *qui e ora* nella Chiesa il Regno di Dio e a non valorizzare il mondo in se stesso ed i valori propri della realtà terrena.

2) **Linea della diaspora.** Questa linea prospetta un radicale cambiamento di rotta, insistendo sulla «kenosis» (cf. *Fil* 1, 2-8). Essa ragiona così: il mondo è diventato adulto; la cristianità è finita; c'è un pluralismo di culture.

- I cristiani sono uomini tra gli uomini: essi devono accettare e vivere la situazione della «diaspora». Essi sono nel mondo come il lievito nella pasta; è una Chiesa di uguali, al cui interno vi sono alcuni ministri, ordinati e no, per aiutarne la vita.

- La Chiesa è principalmente una «comunione nella fede», fondata sulla Parola e sull'Eucaristia. La liturgia e il riunirsi per meditare la Parola sono gli unici luoghi nei quali la Chiesa si visibilizza; queste sono le uniche attività che la Chiesa deve fare.

- La Chiesa non è portatrice di progetti storici, ma solo di orizzonti di speranza, di «fede che va oltre la storia».

3) **Linea carismatica.** Di fronte a un mondo caratterizzato da rapporti interpersonali falsi, superficiali, senza gioia e libertà, si vuole ridare cittadinanza alla festa, all'incontro fraterno e gioioso.

- Questa linea pastorale ritiene che la Chiesa abbia peccato di troppo razionalismo e biblicismo; per questo è necessario mettere al suo centro lo Spirito Santo, perché «rinnovi la faccia della terra».

- La Chiesa, incontro di fratelli radunati nello Spirito, è qualcosa di bello, di festoso, senza legalismi e senza clericalismi; nella comunità i servizi sono svolti da quelli che ne hanno il dono (al di là dei compiti specifici del ministro ordinato). L'unità della Chiesa è opera dello Spirito; non si realizza con le disposizioni giuridiche.

- Il rapporto chiesa-mondo non è tematizzato; si pensa che il mondo cambi, quando gli uomini cambiano. L'impegno dei cristiani è quello di vivere da cristiani là dove si è, portando gioia, fraternità, unità, fiducia nelle persone.

4) **Linea della mediazione.** In questa linea la Chiesa si autopercepisce come il popolo di Dio in cammino per le strade del mondo ad annunciare il Vangelo: è una Chiesa che vuol essere missionaria.

- E' una chiesa-comunione, che vuole valorizzare l'apporto di tutti. E' una chiesa che parla di compresenza, di complementarietà, di corresponsabilità, di partecipazione.

- Essa mette al centro della sua vita la Parola, il Sacramento, la testimonianza.

- Questa Chiesa è nel mondo, per il mondo, con il mondo.

- Essa sa di essere esposta a due tentazioni: quella di dissociarsi dal mondo e chiudersi in se stessa (integralismo) e quella di immergersi nel mondo al punto di vanificarsi in esso (secolarismo).

E' la linea perseguita dalla maggior parte delle Chiese particolari che sono in Italia. E' la linea che incarna meglio delle altre la pastorale delle nostre parrocchie nel loro contesto socio-culturale.

Bibliografia

ALBERIGO G. (Ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Ed. Degoniane, Bologna 1981.

DIANICH S., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Ed. Paoline, Milano 1985.

GALLO L., *Una chiesa al servizio degli uomini*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987.

SARTORI L., "Chiesa" in: BARBAGLIO G. – DIANICH S. (Edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Alba 1977, pp. 122-148.

ALBERICH E., *La catechesi oggi*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2001. Cf. in particolare, il cap. II: "La catechesi in un rinnovato progetto di evangelizzazione", pp. 39-60; e il cap. VI: "La catechesi, azione ecclesiale ed educazione al senso della Chiesa", pp. 165-199.

VI

I CRISTIANI LAICI NELLA CHIESA E NEL MONDO

1. L'identità «ministeriale» dei fedeli cristiani

Durante l'ultima cena Gesù ha voluto lavare i piedi ai suoi discepoli e ha detto loro: "Io sto in mezzo a voi come colui che serve" (Lc 22,27; cf. anche Gv 13,14-16). Questo gesto e queste parole sintetizzano il senso della sua vita e della sua morte, come servizio a Dio in favore dell'umanità. Ma insieme costituiscono un appello rivolto ai credenti, perché seguano il suo esempio e, mediante uno stile di servizio, testimonino l'amore senza limiti con cui Dio ha amato il mondo (cf. CdA n. 219 e 231. SDU 31).

Grazie al dono dello Spirito Santo, ricevuto nel battesimo, i fedeli cristiani appartengono al "corpo reale" di Cristo, che è la Chiesa (cf. 1 Cor 12,17) e sono resi partecipi dell'amore del Figlio verso il Padre e del suo amore-servizio verso i fratelli. Ciascuno di loro, unito a Cristo mediante la fede e il battesimo, è chiamato come lui a fare dono della sua vita agli altri; a rendere attuale il dono che Cristo ha fatto di se stesso, attraverso il proprio servizio nella Chiesa e nella società; a essere per gli altri manifestazione del "*Vangelo della carità*", cioè segno dell'amore fedele di Dio per l'umanità e stimolo all'amore vicendevole (cf. ChL 23).

Perché i fedeli cristiani possano svolgere il loro servizio nella Chiesa e nella società, lo Spirito Santo, mediante il battesimo e gli altri sacramenti, dà loro i suoi doni o carismi: "*Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito. Vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore. Vi sono diversità di attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti*" (1 Cor 12,4-6). I carismi non sono dati perché facciano propaganda a se stessi, né per la loro personale gratificazione all'interno della Chiesa, ma per l'"utilità comune", cioè per edificare la comunità ecclesiale, corpo di Cristo. "*E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito, per l'utilità comune*" (12,7). Perciò l'esercizio dei carismi è subordinata alla crescita di tutta la comunità ecclesiale; per questo tale esercizio viene regolato dai "ministri ordinati" o pastori della comunità.

1.1. I carismi dei cristiani laici

I cristiani laici, al pari degli altri credenti, hanno "ciascuno il proprio dono" (*charisma*), "secondo la misura del dono di Cristo" (cf. 1 Cor 7,7; Ef 4,7). Tutti devono collaborare alla costruzione della Chiesa e del Regno di Dio, perché non ci possono essere nella comunità membri inattivi, formando tutti un corpo solo, in cui le singole membra danno il loro apporto al benessere di tutto il corpo.

Il Concilio Vaticano II afferma che lo Spirito Santo "dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine e grado grazie speciali" (LG 12), ministeri e carismi che i Pastori hanno il dovere di "riconoscere", "in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune" (LG 30). "Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che hanno, direttamente o indirettamente, un'utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo" (ChL 24).

In conclusione "carismi sia umili che eccelsi vengono concessi ai laici sotto molteplici forme" (PO 9). Ciò in vista dell'apostolato: "Per l'esercizio di tale apostolato lo Spirito Santo... largisce ai fedeli anche doni particolari, distribuendoli a ciascuno come vuole, affinché mettendo ciascuno a servizio

degli altri il suo dono al fine per cui l'ha ricevuto, siano anch'essi come buoni dispensatori della multiforme grazia di Dio per l'edificazione di tutto il corpo nella carità. Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa, sia nella Chiesa stessa che nel mondo" (AA 3).

I carismi vanno accolti con gratitudine da parte di chi li riceve, ma anche da parte di tutti nella Chiesa. Sono infatti una singolare ricchezza di grazia per la vitalità apostolica e per la santità dell'intero Corpo di Cristo. Ma per valorizzarli efficacemente in vista dell'edificazione della comunità ecclesiale è sempre necessario il discernimento da parte dei Pastori della Chiesa (cf. LG 30). Ai Pastori è affidato anche il compito di regolare l'esercizio dei carismi nella Chiesa; è loro dovere valorizzarli, affidando ai cristiani laici ministeri e servizi pastorali corrispondenti ai carismi ricevuti dallo Spirito.

I carismi si attuano, dunque, attraverso i ministeri, in quanto sono doni per il servizio della comunità ecclesiale. Perciò ai carismi dei laici corrispondono i ministeri dei laici, cioè quelli che non nascono dal sacramento dell'Ordine, ma sono "istituiti" dalla Chiesa sulla base dell'attitudine che i fedeli hanno, in forza del battesimo, a farsi carico di speciali compiti e mansioni nella comunità (cf. *Christifideles Laici* 23).

1.2. La ministerialità laicale

Anche il Codice di diritto canonico affronta il problema della ministerialità dei laici. Nel can. 225 e ss., in conformità a LG 33/b, afferma che il fondamento della ministerialità laicale o "*apostolato dei laici*" è, come per tutti i fedeli, di natura sacramentale. E' dai sacramenti del battesimo e della confermazione che deriva per i laici l'obbligo-diritto dell'apostolato. Si specifica nella partecipazione all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo (can. 204, § 1). Si esplica sia nella forma individuale che associata. Per la forma individuale si rimanda al decreto *Apostolicam actuositatem* nn. 15-17. Per l'apostolato associato si vedano i cann. 298-329. La vocazione del laico all'apostolato (cf. *Apostolicam actuositatem*, n. 2) trova dunque fondamento nel diritto divino e non in uno specifico mandato della gerarchia. Ciò non esclude ovviamente che il laico debba agire sempre *nella* comunione con la Chiesa (can. 209, § 1).

L'*ambito* dell'apostolato riconosciuto ai fedeli laici dal can. 225 abbraccia la missione della Chiesa nella sua interezza. E' dovere-diritto dei laici operare perché l'annuncio della salvezza venga conosciuto e accolto «da ogni uomo e in ogni luogo» (§ 1). Il laico svolge il suo servizio nella Chiesa e nella vita quotidiana. Ma il Codice fa intendere che i laici hanno dei luoghi di apostolato del tutto peculiari: il matrimonio e la famiglia (cf. can. 226), e hanno dei compiti che essi possono svolgere in modo peculiare, in ragione della loro condizione di vita: far conoscere l'annuncio della salvezza «in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il Vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro» (cf. LG 33). evangelizzare i non-credenti (can. 225, § 1) e animare col Vangelo la realtà sociale (§ 2).

In riferimento a quest'ultimo aspetto va ricordato che la missione divina affidata alla Chiesa nel mondo «non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con spirito evangelico» (*Apostolicam actuositatem*, n. 5). Questa animazione va attuata prestando attenzione alla dottrina proposta dal Magistero della Chiesa (can. 227).

2. La responsabilità dei laici nella Chiesa

L'ecclesiologia di comunione e di servizio del Concilio Vaticano II ha sviluppato il tema della partecipazione di tutti i credenti alla vita e alla missione della Chiesa e, quindi, la necessità che tutti mettano a disposizione della Chiesa i loro carismi particolari, anche comuni e ordinari.

E' utile richiamare a questo proposito quanto hanno scritto successivamente i vescovi italiani nel documento "*Evangelizzazione e Ministeri*": "Bisogna ridimensionare la diffusa mentalità che inclina ad attribuire ai laici soltanto compiti nel mondo. Perciò bisogna considerare il ruolo specifico del laicato più organicamente innestato nella realtà della Chiesa, che è tutta al servizio del Signore" (EM 72).

Il Concilio Vaticano II, inoltre, ha messo in evidenza che i carismi sono dati dallo Spirito "per l'utilità comune" (1 Cor 12,7), ossia per la crescita della comunità ecclesiale. Quali sono i servizi o ministeri che devono svolgere i cristiani laici oggi per la crescita della Chiesa?

2.1. I ministeri dei laici nella Chiesa

Finora la Chiesa ha "istituito" solo due *ministeri* per i laici: il *lettorato* e l'*accolitato* (cf. più avanti). I caratteri di questi ministeri "istituiti" possono così configurarsi: hanno una soprannaturalità di origine, in quanto nascono da una vocazione che è dono e grazia dello Spirito Santo; comportano una stabilità di prestazione; sono servizi ecclesiali, in aiuto al ministero ordinato, contribuiscono alla formazione e alla crescita della comunità cristiana; hanno l'approvazione della comunità e, nella comunità, di chi vi esercita il servizio dell'autorità.

Ma accanto ai ministeri "istituiti" ci sono nella Chiesa i *ministeri "di fatto"*, ai quali i laici possono sentirsi chiamati o essere chiamati dai Pastori per collaborare nel servizio della comunità ecclesiale: "Tali ministeri, afferma Paolo VI, nuovi in apparenza, ma molto legati ad esperienze vissute dalla Chiesa nel corso della storia - per esempio, quelli di catechista, di animatori della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della parola di Dio e all'assistenza dei fratelli bisognosi, quelli infine dei capi di piccole comunità, dei responsabili di movimenti apostolici, o di altri movimenti - sono preziosi per la *plantatio*, la vita, la crescita della Chiesa e per una capacità d'irradiazione intorno a se stessa e verso coloro che sono lontani" (EN 73). Tra di essi una menzione particolare merita l'Azione Cattolica, che già il Concilio annovera tra i ministeri (cf. AG, 15).

In realtà la Chiesa, per vivere e per crescere, ha bisogno di molti generi di ministeri: se i ministeri ordinati sono necessari per il suo stesso essere Chiesa, i ministeri "istituiti" e i ministeri "di fatto" sono indispensabili per la sua crescita e per il compimento della sua missione. Perciò tutti quelli che hanno ricevuto dallo Spirito Santo qualche particolare carisma, devono farlo fruttificare in qualche forma di ministero.

2.2. I ministeri dei laici nella Chiesa secondo il Codice di diritto canonico

Il Codice di diritto canonico elenca nei cann. 228-231 i molteplici servizi o incarichi che i laici possono assumere nella Chiesa, in forza del battesimo e della cresima. Questi servizi possono essere classificati sullo schema dei tre "uffici" (munera) o "funzioni" della Chiesa: la funzione di insegnare (*munus docendi*), di santificare (*munus sanctificandi*) e di governare (*munus regendi*). Ne risulta un quadro piuttosto complesso.

a) I servizi di insegnamento

Per quanto riguarda la collaborazione dei laici alla funzione di insegnare, vanno ricordati: l'esercizio del ministero della parola (can. 759); la predicazione (can. 766); l'insegnamento catechistico (can. 776) e la catechesi missionaria (can. 785).

Per quanto riguarda la funzione di *insegnare*, il can. 229 (cf. anche cann. 217. 218), afferma innanzitutto l'obbligo-diritto dei laici di acquisire quella scienza che, adeguata alle capacità e alla condizione di ciascuno, può consentire ad ognuno di essi di vivere la dottrina cristiana, di poterla annunciare e, se necessario, difendere, di poter partecipare in modo adeguato all'esercizio dell'apostolato (can. 229, § 1).

Per raggiungere tali finalità occorre riconoscere ai laici sia il diritto-dovere all'istruzione, sia il diritto di accesso alle sedi superiori di studio e ai titoli accademici. per poter raggiungere un alto grado, a livello scientifico, di competenza nelle scienze sacre (§ 2).

Tra le sedi di studio alle quali i laici hanno diritto di accesso il legislatore indica le università e facoltà ecclesiastiche e le «scuole di scienze religiose». Per poter insegnare le scienze sacre i laici hanno bisogno evidentemente del «mandato» (*mandatum*) dell'autorità ecclesiastica legittima (§ 3). Si esige in essi l'idoneità richiesta. Tale idoneità viene a configurarsi come capacità generale a ricevere il mandato all'insegnamento. Non essendo l'autorità competente obbligata a conferire il mandato, non sussiste nemmeno un vero e proprio diritto a ricevere tale mandato.

b) I servizi liturgici

Il can. 230 disciplina la partecipazione dei laici alla funzione di *santificare*. La tipologia ministeriale formulata nel can. 230 si configura come una specie di lista di priorità per l'impegno dei laici nella liturgia. Qui la diversità tra uomini e donne dà origine a una diversa normativa.

1) Il *primo livello*, descritto dal can. 230 § 1, riguarda il conferimento in maniera *stabile*, mediante rito liturgico, dei *ministeri istituiti* (= *ministeria*) di *lettore* e di *accolito*: può avvenire solo nei confronti di laici di sesso maschile, che abbiano l'età e le doti determinate con decreto dalla Conferenza episcopale.

- Il *lettore* ha la funzione di proclamare la parola di Dio nell'assemblea liturgica, di educare nella fede i fanciulli e gli adulti e di impegnarsi nell'opera evangelizzatrice.

- L'*accolito* ha il compito di aiutare i sacerdoti e i diaconi nel compimento del loro ministero e, come ministro straordinario, distribuire ai fedeli, anche malati, la comunione nonché esercitare le opere di carità a favore dei poveri.

Affine al ministero dell'accolito, ma da esso diverso in quanto non è permanente ed è concesso in relazione a particolari e vere necessità, è il servizio straordinario della distribuzione dell'Eucaristia. Analogamente è affine al ministero del lettore il servizio del catechista. Mentre, però, il lettorato e l'accolitato sono riservati agli uomini, il ministero straordinario della distribuzione dell'Eucaristia e il compito di catechista possono essere esercitati anche dalle donne.

2) Il *secondo livello*, descritto dal can. 230 § 2, prevede che dei laici, uomini e donne, possano ottenere l'incarico temporaneo (*munus*) per l'esercizio di funzioni liturgiche, quali quelle di lettore, commentatore, cantore o altre funzioni, escluso il ministero di accolito.

Si notino le differenze tra i primi due livelli: sono differenze di carattere temporale (stabilità per i ministeri, temporalità per gli incarichi), ma anche qualitativo (nel primo caso si parla di *ministeria*, nel secondo di *munera*; per i ministeri è previsto un rito liturgico, non così per gli incarichi).

3) Il *terzo livello*, descritto dal can 230 § 3, prevede che, ove manchino i ministri e le necessità lo suggeriscano, anche laici, senza essere lettori o accoliti, possano supplire alcuni uffici dei ministri e cioè esercitare il ministero della parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra Comunione, secondo le disposizioni del diritto. Sono i cosiddetti ministeri straordinari, che hanno un ruolo di supplenza.

Il can. 230 va completato con rinvii ad altri canoni; ma anche ai *libri liturgici* rinnovati dopo il Concilio Vaticano II. Ecco un elenco dei principali casi nei quali è previsto che il laico possa presiedere l'azione liturgica che si compie:

- celebrazione della parola di Dio nelle domeniche e nelle feste di precetto (cf. Istr. *Inter oecumenici*, n. 37; can 1248);
- battesimo in pericolo di morte e in terra di missione (can. 861, § 2; *Ordo baptismi parvulorum*, cap. IV et V);
- comunione ai malati. esposizione e reposizione dell'Eucaristia (cann. 943. 910, §2. 911, §2; Rit. rom. *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, nn. 17. 26-53.91-92. et cap. II);
- viatico e raccomandazione dei moribondi (*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, nn. 17.29.33-34.139);
- esequie, ovviamente senza la Messa (can. 1176, 1 e *Ordo exsequiarum*, nn. 19. 22,4);
- assistenza al matrimonio religioso (can. 1112);
- Liturgia delle ore (cf. *Liturgia horarum*, nn. 27. 258);
- varie benedizioni (cf. Rit. rom. *De benedictionibus*, n. 18).

Nel n. 18 delle premesse generali del *De benedictionibus* viene affermato che i laici, uomini e donne, in forza del sacerdozio comune, di cui sono insigniti nel battesimo e nella confermazione, possono celebrare alcune benedizioni, «*sive proprii muneris virtute*», come nel caso della benedizione dei figli da parte dei genitori, «*sive ministerium extraordinarium exercentes, sive alia peculiaria munera in ecclesia exsequentes*».

Sono 19 le benedizioni che possono essere presiedute dai laici: dei coniugi, dei bambini, di un bambino non ancora battezzato, dei figli, dei fidanzati, di una donna prima o dopo il parto, degli anziani, degli infermi, di un gruppo di catechesi, prima di un viaggio, di una nuova casa, di cose relative ai viaggi, di particolari strumenti tecnici, degli strumenti di lavoro, degli animali, della mensa, in ringraziamento dei benefici ricevuti, dei terreni, campi e pascoli, per varie circostanze.

Nei vari casi elencati i laici possono presiedere l'azione liturgica che si compie, ma a precise condizioni: deve mancare il sacerdote (Vescovo o presbitero) o il diacono, vi deve essere necessità o utilità pastorale e di norma, e richiesta l'autorizzazione del Vescovo.

Il capitolo sui laici si chiude con il can. 231, che contiene disposizioni riguardanti quei laici che si dedicano, secondo modalità diverse, al servizio della Chiesa a titolo speciale, cioè sono «designati in modo permanente o temporaneo ad un particolare servizio della Chiesa». Secondo il can 231, sono tenuti ad acquisire una *adeguata formazione*, così da svolgere l'incarico «consapevolmente, assiduamente e diligentemente» (§ 1) ed hanno diritto ad una onesta *remunerazione* adeguata alla loro condizione e alle assicurazioni sociali (§ 2).

Il diritto alla remunerazione da definire tenendo conto delle leggi civili degli stati, si fonda sulla stabilità e assiduità di servizio esplicato in favore della Chiesa da parte dei laici. Si pensi a tutti i laici che esplicano il loro servizio nelle istituzioni ecclesiali diocesane, nazionali e internazionali. Il can. 231 § 2 è nuovo e segna un notevole passo in avanti sul piano della giustizia sociale all'interno della Chiesa.

c) La cooperazione al “governo” ecclesiale

Il can. 129 § 1 afferma che «sono abili alla potestà di governo, che propriamente è nella Chiesa per istituzione divina, coloro che sono insigniti dell'ordine sacro». Ma al § 2 aggiunge che «nell'esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono cooperare a norma del diritto». In questo contesto vanno tenuti presenti anche i cann. 274 §1, 2282 §1 e 145, §1.

Sulla base di questi canoni la dottrina ha distinto uffici strettamente *clericali*, che richiedono come condizione per il loro esercizio l'ordine sacro, e uffici *ecclesiastici*, che non richiedono questa condizione. Così si sono distinti gli uffici che comportano esercizio della potestà di governo (e quindi riservati ai chierici: can. 274 § 1) e uffici che non la richiedono.

Da questa impostazione deriva:

a) che i laici hanno l'idoneità ad essere assunti in uffici ecclesiastici non strettamente clericali (es. membri dei consigli pastorali diocesano e parrocchiale: cann. 512, 536);

b) che i laici in taluni casi e a norma del diritto possono essere chiamati a collaborare con la gerarchia in uffici espletati da questa e perciò clericali, ma che non comportano necessariamente esercizio della potestà di governo. I casi più frequenti sono quelli visti sopra in rapporto alla funzione di insegnare (can. 229, 3) e di santificare (can. 230).

Il CIC prevede numerosi casi nei quali ai laici vengono conferiti *uffici ecclesiastici* che comportano l'esercizio della potestà di governo. Tenendo conto che la potestà di governo si distingue in legislativa, esecutiva e giudiziale (can. 135 § 1), i laici possono ricoprire i seguenti uffici e incarichi:

1) Per quanto riguarda la *potestà legislativa ed esecutiva* i laici possono ricoprire:

- l'ufficio di cancelliere e di notaio delle curie diocesane (can. 483, § 2),
- l'incarico di moderatore di una associazione pubblica non clericale (can. 317, § 3),
- l'incarico di amministratore e di consigliere economo di qualsiasi persona giuridica anche pubblica (can. 1279); essi operano «a nome della Chiesa»: can. 1282.

2) Di particolare rilievo sono i canoni che prevedono la partecipazione dei laici ad *organi consultivi di governo* della Chiesa quali:

- il sinodo diocesano (can. 460 e can. 463 § 1 nn. 4-5 e 2-5),
- i consigli pastorali (cann. 512, 536),
- i consigli economici e la carica di economo (cann. 492, 494, 537) (la funzione di questi organi non è soltanto consultiva),
- i *concili particolari* (can. 443 § 3 nn. 2-3 e 4-6; can. 442 § 2).

3) Ugualmente va ricordato il can. 517 § 2: il Vescovo diocesano, a causa della scarsità di sacerdoti, può affidare a un laico una partecipazione nell'esercizio della *cura pastorale* di una parrocchia, sotto la direzione di un sacerdote. Né va dimenticato il can. 1112 che ammette, in caso di necessità, e a determinate condizioni, che si possa dare a laici la delega per *assistere a matrimoni*.

4) Riguardo alla partecipazione dei laici all'esercizio della *potestà giudiziale* della Chiesa, i laici, uomini e donne, possono essere giudici (can. 1421, § 2), assessori (can. 1424), uditori (can. 1428, § 2), promotori di giustizia e difensori del vincolo (can. 1435), notai (can. 483, § 2), arbitri, avvocati. Vanno segnalati anche i cann. 1528 (uditore sostituto), 1717 § 1 (investigatore penale) e 1718, § 3 (consulente giuridico).

Fin qui il Codice di diritto canonico. Ma i fedeli *cristiani laici*, trovandosi a vivere in un mondo in accelerata trasformazione, sono chiamati a ripensare e rinnovare continuamente il loro modo di essere e di agire, in modo da corrispondere sempre più fedelmente alla loro vocazione. Pertanto è ne-

cessario chiedersi: Quale servizio sono chiamati a svolgere i fedeli laici per il rinnovamento della vita e dell'azione ecclesiale oggi? Quali responsabilità devono assumere nella realtà sociale, perché la Chiesa, per mezzo loro, possa svolgere la sua missione nella società attuale?

2.3. Altre forme di partecipazione attiva dei laici alla vita della Chiesa

I cristiani laici partecipano alla vita della Chiesa "non solo mettendo in opera i loro compiti e carismi, ma anche in molti altri modi" (ChL 25):

- mediante la partecipazione attiva e responsabile ai Sinodi e ai convegni pastorali, ai consigli pastorali diocesani, foraniali e parrocchiali e ad altri organismi ecclesiali promossi dai pastori della Chiesa (commissioni, consulte, équipes di lavoro pastorale);

- mediante la partecipazione alle varie aggregazioni ecclesiali - associazioni, movimenti e gruppi - che sono proliferate soprattutto in questi ultimi decenni; esse sono un "segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo" (AA 18) e un aiuto prezioso per un impegno missionario e apostolico (cf. ChL 29);

- mediante l'impegno apostolico di ciascun fedele laico: "L'apostolato che i singoli devono svolgere, sgorgando abbondantemente dalla fonte di una vita veramente cristiana (cf. Gv 4,14), è la prima forma e la condizione di ogni apostolato dei laici, anche di quello associato, ed è insostituibile. A tale apostolato, sempre e dovunque proficuo, ma in certe circostanze l'unico adatto e possibile, sono chiamati e obbligati tutti i laici, di qualsiasi condizione" (ChL 28).

Certamente molti laici non hanno ancora preso coscienza che la Chiesa ha bisogno di tutti e che tutti possono portare la loro piccola pietra per l'edificazione del Regno di Dio. Pensiamo in particolare alle *donne*: se sono escluse tanto dai ministeri ordinati quanto dai ministeri istituiti (confessiamo di non veder la ragione di quest'ultima esclusione, sia perché di fatto le donne compiono ora il ministero della proclamazione della parola di Dio, proprio del lettorato, sia perché possono esercitare il ministero della distribuzione dell'Eucaristia, che fa parte del ministero dell'accoglienza), esse possono impegnarsi - e molte effettivamente si impegnano - in maniera egregia e fruttuosissima per la Chiesa nei ministeri di fatto, in particolare nella catechesi, nell'animazione del canto liturgico, nella preparazione dei giovani al matrimonio, nelle opere di carità, ecc.

Nell'esercizio dei ministeri è necessario che i fedeli laici siano preoccupati non solo del servizio da svolgere, ma soprattutto della comunione e della *partecipazione ecclesiale* da far crescere. In questi anni si sono moltiplicati gli operatori pastorali; questi svolgono preziosi servizi, ma spesso lasciano inattivi gli altri membri, come destinatari passivi. E' necessario che coloro che svolgono un ministero stimolino tutti battezzati a diventare *attivi e responsabili*, li educino a stare insieme, a collaborare, a partecipare, e aiutino ciascuno a svolgere apertamente il proprio servizio, secondo i propri carismi (cf. Ef 4,11-16). In tal modo essi contribuiscono a costruire il "Corpo di Cristo" e a coinvolgere le persone da protagonisti nella vita pubblica.

In secondo luogo è di fondamentale importanza che nell'esercizio dei ministeri - quali essi siano - ci sia la carità, che non solo è il carisma più grande, ma è ciò che dà efficacia spirituale ai ministeri. Ora, nella carità non ci sono esclusioni di sorta. Così anche il ministero più moderno o più umile può divenire il più efficace per il rinnovamento delle comunità ecclesiali nel segno della comunione e dell'unità e per la costruzione del Regno di Dio.

2.4. Quali altri ministeri promuovere oggi?

Di quali ministeri hanno bisogno oggi le nostre comunità parrocchiali? Per parlare di nuovi ministeri occorre vedere se esistono dei bisogni stabili, abbastanza necessari, tanto da dover parlare di istituzione di ministeri. Se non ci sono bisogni autentici, non si possono istituire strutture di servizio.

Quali sono le necessità delle nostre comunità parrocchiali e del territorio oggi? Quali ministeri istituire, in risposta a queste necessità?

Certo, per istituire un ministero non bastano delle necessità; bisogna tener presente che la struttura fondamentale della Chiesa è fatta di *parola, liturgia e carità*. Però tramite determinate necessità, Dio ci indica come venire incontro alle esigenze del nostro tempo e come, di riflesso, adattare la nostra struttura parrocchiale.

La nostra struttura parrocchiale è una struttura insuperabile, perché essa fa parte del tessuto naturale della Chiesa. Ma questa parrocchia non può durare per sempre così com'è oggi, perché essa - nata in un contesto feudale - è ancora troppo clericale. Il laicato non ha possibilità di una vera responsabilizzazione all'interno della Chiesa.

Nella parrocchia il prete ha un suo ministero tipico, che non può essere sostituito. Egli ha ricevuto l'investitura per il ministero della predicazione e della presidenza della comunità. Ma egli non deve gestire la comunità ecclesiale in esclusiva. Il 60% delle attività che il prete svolge oggi nella parrocchia potrebbero essere svolte anche dai laici.

Ma qui non si tratta solo di farsi dare una mano dai laici. Per trovare della gente che dia una mano al prete, non c'è bisogno di darle una investitura; basta che ci dia una mano. Se invece si tratta di riconoscere una competenza specifica al laicato, allora queste competenze laicali devono essere riconosciute, rispettate e valorizzate.

2.5. La ministerialità nella storia della Chiesa

Il laicato ha avuto ampio spazio nella Chiesa primitiva. Nelle lettere apostoliche non è chiara la differenza tra ministeri, carismi e servizi; però noi vediamo che il laicato ha carismi di profezia, di carità, di dottorato, di catechesi; ha una responsabilità molto più grande di oggi. Anche dopo i tempi apostolici e subapostolici, malgrado la progressiva clericalizzazione della Chiesa e malgrado i ministeri istituiti fossero al servizio del prete dentro la sua chiesa, la Chiesa ha avuto sempre i ministeri; non ha potuto farne a meno.

Nei secoli scorsi i ministeri nella Chiesa sono stati svolti soprattutto dai *religiosi*. Per limitarci a questi ultimi cento anni, i religiosi sono esplosi con una quantità di ministeri da fare impressione: nelle scuole, negli ospedali, nel mondo della cultura e dell'educazione, nell'assistenza ai poveri, ecc. Essi hanno mobilitato la Chiesa intera:

- in ogni parrocchia esisteva, e in alcune esiste ancora, la *scuola materna cattolica* gestita dalle religiose;
- è stata organizzata l'*assistenza agli infermi*: si pensi a S. Giovanni di Dio e a S. Camillo De Lellis, con tutti gli ordini e le congregazioni infermieristiche che da quel momento in avanti hanno svolto un servizio stabile ai malati (i camilliani ancora oggi si dichiarano "ministri degli infermi");
- molte congregazioni sono sorte per *l'educazione dei ragazzi e dei giovani*: si pensi, ad esempio, ai salesiani ed agli stigmatini;
- ancora più numerose sono le *istituzioni di carità*: a partire dalle suore della carità, fondate da S. Vincenzo de' Paoli (nel seicento), fino alla "casa delle derelitte" del Beato Luigi Scrosoppi e all'Istituto per gli orfani di mons. Francesco Tomadini.

C'erano delle necessità reali nel popolo, a cui Dio sopprimeva con delle vocazioni specifiche, che la Chiesa ha riconosciuto. La Chiesa ha ufficializzato a tal punto queste istituzioni, da approvarne le regole. La comunità cristiana ha sempre riconosciuto questi servizi come veri ministeri. I ministeri nella Chiesa ci sono sempre stati. I religiosi li hanno sempre svolti. Ultimamente sono venuti qualificandosi in maniera sempre più laicale: basta pensare alle conferenze di S. Vincenzo; all'Azione

Cattolica, che una serie di documenti del Magistero ecclesiale definisce "associazione ministeriale" (cf. AA 20). Infatti nella Chiesa ci sono anche i carismi collettivi e i ministeri collettivi.

Il problema della ministerialità non è un'invenzione che ci viene in mente adesso. Piuttosto oggi dobbiamo prendere atto che lungo la storia c'è stata una regressione della ministerialità, messa sempre *in subordine al prete* e alla parrocchia. Tant'è vero che si è riconosciuta la "ministerialità associativa" dell'Azione Cattolica, perché è di aiuto alla gerarchia e si sono riconosciuti i lettori e gli accoliti perché sono di aiuto alla gerarchia.

Ma accanto a questi ministeri al servizio della gerarchia, ci sono molti altri ministeri, anche se non riconosciuti: si pensi ai volontari e ai missionari laici che vanno nel Terzo mondo. Negli ambiti della scuola, degli ospedali, dell'educazione della cultura, dei poveri, nei campi in cui si sono mossi i religiosi, oggi stanno impegnandosi i laici, che esercitano di fatto questi ministeri.

2.6. Dare continuità ai carismi

Se muovendo dal passato facciamo un tentativo di proiezione verso il futuro, le cose incominciano a delinearsi in maniera imponente. Una volta la parrocchia era un «habitat» totalizzante per la nostra gente: essa era la culla e la tomba dell'esperienza cristiana, una specie di istituzione chiusa. Oggi nessuna parrocchia può dire che l'ospedale le appartenga, perché l'ospedale appartiene ad una circoscrizione, non ad una parrocchia. Analogamente la struttura scolastica non sta più dentro la parrocchia, ma ha una dimensione comunale; una cosa analoga si deve dire di fronte a quel fenomeno imponente che è il volontariato.

Sta nascendo una quantità di bisogni concreti, estremamente attivi, con seicento mila volontari cattolici, che non sono organizzati nella chiesa né sono organizzati nei movimenti. Li abbandoniamo allo spontaneismo? Forse nel momento iniziale è bene che sia così; è bene che ci sia la spontaneità, perché la spontaneità indica il carisma. Però la spontaneità smette ben presto di essere efficace, se non altro col venir meno della persona che ne è stata investita. I carismi hanno bisogno di continuità, altrimenti spariscono con la velocità con cui esplodono. S. Giovanni Bosco lo ha capito molto bene. E lo ha capito molto bene anche il beato Luigi Scrosoppi, che ha avuto bisogno di creare un istituto, cioè un ministero.

Quando si vuole lasciare troppo spazio al personalismo, l'ecclesialità ne soffre, perché l'ecclesialità è anche struttura. L'ecclesialità ha bisogno di costituirsi con della ufficialità precise, per poter riconoscere un ministero e poterlo tramandare. L'evangelizzazione non può realizzarsi soltanto con la parola. L'evangelizzazione si realizza anche rendendo più evangelico il mondo; ce lo insegna l'*Evangelii Nuntiandi*. Per questo c'è bisogno di ministeri ben determinati: nell'ambito dell'evangelizzazione e dell'animazione liturgica; nell'ambito degli ammalati e degli ospedali, nel mondo dei poveri, nell'educazione, nello sport, nella cultura, nella politica, ecc. La chiesa ha bisogno di entrare in questi ambiti con competenza; ma deve tener presente che questi ambiti non si possono ricondurre solo entro i confini della parrocchia. Sono in atto delle esigenze, che richiedono interventi "diakonali", di "servizio"; ci sono ambiti in cui la chiesa già adesso ha bisogno di riconoscere dei ministeri.

3. La responsabilità dei cristiani laici nella società

I cristiani laici sono chiamati a manifestare e a realizzare la loro partecipazione al compito profetico, regale e sacerdotale di Cristo soprattutto nelle realtà temporali. A questo riguardo l'*Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI ricorda che "il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; ed anche

di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza" (EN 70).

L'Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II, "*Christifideles laici*", ai nn. 32-44 insegna che i cristiani laici partecipano a questa missione di Cristo e della Chiesa attraverso l'annuncio esplicito del Vangelo, il servizio alla persona umana, la promozione della comunità degli uomini.

2.1. Mandati ad annunciare il Vangelo

"Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda" (EN 14). Questo compito oggi è più urgente che mai, data la diffusione dell'indifferentismo, del secolarismo, dell'ateismo e data la massiccia diffusione delle sette (cf. ChL 34). Con la Chiesa ogni cristiano laico è chiamato a farsi annunciatore della Parola e a saper rendere ragione esplicitamente della sua fede. "Nella Chiesa ogni credente è per sua parte responsabile della parola di Dio. Ognuno riceve lo Spirito Santo per annunciarla fino all'estremità della terra" (RdC 12; cf. anche 183). E' questa missione che Cristo ci ha affidato: "*Andate in tutto il mondo, annunciate il Vangelo a ogni creatura*" (Mt 28,20).

Qual è l'annuncio che la Chiesa e tutti i credenti sono chiamati a portare nel mondo di oggi? "L'annuncio che la Chiesa è chiamata a fare nella storia si riassume in un'affermazione centrale: 'Dio ti ama. Cristo è venuto per te, per te Cristo è Via, Verità, Vita'. Dalla forza e dalla radicalità di questo annuncio scaturiscono l'ardore della vita e dell'impegno dei cristiani" (ETC 25). In questa prospettiva ogni cristiano è chiamato a far riscoprire agli altri la *gioia* dell'essere credenti, del sapersi amati da Dio, del sapere che Dio costruisce la storia con noi; è chiamato a far cogliere la fede come la *radice* della nostra *speranza*, quella che dà senso pieno alla nostra vita e rende più vera, giusta e bella la vita personale, familiare e sociale, rinnova i rapporti di amicizia, dà senso alla fatica del lavoro, all'impegno educativo e all'azione sociale.

Perché il messaggio cristiano sia percepito ed accolto come parola di Dio che salva, occorre che i laici costituiscano dei nuclei di cristiani spiritualmente maturi e che incarnino in forme credibili e convincenti la fede nel contesto culturale in cui vivono, che si facciano carico dei problemi del territorio e che diventino altrettanti "centri di evangelizzazione".

Inoltre è necessario che i cristiani laici sappiano *rendere ragione* della loro fede in tutti gli ambiti della vita e che diventino "catechisti della strada", capaci di svolgere la loro missione evangelizzatrice soprattutto in quelle situazioni vitali di gioia e di dolore, di speranza e di attesa (nascita, innamoramento, malattia, morte, ecc.), in cui si ripropongono i grandi interrogativi della vita.

In terzo luogo occorre che i cristiani imparino a interpretare le varie situazioni della vita, per cogliervi i "germi di bene" e per individuare le radici del male. Occorre che maturino quella "sapienza" cristiana che permette loro di essere "profeti di significato", portatori di speranza.

Infine è necessario che i cristiani laici stabiliscano un rapporto di *dialogo* e di *collaborazione critico-costruttiva* con la realtà sociale in cui si trovano a vivere. "L'essere posseduti da quella verità che è Cristo non potrà non spingere il cristiano al dialogo con tutti... Annuncerà perciò il Vangelo della carità ma non con l'imposizione, né con il risentimento, né con la pretesa (Is 9,19-22), bensì con la dolcezza, con l'umiltà e il rispetto" (ETC 32).

2.2. Mandati a servire la persona umana

I cristiani laici sono chiamati a mettersi al servizio della promozione integrale della persona, come ha fatto Cristo. La persona umana infatti è "la prima fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso".

a) Essi realizzano questo servizio di promozione umana innanzitutto mediante la riscoperta e la promozione della *dignità* inviolabile di ogni persona umana. L'essere umano è un valore in sé e per sé, perché creato a immagine di Dio, reso suo figlio e tempio dello Spirito, destinato alla comunione piena con Dio. "La dignità personale costituisce il fondamento dell'eguaglianza di tutti gli uomini tra loro. Di qui l'assoluta inaccettabilità di tutte le svariate forme di discriminazione che, purtroppo, continuano a dividere e a umiliare la famiglia umana, da quelle razziali ed economiche a quelle sociali e culturali" (ChL 37). La dignità della persona umana è anche in fondamento della partecipazione e della solidarietà degli uomini tra loro. Ne deriva che l'individuo è assolutamente irriducibile a tutto ciò che lo vorrebbe schiacciare e annullare nell'anonimato della collettività, dell'istituzione, della struttura e del sistema.

b) In secondo luogo i cristiani laici svolgono il loro servizio alla persona umana mediante la difesa dell'inviolabile *diritto alla vita*. L'essere umano ha il diritto alla vita in ogni fase del suo sviluppo, dal concepimento sino alla morte naturale. "Nell'accoglienza amorosa e generosa di ogni vita umana, soprattutto se debole o malata, la Chiesa vive oggi un momento fondamentale della sua missione, tanto più necessaria, quanto più dominante si è fatta una "cultura di morte" (ChL 38). Tocca ai fedeli laici, che più direttamente o per vocazione o per professione sono coinvolti nell'accoglienza della vita, rendere concreto ed efficace il "sì" della Chiesa alla vita umana. Nella difesa di questo diritto hanno una particolare responsabilità i genitori, gli educatori, gli operatori della salute, i responsabili della vita economica e politica. I fedeli laici, in questo nostro tempo, sono chiamati ad affrontare, in particolare, la sfida che viene dalle scienze biologiche e dai problemi della bioetica (ChL 38).

c) I cristiani laici promuovono la persona umana quando promuovono la *libertà* di coscienza e, in particolare, la libertà religiosa. Il riconoscimento effettivo di questo diritto è tra i beni più alti e tra i doveri più gravi di ogni popolo che voglia assicurare il bene della persona e della società. La Chiesa ringrazia quei laici che, come instancabili testimoni della fede, hanno giocato tutto, perfino la vita, per difendere questa libertà (cf. ChL 39).

2.3. Mandati a promuovere la comunità degli uomini

La promozione umana non si riduce alla salvaguardia e alla crescita delle singole persone, ma si realizza anche attraverso la promozione della comunità umana.

a) I cristiani laici compiono il loro servizio in favore della comunità degli uomini, prima di tutto, quando salvaguardano e valorizzano la *famiglia*: culla della vita e dell'amore, cellula fondamentale della società, prima espressione della dimensione sociale della persona, luogo di umanizzazione della persona. "L'impegno apostolico dei fedeli laici è anzitutto quello di rendere la famiglia cosciente della sua identità di primo nucleo sociale di base e del suo originale ruolo nella società, perché essa divenga sempre più protagonista attiva e responsabile della propria crescita e della propria partecipazione alla vita sociale" (ChL 40).

b) Il secondo ambito di servizio sociale dei cristiani laici è l'impegno caritativo, che si esprime nella *solidarietà*: modalità immediata con cui il cristiano laico anima la realtà sociale. "La carità verso il prossimo, nelle forme antiche e sempre nuove delle opere di misericordia corporale e spirituale,

rappresenta il contenuto più immediato, comune e abituale di quella animazione cristiana dell'ordine temporale, che costituisce l'impegno specifico dei fedeli laici... La carità, infatti, anima e sostiene un'operosa solidarietà, attenta alla totalità dei bisogni dell'essere umano" (ChL 41).

Questa solidarietà non può essere ridotta ad assistenza occasionale, ma deve:

- diventare azione con cui aiutare i poveri a liberarsi dalla condizione in cui si trovano e ad eliminare le cause della miseria;
- provocare gli enti pubblici a farsi carico di queste situazioni di miseria;
- educare le persone a passare dal gesto della generosità occasionale ed emotiva ad un atteggiamento permanente di solidarietà e condivisione (cf. Lc 16,19-31);
- aiutare le persone a guardare la storia umana con gli occhi dei poveri e a fare un uso più evangelico dei beni;
- aiutare le comunità a proporre un modello di vita alternativo a quello che privilegia la produzione, il possesso, il consumo dei beni, piuttosto che le relazioni umane gratuite.

"Senza questa solidarietà concreta, senza attenzione perseverante ai bisogni spirituali e materiali dei fratelli, non c'è vera e piena fede in Cristo" (ETC 39; cf. anche nn. 47-49).

c) I cristiani laici realizzano la loro missione nella società anche mediante la partecipazione alla *politica*. Per animare cristianamente la realtà sociale i cristiani non possono abdicare alla partecipazione alla "politica", ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere... il bene comune" (ChL 42). Una politica che promuove il bene comune trova la sua linea costante di impegno nella difesa e nella promozione della giustizia e si esprime nello spirito di servizio verso i poveri e nell'impegno di promozione della pace. Nell'esercizio dell'azione politica, continua l'Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II, è fondamentale lo spirito di servizio, che solo, unitamente alla necessaria competenza ed efficienza, può rendere "trasparente" o "pulita" l'attività degli uomini politici" (ChL 42; cf. anche ETC 50-52).

d) Un altro ambito della missione dei cristiani laici è la promozione di una *vita economica*, che ponga al centro l'uomo. Il lavoro dell'uomo e della donna è lo strumento più comune per lo sviluppo della vita economica. Il lavoro costituisce un diritto e un dovere da salvaguardare, contro ogni forma di esclusione, ed esige la ricerca di una sempre maggiore competenza e onestà professionale. In questa prospettiva devono essere salvaguardati anche la destinazione universale dei beni e il rispetto per il creato (cf. ChL 43).

e) Infine il servizio dei cristiani laici alla società si realizza anche mediante l'*animazione della cultura*, bene comune di ciascun popolo. La cultura è la vita di un popolo. I cristiani devono inculturare il Vangelo, dare radici e fondamento cristiano ai valori umani. I valori morali che scaturiscono dalla fede cristiana - quali la dignità della persona umana, l'inviolabilità della vita, la stabilità della famiglia, la giustizia, la solidarietà, la pace - vanno testimoniati nella vita di ogni giorno e promossi attraverso la libera formazione del consenso, nelle strutture, nelle leggi e nelle istituzioni pubbliche. Per questo occorre che i cristiani laici siano attivamente presenti nei luoghi dove si elabora e si trasmette cultura, soprattutto nella scuola, nel mondo della politica e nei mass media (cf. ChL 44).

CONCLUSIONI

La riflessione sulla missione dei cristiani laici nella Chiesa e nel mondo lascia intravedere immediatamente la necessità che essi hanno di percorrere un cammino permanente di conversione e di crescita. Qui non ci rimane lo spazio per delineare questo itinerario di formazione alla fede adulta e quindi alla missione dei laici. Possiamo solo prospettare gli orizzonti di questo cammino di maturazione:

1. I cristiani laici, per adempiere la loro missione hanno bisogno innanzitutto di maturare una più chiara coscienza della loro *identità cristiana*. "E' certo che per annunciare il Vangelo, come anche per dialogare, si richiede una forte e limpida coscienza della propria identità cristiana e la certezza della verità, che ci è stata rivelata e che ci è insegnata dalla Chiesa.

Chi vuole annunciare e dialogare non può non partire da un proprio incontro personale con Cristo e da una vita profondamente innestata nell'esperienza della comunità cristiana" (ETC 32). Questa forte esperienza di incontro con Cristo è indispensabile per perseverare nella propria missione e per svolgerla con passione e con generosità.

2. I cristiani laici, come le nostre comunità ecclesiali, sono chiamati ad assumere lo stile della "*simpatia*" e della "*compagnia*", cioè a farsi presenti là dove la gente vive, a calarsi nei loro problemi, ad assumere l'umanità delle persone, secondo la logica dell'incarnazione; ad amare le persone così come sono, con grande stima per ognuna, a saper cogliere il positivo che c'è in ogni uomo; ancora, sono chiamati a vivere relazioni interpersonali nuove, prima di tutto nella famiglia, nel vicinato e nella comunità ecclesiale; a stare con gli altri non con l'atteggiamento dei "salvatori" o dei maestri, ma come "compagni di viaggio" che hanno qualcosa da condividere - la parola di Dio e la sua salvezza - in un rapporto di dare e di ricevere.

3. Infine è necessario che i cristiani laici sappiano superare la frequente tentazione della passività e della delega e che si educino costantemente alla *partecipazione attiva e responsabile*; questo atteggiamento esige, da una parte, il superamento della rassegnazione (di chi pensa di lavorare a vuoto) e della paura del "controllo sociale" e, dall'altra, la consapevolezza delle proprie attitudini, doni-carismi, da mettere a disposizione della comunità degli uomini, "per l'utilità comune". La partecipazione responsabile esige anche la reciproca stima e fiducia tra coloro che sono chiamati a lavorare per la costruzione della comunità ecclesiale e per la crescita delle persone.

Bibliografia

Si rimanda innanzitutto ai testi fondamentali del Concilio Vaticano II sulla vocazione e missione dei cristiani laici nella Chiesa e nel mondo: *Lumen Gentium*, cap. IV (nn. 30-38); *Gaudium et Spes* (sia la I parte, nn. 11-45, soprattutto sulla dignità della persona umana, sulla comunità degli uomini e sulla missione della Chiesa nel mondo, sia la II parte, dove si affrontano i problemi della famiglia, della cultura, della vita economico-sociale, della politica e della pace); *Apostolicam Actuositatem*, decreto sull'apostolato dei laici; *Ad Gentes*, decreto sull'attività missionaria della Chiesa.

Il testo magisteriale più recente, che riassume la vocazione e la missione dei cristiani laici nella Chiesa e nel mondo, è l'Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II, "*Christifideles laici*" (Roma 1988). In essa il Papa assume e rilancia alla Chiesa universale le riflessioni emerse nel Sinodo dei Vescovi dell'1-30 ottobre 1987 sulla vocazione e missione dei cristiani laici.

Accanto a questo documento del Magistero, per l'approfondimento delle riflessioni proposte in questo articolo si suggeriscono gli studi seguenti:

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 12

VISITA PASTORALE DEL SANTO PADRE FRANCESCO A PRATO E A FIRENZE
(10 NOVEMBRE 2015)

INCONTRO CON I RAPPRESENTANTI DEL 5° CONVEGNO NAZIONALE DELLA CHIESA ITALIANA

Discorso del Santo Padre

Cattedrale di santa Maria del Fiore, Firenze

Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù

Cari fratelli e sorelle, nella cupola di questa bellissima Cattedrale è rappresentato il Giudizio universale. Al centro c'è Gesù, nostra luce. L'iscrizione che si legge all'apice dell'affresco è "Ecce Homo". Guardando questa cupola siamo attratti verso l'alto, mentre contempliamo la trasformazione del Cristo giudicato da Pilato nel Cristo assiso sul trono del giudice. Un angelo gli porta la spada, ma Gesù non assume i simboli del giudizio, anzi solleva la mano destra mostrando i segni della passione, perché Lui «ha dato sé stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2,6). «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv 3,17). Nella luce di questo Giudice di misericordia, le nostre ginocchia si piegano in adorazione, e le nostre mani e i nostri piedi si rinvigoriscono. Possiamo parlare di umanesimo solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo. È la contemplazione del volto di Gesù morto e risorto che ricompone la nostra umanità, anche di quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato. Non dobbiamo addomesticare la potenza del volto di Cristo. Il volto è l'immagine della sua trascendenza. È il *miserericordiae vultus*. Lasciamoci guardare da Lui. Gesù è il nostro umanesimo. Facciamoci inquietare sempre dalla sua domanda: «Voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,15). Guardando il suo volto che cosa vediamo? Innanzitutto il volto di un Dio «svuotato», di un Dio che ha assunto la condizione di servo, umiliato e obbediente fino alla morte (cfr Fil 2,7). Il volto di Gesù è simile a quello di tanti nostri fratelli umiliati, resi schiavi, svuotati. Dio ha assunto il loro volto. E quel volto ci guarda. Dio – che è «l'essere di cui non si può pensare il maggiore», come diceva sant'Anselmo, o il *Deus semper maior* di sant'Ignazio di Loyola – diventa sempre più grande di sé stesso abbassandosi. Se non ci abbassiamo non potremo vedere il suo volto. Non vedremo nulla della sua pienezza se non accettiamo che Dio si è svuotato. E quindi non capiremo nulla dell'umanesimo cristiano e le nostre parole saranno belle, colte, raffinate, ma non saranno parole di fede. Saranno parole che risuonano a vuoto. Non voglio qui disegnare in astratto un «nuovo umanesimo», una certa idea dell'uomo, ma presentare con semplicità alcuni tratti dell'umanesimo cristiano che è quello dei «sentimenti di Cristo Gesù» (Fil 2,5). Essi non sono astratte sensazioni provvisorie dell'animo, ma rappresentano la calda forza interiore che ci rende capaci di vivere e di prendere decisioni. Quali sono questi sentimenti? Vorrei oggi presentarvene almeno tre. Il primo sentimento è l'umiltà. «Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a sé stesso» (Fil 2,3), dice san Paolo ai Filippesi. Più avanti l'Apostolo parla del fatto che Gesù non considera un «privilegio» l'essere come Dio (Fil 2,6). Qui c'è un messaggio preciso. L'ossessione di preservare la propria gloria, la propria "dignità", la propria influenza non deve far parte dei nostri sentimenti. Dobbiamo perseguire la gloria di Dio, e questa non coincide con la nostra. La gloria di Dio che sfolgora nell'umiltà della grotta di Betlemme o nel disonore della croce di Cristo ci sorprende sempre. Un altro sentimento di Gesù che dà forma all'umanesimo cristiano è il disinteresse. «Ciascuno non cerchi l'interesse proprio, ma anche quello degli altri» (Fil 2,4), chiede ancora san Paolo. Dunque, più che il disinteresse, dobbiamo cercare la felicità di chi ci sta accanto. L'umanità del cristiano è sempre in uscita. Non è narcisistica, autoreferenziale. Quando il nostro

cuore è ricco ed è tanto soddisfatto di sé stesso, allora non ha più posto per Dio. Evitiamo, per favore, di «rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli» (Esort. ap. Evangelii gaudium, 49). Il nostro dovere è lavorare per rendere questo mondo un posto migliore e lottare. La nostra fede è rivoluzionaria per un impulso che viene dallo Spirito Santo. Dobbiamo seguire questo impulso per uscire da noi stessi, per essere uomini secondo il Vangelo di Gesù. Qualsiasi vita si decide sulla capacità di donarsi. È lì che trascende sé stessa, che arriva ad essere feconda. Un ulteriore sentimento di Cristo Gesù è quello della beatitudine. Il cristiano è un beato, ha in sé la gioia del Vangelo. Nelle beatitudini il Signore ci indica il cammino. Percorrendolo noi esseri umani possiamo arrivare alla felicità più autenticamente umana e divina. Gesù parla della felicità che sperimentiamo solo quando siamo poveri nello spirito. Per i grandi santi la beatitudine ha a che fare con umiliazione e povertà. Ma anche nella parte più umile della nostra gente c'è molto di questa beatitudine: è quella di chi conosce la ricchezza della solidarietà, del condividere anche il poco che si possiede; la ricchezza del sacrificio quotidiano di un lavoro, a volte duro e mal pagato, ma svolto per amore verso le persone care; e anche quella delle proprie miserie, che tuttavia, vissute con fiducia nella provvidenza e nella misericordia di Dio Padre, alimentano una grandezza umile. Le beatitudini che leggiamo nel Vangelo iniziano con una benedizione e terminano con una promessa di consolazione. Ci introducono lungo un sentiero di grandezza possibile, quello dello spirito, e quando lo spirito è pronto tutto il resto viene da sé. Certo, se noi non abbiamo il cuore aperto allo Spirito Santo, sembreranno sciocchezze perché non ci portano al “successo”. Per essere «beati», per gustare la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, è necessario avere il cuore aperto. La beatitudine è una scommessa laboriosa, fatta di rinunce, ascolto e apprendimento, i cui frutti si raccolgono nel tempo, regalandoci una pace incomparabile: «Gustate e vedete com'è buono il Signore» (Sal 34,9)! Umiltà, disinteresse, beatitudine: questi i tre tratti che voglio oggi presentare alla vostra meditazione sull'umanesimo cristiano che nasce dall'umanità del Figlio di Dio. E questi tratti dicono qualcosa anche alla Chiesa italiana che oggi si riunisce per camminare insieme in un esempio di sinodalità. Questi tratti ci dicono che non dobbiamo essere ossessionati dal “potere”, anche quando questo prende il volto di un potere utile e funzionale all'immagine sociale della Chiesa. Se la Chiesa non assume i sentimenti di Gesù, si disorienta, perde il senso. Se li assume, invece, sa essere all'altezza della sua missione. I sentimenti di Gesù ci dicono che una Chiesa che pensa a sé stessa e ai propri interessi sarebbe triste. Le beatitudini, infine, sono lo specchio in cui guardarci, quello che ci permette di sapere se stiamo camminando sul sentiero giusto: è uno specchio che non mente. Una Chiesa che presenta questi tre tratti – umiltà, disinteresse, beatitudine – è una Chiesa che sa riconoscere l'azione del Signore nel mondo, nella cultura, nella vita quotidiana della gente. L'ho detto più di una volta e lo ripeto ancora oggi a voi: «preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti» (Evangelii gaudium, 49). Però sappiamo che le tentazioni esistono; le tentazioni da affrontare sono tante. Ve ne presento almeno due. Non spaventatevi, questo non sarà un elenco di tentazioni! Come quelle quindici che ho detto alla Curia! La prima di esse è quella pelagiana. Essa spinge la Chiesa a non essere umile, disinteressata e beata. E lo fa con l'apparenza di un bene. Il pelagianesimo ci porta ad avere fiducia nelle strutture, nelle organizzazioni, nelle pianificazioni perfette perché astratte. Spesso ci porta pure ad assumere uno stile di controllo, di durezza, di normatività. La norma dà al pelagiano la sicurezza di sentirsi superiore, di avere un orientamento preciso. In questo trova la sua forza, non nella leggerezza del soffio dello Spirito. Davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conservatorismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte e forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative. La dottrina cristiana non è un sistema chiuso incapace di generare domande, dubbi, interrogativi, ma è viva, sa inquietare, sa animare. Ha volto non rigido, ha corpo che si muove e si sviluppa, ha carne tenera: la dottrina cristiana si chiama Gesù Cristo. La riforma della Chiesa poi – e la Chiesa è semper reformanda – è aliena dal pelagianesimo. Essa non si esaurisce nell'ennesimo piano per

cambiare le strutture. Significa invece innestarsi e radicarsi in Cristo lasciandosi condurre dallo Spirito. Allora tutto sarà possibile con genio e creatività. La Chiesa italiana si lasci portare dal suo soffio potente e per questo, a volte, inquietante. Assuma sempre lo spirito dei suoi grandi esploratori, che sulle navi sono stati appassionati della navigazione in mare aperto e non spaventati dalle frontiere e delle tempeste. Sia una Chiesa libera e aperta alle sfide del presente, mai in difensiva per timore di perdere qualcosa. Mai in difensiva per timore di perdere qualcosa. E, incontrando la gente lungo le sue strade, assuma il proposito di san Paolo: «Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno» (1 Cor 9,22). Una seconda tentazione da sconfiggere è quella dello gnosticismo. Essa porta a confidare nel ragionamento logico e chiaro, il quale però perde la tenerezza della carne del fratello. Il fascino dello gnosticismo è quello di «una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti» (Evangeli gaudium, 94). Lo gnosticismo non può trascendere. La differenza fra la trascendenza cristiana e qualunque forma di spiritualismo gnostico sta nel mistero dell'incarnazione. Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia, rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo. La Chiesa italiana ha grandi santi il cui esempio possono aiutarla a vivere la fede con umiltà, disinteresse e letizia, da Francesco d'Assisi a Filippo Neri. Ma pensiamo anche alla semplicità di personaggi inventati come don Camillo che fa coppia con Peppone. Mi colpisce come nelle storie di Guareschi la preghiera di un buon parroco si unisca alla evidente vicinanza con la gente. Di sé don Camillo diceva: «Sono un povero prete di campagna che conosce i suoi parrocchiani uno per uno, li ama, che ne sa i dolori e le gioie, che soffre e sa ridere con loro». Vicinanza alla gente e preghiera sono la chiave per vivere un umanesimo cristiano popolare, umile, generoso, lieto. Se perdiamo questo contatto con il popolo fedele di Dio perdiamo in umanità e non andiamo da nessuna parte. Ma allora che cosa dobbiamo fare, padre? – direte voi. Che cosa ci sta chiedendo il Papa? Spetta a voi decidere: popolo e pastori insieme. Io oggi semplicemente vi invito ad alzare il capo e a contemplare ancora una volta l'Ecce Homo che abbiamo sulle nostre teste. Fermiamoci a contemplare la scena. Torniamo al Gesù che qui è rappresentato come Giudice universale. Che cosa accadrà quando «il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria» (Mt 25,31)? Che cosa ci dice Gesù? Possiamo immaginare questo Gesù che sta sopra le nostre teste dire a ciascuno di noi e alla Chiesa italiana alcune parole. Potrebbe dire: «Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi» (Mt 25,34-36). Mi viene in mente il prete che ha accolto questo giovanissimo prete che ha dato testimonianza. Ma potrebbe anche dire: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato» (Mt 25,41-43). Le beatitudini e le parole che abbiamo appena lette sul giudizio universale ci aiutano a vivere la vita cristiana a livello di santità. Sono poche parole, semplici, ma pratiche. Due pilastri: le beatitudini e le parole del giudizio finale. Che il Signore ci dia la grazia di capire questo suo messaggio! E guardiamo ancora una volta ai tratti del volto di Gesù e ai suoi gesti. Vediamo Gesù che mangia e beve con i peccatori (Mc 2,16; Mt 11,19); contempliamolo mentre conversa con la samaritana (Gv 4,7-26); spiamolo mentre incontra di notte Nicodemo (Gv 3,1-21); gustiamo con affetto la scena di Lui che si fa ungere i piedi da una prostituta (cfr Lc 7,36-50); sentiamo la sua saliva sulla punta della nostra lingua che così si scioglie (Mc 7,33). Ammiriamo la «simpatia di tutto il popolo» che circonda i suoi discepoli, cioè noi, e sperimentiamo la loro «letizia e semplicità di cuore» (At 2,46-47). Ai vescovi chiedo di essere pastori. Niente di più: pastori. Sia questa la vostra gioia: «Sono pastore». Sarà la gente, il vostro gregge, a sostenervi. Di recente ho letto di un vescovo che raccontava che era in metrò all'ora di punta e c'era

talmente tanta gente che non sapeva più dove mettere la mano per reggersi. Spinto a destra e a sinistra, si appoggiava alle persone per non cadere. E così ha pensato che, oltre la preghiera, quello che fa stare in piedi un vescovo, è la sua gente. Che niente e nessuno vi tolga la gioia di essere sostenuti dal vostro popolo. Come pastori siate non predicatori di complesse dottrine, ma annunciatori di Cristo, morto e risorto per noi. Puntate all'essenziale, al kerygma. Non c'è nulla di più solido, profondo e sicuro di questo annuncio. Ma sia tutto il popolo di Dio ad annunciare il Vangelo, popolo e pastori, intendo. Ho espresso questa mia preoccupazione pastorale nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (cfr nn. 111-134). A tutta la Chiesa italiana raccomando ciò che ho indicato in quella Esortazione: l'inclusione sociale dei poveri, che hanno un posto privilegiato nel popolo di Dio, e la capacità di incontro e di dialogo per favorire l'amicizia sociale nel vostro Paese, cercando il bene comune. L'opzione per i poveri è «forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa» (Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42). Questa opzione «è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà» (Benedetto XVI, Discorso alla Sessione inaugurale della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi). I poveri conoscono bene i sentimenti di Cristo Gesù perché per esperienza conoscono il Cristo sofferente. «Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche a essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro» (*Evangelii gaudium*, 198). Che Dio protegga la Chiesa italiana da ogni surrogato di potere, d'immagine, di denaro. La povertà evangelica è creativa, accoglie, sostiene ed è ricca di speranza. Siamo qui a Firenze, città della bellezza. Quanta bellezza in questa città è stata messa a servizio della carità! Penso allo Spedale degli Innocenti, ad esempio. Una delle prime architetture rinascimentali è stata creata per il servizio di bambini abbandonati e madri disperate. Spesso queste mamme lasciavano, insieme ai neonati, delle medaglie spezzate a metà, con le quali speravano, presentando l'altra metà, di poter riconoscere i propri figli in tempi migliori. Ecco, dobbiamo immaginare che i nostri poveri abbiano una medaglia spezzata. Noi abbiamo l'altra metà. Perché la Chiesa madre ha in Italia metà della medaglia di tutti e riconosce tutti i suoi figli abbandonati, oppressi, affaticati. E questo da sempre è una delle vostre virtù, perché ben sapete che il Signore ha versato il suo sangue non per alcuni, né per pochi né per molti, ma per tutti. Vi raccomando anche, in maniera speciale, la capacità di dialogo e di incontro. Dialogare non è negoziare. Negoziare è cercare di ricavare la propria "fetta" della torta comune. Non è questo che intendo. Ma è cercare il bene comune per tutti. Discutere insieme, oserei dire arrabbiarsi insieme, pensare alle soluzioni migliori per tutti. Molte volte l'incontro si trova coinvolto nel conflitto. Nel dialogo si dà il conflitto: è logico e prevedibile che sia così. E non dobbiamo temerlo né ignorarlo ma accettarlo. «Accettare di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo» (*Evangelii gaudium*, 227). Ma dobbiamo sempre ricordare che non esiste umanesimo autentico che non contempli l'amore come vincolo tra gli esseri umani, sia esso di natura interpersonale, intima, sociale, politica o intellettuale. Su questo si fonda la necessità del dialogo e dell'incontro per costruire insieme con gli altri la società civile. Noi sappiamo che la migliore risposta alla conflittualità dell'essere umano del celebre *homo homini lupus* di Thomas Hobbes è l'«*Ecce homo*» di Gesù che non recrimina, ma accoglie e, pagando di persona, salva. La società italiana si costruisce quando le sue diverse ricchezze culturali possono dialogare in modo costruttivo: quella popolare, quella accademica, quella giovanile, quella artistica, quella tecnologica, quella economica, quella politica, quella dei media... La Chiesa sia fermento di dialogo, di incontro, di unità. Del resto, le nostre stesse formulazioni di fede sono frutto di un dialogo e di un incontro tra culture, comunità e istanze differenti. Non dobbiamo aver paura del dialogo: anzi è proprio il confronto e la critica che ci aiuta a preservare la teologia dal trasformarsi in ideologia. Ricordatevi inoltre che il modo migliore per dialogare non è quello di parlare e discutere, ma quello di fare qualcosa insieme, di costruire insieme, di fare progetti: non da soli, tra cattolici, ma insieme a tutti coloro che hanno buona volontà. E senza paura di compiere l'esodo necessario ad ogni autentico dialogo. Altrimenti non è possibile comprendere le ragioni dell'altro, né capire fino in fondo che il fratello conta più delle posizioni che

giudichiamo lontane dalle nostre pur autentiche certezze. È fratello. Ma la Chiesa sappia anche dare una risposta chiara davanti alle minacce che emergono all'interno del dibattito pubblico: è questa una delle forme del contributo specifico dei credenti alla costruzione della società comune. I credenti sono cittadini. E lo dico qui a Firenze, dove arte, fede e cittadinanza si sono sempre composte in un equilibrio dinamico tra denuncia e proposta. La nazione non è un museo, ma è un'opera collettiva in permanente costruzione in cui sono da mettere in comune proprio le cose che differenziano, incluse le appartenenze politiche o religiose. Faccio appello soprattutto «a voi, giovani, perché siete forti», diceva l'Apostolo Giovanni (1 Gv 1,14). Giovani, superate l'apatia. Che nessuno disprezzi la vostra giovinezza, ma imparate ad essere modelli nel parlare e nell'agire (cfr 1 Tm 4,12). Vi chiedo di essere costruttori dell'Italia, di mettervi al lavoro per una Italia migliore. Per favore, non guardate dal balcone la vita, ma impegnatevi, immergetevi nell'ampio dialogo sociale e politico. Le mani della vostra fede si alzino verso il cielo, ma lo facciano mentre edificano una città costruita su rapporti in cui l'amore di Dio è il fondamento. E così sarete liberi di accettare le sfide dell'oggi, di vivere i cambiamenti e le trasformazioni. Si può dire che oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca. Le situazioni che viviamo oggi pongono dunque sfide nuove che per noi a volte sono persino difficili da comprendere. Questo nostro tempo richiede di vivere i problemi come sfide e non come ostacoli: il Signore è attivo e all'opera nel mondo. Voi, dunque, uscite per le strade e andate ai crocicchi: tutti quelli che troverete, chiamateli, nessuno escluso (cfr Mt 22,9). Soprattutto accompagnate chi è rimasto al bordo della strada, «zoppi, storpi, ciechi, sordi» (Mt 15,30). Dovunque voi siate, non costruite mai muri né frontiere, ma piazze e ospedali da campo. * * * Mi piace una Chiesa italiana inquieta, sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti. Desidero una Chiesa lieta col volto di mamma, che comprende, accompagna, accarezza. Sognate anche voi questa Chiesa, credete in essa, innovate con libertà. L'umanesimo cristiano che siete chiamati a vivere afferma radicalmente la dignità di ogni persona come Figlio di Dio, stabilisce tra ogni essere umano una fondamentale fraternità, insegna a comprendere il lavoro, ad abitare il creato come casa comune, fornisce ragioni per l'allegria e l'umorismo, anche nel mezzo di una vita tante volte molto dura. Sebbene non tocchi a me dire come realizzare oggi questo sogno, permettetemi solo di lasciarvi un'indicazione per i prossimi anni: in ogni comunità, in ogni parrocchia e istituzione, in ogni Diocesi e circoscrizione, in ogni regione, cercate di avviare, in modo sinodale, un approfondimento della Evangelii gaudium, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni, specialmente sulle tre o quattro priorità che avrete individuato in questo convegno. Sono sicuro della vostra capacità di mettervi in movimento creativo per concretizzare questo studio. Ne sono sicuro perché siete una Chiesa adulta, antichissima nella fede, solida nelle radici e ampia nei frutti. Perciò siate creativi nell'esprimere quel genio che i vostri grandi, da Dante a Michelangelo, hanno espresso in maniera ineguagliabile. Credete al genio del cristianesimo italiano, che non è patrimonio né di singoli né di una élite, ma della comunità, del popolo di questo straordinario Paese. Vi affido a Maria, che qui a Firenze si venera come «Santissima Annunziata». Nell'affresco che si trova nella omonima Basilica – dove mi recherò tra poco –, l'angelo tace e Maria parla dicendo «Ecce ancilla Domini». In quelle parole ci siamo tutti noi. Sia tutta la Chiesa italiana a pronunciarle con Maria. Grazie.

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO N. 13

EVANGELIZZARE I GIOVANI IN UN MONDO CHE CAMBIA: RIFLESSIONI PASTORALI

DA: NPG 2007-08-40

Di don Paolo Cugini ^[1]

Sacerdote «Fidei donum» della Diocesi di Reggio Emilia e Guastalla, parroco di Tapiramutà, Bahia – Brasile e professore di filosofia nella FAFS (Facoltà Archidiocesana di Feira de Santana-Brasile).

Egregio direttore,

sono un sacerdote della diocesi di Reggio Emilia da otto anni missionario in Brasile. Ho trascorso alcune settimane in casa per riposare un po' e ne ho approfittato per riflettere sulla esperienza che sto vivendo. Sono infatti responsabile della pastorale giovanile della diocesi di Ruy Barbosa (Bahia-Brasile) e ho messo per iscritto alcune considerazioni, pensando anche all'esperienza svolta a Reggio. Ringraziandovi per l'attenzione, vi auguro un buon lavoro.

Visitando le chiese e gli oratori si rimane perplessi nel constatare l'assenza giovanile nelle strutture ecclesiali. Si percepisce una sproporzione tra i numeri che i grandi eventi che la Chiesa organizza per i giovani riesce ad ottenere e i numeri della pastorale giovanile ordinaria, del cammino quotidiano. Perplessità accresciuta dalla consapevolezza dell'impegno profuso dalla Chiesa, non solo nei cammini formativi proposti ed elaborati, ma anche nelle strutture costruite e messe a disposizione per gli stessi giovani. Viene da chiedersi: che cos'è che non va? Che cos'è che non funziona? Perché, nonostante tutti gli sforzi, la Chiesa non riesce a raggiungere i giovani nel loro vissuto quotidiano?

Le domande diventano ancora più inquietanti se si pensa che **la stragrande maggioranza degli adolescenti che non frequentano la Chiesa hanno partecipato, nell'infanzia, al lungo cammino di catechesi per ricevere i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Forse è esattamente a questo livello il problema.**^[2] La Chiesa possiede un materiale spirituale ricchissimo, che proviene da secoli di tradizione, di elaborazione dottrinale e pastorale, solo che non riesce a metterlo in condizioni di portare i frutti sperati. Chi ha un po' di dimestichezza con gli adolescenti, conosce benissimo la **resistenza che manifestano nell'affrontare le problematiche religiose, soprattutto se queste hanno a che fare con la Chiesa.**^[3] Sembra quasi che il lungo periodo di formazione catechistica vissuto nell'infanzia, invece di stimolare il desiderio di Dio, abbia prodotto il contrario, la nausea, il tedio e, di conseguenza, l'abbandono.

È ormai dal convegno di Palermo ^[4] che la Chiesa Italiana ha intuito la necessità di percorsi nuovi, di una pastorale giovanile non solo di attesa, rivolta ai giovani che frequentano gli ambienti della parrocchia, ma anche a tutti coloro - e sono la maggioranza - che in questi ambienti non ci mettono più piede. Incontrare i giovani nei loro ambienti di vita come le piazze, i bar, i pub, le case, le scuole e altro significa reinventare la pastorale giovanile.^[5] Non si può, infatti, pensare di andare nelle piazze e incontrare quei giovani che sino a qualche anno prima frequentavano il catechismo, e riformulare la stessa proposta. È esattamente a questo livello che incontriamo la difficoltà della pastorale giovanile, la quale ha imparato ad affinare progetti sempre più elaborati ed attraenti per i giovani che frequentano gli ambienti ecclesiali, ma che non riesce ancora a pensare qualcosa di nuovo

per la maggioranza dei giovani che si trovano sul territorio, che non s'identificano con i percorsi che la Chiesa propone.

Il problema allora è il seguente. È possibile dedicare tempo e forze per elaborare progetti formativi rivolti a quegli adolescenti, ai giovani che si trovano sul territorio parrocchiale, ma che per tanti motivi non sono più interessati a frequentare? Che tipo di progetti e che metodologia dovrebbe adottare? Che Chiesa è necessaria per proporsi sul territorio in questo modo?

UNA CHIESA APERTA SUL MONDO [6]

È impossibile lavorare pastoralmente in modo nuovo con i giovani, se prima non c'è una riflessione seria sulla Chiesa. La pastorale giovanile, infatti, non è un settore a parte della parrocchia, che può andare autonomamente per la sua strada. L'impegno profuso per i giovani dev'essere espressione di una comunità e, di conseguenza, deve essere il frutto di una riflessione comune tra gli operatori pastorali, riflessione che può avvenire nello stesso Consiglio pastorale. Se ciò non avviene, il rischio è di produrre divisioni dentro alla stessa comunità che, ad un certo punto, non riesce più a capire dove stia andando la parrocchia e il senso delle decisioni del lavoro intrapreso. Qualsiasi lavoro pastorale e, dunque, anche la pastorale giovanile, presuppone una visione di Chiesa. Questa, se è sempre identica a se stessa nella sua essenza, è chiamata a rinnovarsi nel modo di proporsi al mondo.[7] Una Chiesa chiusa, statica, trincerata in difesa delle sue forme e istituzioni, diviene alla distanza incapace di dialogare con il mondo e, di conseguenza, di annunciare il Vangelo. La Chiesa che desideri accompagnare il cambiamento, per divenire interlocutrice nel mondo e del mondo delle domande degli uomini e delle donne che incontra, deve riscoprire **alcune caratteristiche significative della sua identità maturata nel corso dei secoli.**

* **La prima di queste è che essa è popolo di Dio.** Questa categoria di Chiesa, molto utilizzata nel cammino della Chiesa Latinoamericana,[8] pone l'attenzione sulla dimensione orizzontale, sul fatto cioè che **la Chiesa è un dono che Dio ha fatto al suo popolo.** È in questa visione che il laicato [9] è stimolato ad **assumere effettivamente la responsabilità del cammino di salvezza, sentendosi protagonista attivo e non mero spettatore di qualcosa che avviene fuori di lui e per lui.** È un popolo che è in cammino nell'incontro definitivo con il Padre, nella realizzazione del Regno dei Cieli, regno di giustizia, di pace e di amore. È tutto il popolo di Dio, popolo dei battezzati, di coloro che si riconoscono nel messaggio di Gesù e che liberamente lo hanno scelto che sono coinvolti nella realizzazione del Regno di Dio.

* **A questa immagine di Chiesa è legata quella di comunione,**[10] che pone in evidenza il rapporto di **servizio reciproco tra i vari membri della comunità,** vale a dire i ministri ordinati, i religiosi e i laici. In questo modo **i membri della Chiesa non vengono più collocati in uno schema di rigida gerarchia, che evidenzia le differenze di grado, ma in una relazione di reciprocità** che, oltre a valorizzarne i campi specifici, ne mette in rilievo la necessaria e vitale collaborazione. È in questa prospettiva che **la Chiesa italiana parla da diversi anni di «discernimento comunitario»,**[11] di quella **necessità, cioè, di coinvolgere tutti i membri della Chiesa per elaborare le decisioni necessarie da adottare in questo mondo di rapidi cambiamenti.** L'idea della Chiesa come comunione sottolinea non solo il dato orizzontale, ma anche quello verticale, e cioè che **la Chiesa è soprattutto un dono che deve essere accolto.** Se da secoli si dice che la Chiesa nasce dall'Eucaristia, è soprattutto per invitare i suoi membri a rimanere in religioso ascolto della Parola di Dio, ad alimentarsi del corpo di Cristo per cogliere i segni dei tempi, che indicano il cammino che il Signore desidera che la sua Chiesa intraprenda.

* **C'è un'altra immagine di Chiesa che ci sembra importante riprendere al fine del nostro lavoro.** È **l'idea degli anelli concentrici,**[12] che considera tutte le religioni come portatrici di un messaggio positivo, pur considerando la diversità di grado, ponendo la Chiesa Cattolica al centro, come depositaria di tutti i mezzi possibili per la salvezza e a scalare le altre, in ordine decrescente. Questa immagine, elaborata da Paolo VI nel 1964 nell'enciclica «Ecclesiam suam»[13] e poi ripresa nel Con-

cilio Vaticano II,[14] ripropone **un'idea antica, l'idea cioè delle sementi del verbo. Secondo un'intuizione di San Giustino,[15]** Dio nella sua grande misericordia e provvidenza ha predisposto affinché **in ogni epoca, in ogni tempo e in ogni luogo fossero seminate le «sementi del Verbo».**[16] In questo modo, **nulla deve essere scartato**, considerato negativamente perché in tutto è presente, anche se in una forma debole e implicita, la semente del Verbo. Il dialogo, allora, in questa visione di Chiesa, non è più semplicemente un optional per rendere più simpatica la propria immagine, ma diviene lo strumento necessario per arricchire la propria conoscenza del Signore. La Chiesa, in questa prospettiva, non è solamente colei che deve insegnare al mondo il Verbo di Dio, ma per certi aspetti lo continua a ricevere nella misura in cui entra in dialogo con il mondo.

* **L'ultima immagine di Chiesa** che vorremmo richiamare per fondare ecclesiologicamente il lavoro pastorale con i giovani è **l'idea della Chiesa serva dell'umanità.** È un'espressione del **Papa Giovanni XXIII che utilizzò nel discorso d'indizione del Concilio Vaticano II**, sottolineando il ruolo della Chiesa nel mondo.[17] Questa, infatti, non è chiamata semplicemente ad annunciare verbalmente il Vangelo, ma a **comunicarlo anche con dei segni concreti.** Il più incisivo di questi è senza dubbio **il servizio, perché in esso è contenuto lo specifico di Gesù, vale a dire l'umiltà.** La Chiesa che annuncia il Vangelo mettendosi al servizio dell'umanità, testimonia in questo modo il centro dell'annuncio evangelico e, allo stesso tempo, offre a tutta quella parte di mondo che non conosce ancora il messaggio cristiano, la possibilità d'incontrarlo in una forma nuova e più semplice. Il servizio all'uomo, alla donna, qualsiasi essi siano, diviene cammino per la conoscenza profonda del Signore.

La Chiesa popolo di Dio, che vive in comunione al servizio dell'umanità riconoscendo in tutti i popoli dei fratelli e delle sorelle in virtù delle sementi del Verbo seminate dalla misericordia provvidente e previdente del Padre, non può che elaborare cammini di incontro e di dialogo per dire a tutti l'amore del Padre manifestato nel suo Figlio Gesù.

Queste riflessioni sono in sintonia con ciò che la Chiesa Italiana sta esprimendo da diversi anni e in diverse circostanze, sulla necessità di cambiare impostazione pastorale per accompagnare il cambiamento culturale e sociale in atto ormai da alcuni decenni.[18] Si parla, allora, di **«conversione pastorale»**, come esigenza che deve coinvolgere tutta la Chiesa alla ricerca di **un nuovo metodo di annuncio del Vangelo. La missione ad gentes** vorrebbe essere **il nuovo paradigma pastorale**, capace di coinvolgere tutte le risorse pastorali in uno sforzo unico di annuncio del Vangelo non solo a coloro che solitamente frequentano gli spazi ecclesiali, ma anche a tutti coloro che, seppure battezzati, non si ritrovano più nella proposta di fede.[19] **La ricerca di una pastorale dal volto missionario, aperta sul territorio, sente l'esigenza di un coinvolgimento più specifico dei laici, una valorizzazione del loro carisma, uscendo in questo modo da una visione troppo clericale di Chiesa.**[20] Oltre a ciò, è tutta la comunità chiamata a pensare questi nuovi cammini di annuncio aperto a tutti, soprattutto perché **da troppo tempo l'attività pastorale ordinaria si è fermata ad amministrare l'esistente.** È esattamente sul «pensare» che deve essere posto l'accento, perché si tratta dello sforzo di inventare nuovi cammini, percorsi mai battuti prima e che quindi creano paure e resistenze.

Presupposti necessari per una pastorale giovanile dal volto missionario

È all'interno di questo tipo di Chiesa, tutta protesa a pensare in grande, a vivere la propria dimensione ecclesiale non solo tra le mura amiche del perimetro delle proprie strutture, ma sul terreno spesso sconosciuto del territorio, che va pensato il nuovo progetto di pastorale giovanile. Su questo punto è bene chiarirsi.

Quando la pastorale giovanile non funziona, non è solamente perché «i giovani di oggi sono difficili», come si suol dire per scaricare altrove l'incapacità di mettersi in discussione. Spesso e volentieri, infatti, l'incapacità di una pastorale giovanile seria e aperta sul territorio, e non chiusa nelle mura asfittiche e care di un oratorio, dipende anche dall'incapacità di una comunità parrocchiale o diocesana di interrogarsi sul proprio cammino, di smantellare le proprie chiusure, per prendere coraggio-

samente il largo. In questa prospettiva, spesso la costruzione degli oratori, invece di rappresentare la proposta formativa di una comunità, rappresenta la resa neanche troppo velata di una chiara incapacità di pensare assieme, di elaborare un progetto educativo. È raro, infatti, trovare un oratorio costruito come frutto di un cammino realizzato dalla comunità, conclusosi con l'elaborazione di un progetto educativo formalmente scritto e consegnato agli educatori.

Pensare la pastorale giovanile come progetto educativo e formativo aperto sul territorio, richiede un ulteriore presupposto, vale a dire la possibilità di pensare forme implicite di annuncio del Vangelo. Annunciare il Vangelo ai giovani che non frequentano i locali della parrocchia, significa sforzarsi di pensare e inventare percorsi educativi e formativi che non abbiano un riferimento immediato al Vangelo. È il discorso della promozione umana, che la Chiesa italiana ha affrontato nel suo primo Convegno ecclesiale a Roma,[21] le cui riflessioni potrebbero oggi essere trasferite sul piano della pastorale giovanile. Infatti, una pastorale dal volto missionario richiede un'apertura mentale tale e allo stesso tempo una fermezza spirituale in grado di considerare qualsiasi intervento a servizio dell'uomo (la Chiesa serve dell'umanità), come cammini impliciti di annuncio evangelico.

È possibile, allora, considerare evangelizzazione il sostare amichevolmente per conoscere e parlare con i giovani e gli adolescenti presenti in un pub, o in una piazza, o al tavolino di un bar? O, ancora, aiutare gli adolescenti ad operare scelte positive, vincendo la tentazione del negativo? Fino a quando l'evangelizzazione ai giovani è identificata con gli incontri che gli educatori tengono negli spazi ecclesiali, diviene difficile impostare una pastorale giovanile aperta, dal volto missionario.

In questa prospettiva, vanno ripensati anche gli spazi utilizzati per realizzare la pastorale.[22] Se il desiderio è fare in modo che tutti i giovani incontrino Cristo, allora occorre apprendere a incontrare i giovani dove essi davvero vivono, senza pretendere di portarli nei propri ambienti. Ciò che importa è la relazione che s'instaura e non lo spazio in cui la relazione avviene. Se si accetta questo presupposto pastorale, allora diviene necessario ripensare al problema delle strutture, sulle quali vengono rivolte e scaricate numerose risorse materiali e umane.

In questo tipo d'impostazione un ulteriore presupposto che emerge chiaramente e che vorremmo segnalare è la priorità del formatore, dell'educatore sulle strutture. Se, infatti, la pastorale giovanile dal volto missionario considera tutto il territorio come spazio per l'azione pastorale, allora è sull'educatore che vanno rivolte le attenzioni della comunità. Quanti oratori, in questi anni, sono stati chiusi dopo poco tempo, perché non c'erano risorse da investire per pagare un educatore? E così, oltre alla mancanza di progetti educativi, spesso nel modo di fare pastorale giovanile emerge anche la mancanza di strategie per coinvolgere le risorse là dove ci sarebbe davvero bisogno.

Oltre a ciò, la pastorale giovanile dal volto missionario, aperta su tutto il territorio, aiuta all'elaborazione di un progetto in cui possono essere evitati alcuni pericoli, primo fra tutti l'esclusione dai processi formativi dei cosiddetti giovani difficili.[23] Concentrando, infatti, l'attenzione pastorale su di un perimetro specifico, si rischia, anche inconsapevolmente, di curare delle élites esclusive, che divengono poi, alla distanza, motivo di critica e di malessere per gli altri giovani presenti sul territorio. La metodologia missionaria della nuova impostazione della pastorale giovanile dovrebbe agevolare l'inclusione e sfavorire tutte le forme di esclusione e discriminazione. Proporsi sul territorio, esige l'attenzione al dialogo e all'apertura verso tutti, attenzione particolarmente esigita in questo momento storico, pieno di tensioni sociali e culturali.

POSSIBILI TAPPE DI UN CAMMINO

In che modo, allora, dare concretezza al desiderio di una pastorale giovanile più missionaria, frutto di un cammino di Chiesa che cerca di dialogare con il mondo, non accontentandosi più di conservare semplicemente l'esistente?

In questa prospettiva si tratta di far ricorso a tutta la fantasia possibile, anche perché sono pochissime le esperienze in questo campo. Tenteremo di delineare le possibili tappe di un cammino, con l'obiettivo di progettare una pastorale giovanile aperta ai giovani sul territorio, capace di pensarsi come proposta formativa per tutti i giovani e aperta ad operare su tutti gli spazi possibili.

Cercarli e farsi compagni di viaggio

È fuori discussione il primo passo da compiere. Occorre mettersi in movimento, visitare i luoghi di aggregazione giovanile, sia quelli istituzionali come i bar, i pub; sia quelli informali come le piazze, le case e altro. Già in questa primissima fase, ci si rende conto che è impossibile lavorare da soli, ma che diviene necessaria una équipe con la quale confrontarsi e progettare assieme. L'obiettivo di questa prima fase è capire come si muovono i giovani sul territorio, come si raggruppano, quali sono gli spazi preferiti, in che momenti s'incontrano in quel determinato luogo.

È la fase più lunga e delicata, anche perché non è detto che si realizzi, e questo per tanti motivi. Il primo è dovuto al fatto che gli educatori disponibili per la realizzazione di questo progetto molto probabilmente sono membri della comunità parrocchiale e, di conseguenza, fanno parte di quella cerchia di persone che gli adolescenti non desiderano incontrare. Anni di catechismo forzato, anche con le più belle dinamiche e proposte, lasciano il segno. Chi lavora pastoralmente sul territorio, con l'obiettivo di realizzare una pastorale giovanile aperta a tutti, impara a proprie spese il risultato di una proposta di fede identificata con la scolarizzazione e non come scelta personale e libera.

Inizia, a questo primo livello d'incontro, la fase più dura e critica. In gioco, infatti, ci sono gli educatori che, per questa loro immersione nel vissuto giovanile in un terreno sconosciuto e non abituale, saranno chiamati a realizzare un vero e proprio cammino di conversione che è, allo stesso tempo, un cammino di destrutturazione del proprio ruolo e delle proprie competenze. Gli educatori saranno messi in discussione sulle motivazioni di fondo che li conducono ad incontrare i giovani presenti sul territorio, e siccome non sono funzionari del comune o di qualsiasi altra agenzia educativa, dovranno fare ricorso a tutta la loro spiritualità per resistere a tale verifica. Soprattutto, però, gli educatori saranno verificati sulle loro intenzioni di fondo. Venendo dalla parrocchia, il sospetto è che il tutto del progetto sia finalizzato a riportare all'ovile le pecorelle smarrite, e quindi fare in modo che i giovani incontrati ritornino all'oratorio o alla Messa domenicale. Se gli educatori non riterranno la relazione amicale come ponte per comunicare proposte e contenuti, sarà molto difficile che il contatto con i giovani sul territorio avvenga. Allora, in questa seconda fase lunga e critica, si tratta di togliere tutti i sottintesi, per permettere il rapporto amicale con gli adolescenti e i giovani presenti sul territorio, non per condurli un giorno nei perimetri ecclesiali, ma per rimanere lì con loro. Se questo cammino porterà qualcuno di loro al desiderio di un incontro più profondo con il Signore, tanto meglio.

A questo punto del discorso si potrebbero citare alcuni versetti del Vangelo che sostengono quanto andiamo dicendo. L'immagine più significativa ci sembra quella dei discepoli di Emmaus.[24] Gesù si avvicina delicatamente e si fa loro compagno di viaggio, ascoltando il loro vissuto e aiutandoli a leggerlo alla luce degli eventi pasquali, sino alla rivelazione della sua identità. La durata di questo cammino che i discepoli di Emmaus compiono con Gesù, letta spiritualmente e trasferita nella nostra realtà, può essere intesa come il tempo necessario per una persona ad accogliere il mistero di Dio. Alla Chiesa spetta farsi compagna di viaggio, ascoltare, consegnare una lettura, un'interpretazione evangelica degli eventi: il resto lo fa il Signore. La disperazione che si legge tra le righe di certe prese di posizioni dure e non troppo evangeliche, dinanzi alla pochezza dei numeri raggiunti in determinati eventi, la dice lunga sugli autentici obiettivi di certe progettazioni pastorali. Il riempimento degli ambienti ecclesiali sembra divenire, in molti casi, l'obiettivo fondante di tanti progetti pastorali rivolto ai giovani. Di conoscerli, di amarli, di volergli bene per quello che sono, di mettersi a disposizione per aiutarli ad assumere responsabilmente la propria vita, sembra non esserci ombra. È questa mancanza di umanità che è necessario estirpare dalla progettazione pastorale, se si vuole realizzare qualcosa di positivo con i giovani presenti su un territorio. Non si può, allora, cercare i giovani, avvicinarli per fargli una predica, per gettargli addosso una morale.

È in questa prospettiva pastorale che possiamo leggere il mistero dell'Incarnazione del Verbo. Gesù per comunicarci il mistero della salvezza, della misericordia del Padre per noi, si è abbassato, si è fatto servo, ha compiuto un itinerario di avvicinamento che è stato anzitutto un itinerario di abbassamento, umiliazione. È di questa Chiesa umile e serva che i giovani hanno bisogno, per ascoltare

un messaggio di salvezza, che diviene, in questa prospettiva, una proposta di vita e non una predica morale. Comunicare il Vangelo ai giovani in un mondo che cambia, un mondo che in ogni modo rimane benedetto dal Signore e non semplice oggetto di demonizzazione, richiede l'umiltà di percorrere lo stesso cammino che il Signore ha realizzato per avvicinarci e indicarci la strada.

Quello che ci sembra importante sottolineare è che, se non avviene l'aggancio, se non avviene il cammino di avvicinamento amicale, la Chiesa perde la possibilità di realizzare l'annuncio del Vangelo ai giovani, perde il ponte necessario per dire in modo diverso la Parola d'amore di Dio, che è Cristo. In un'epoca definita postmoderna, in cui la Cristianità come progetto storico sembra essere definitivamente tramontato,[25] il messaggio evangelico non può più essere pronunciato solamente dal pulpito. La scristianizzazione del mondo moderno e la relativa indifferenza su Dio passa attraverso una progressiva sfiducia della Chiesa e della sua proposta, identificata con un modello storico ben preciso, modello ritenuto passato. Questa situazione culturale di rifiuto della Chiesa, anche se non possiamo parlare allo stesso tempo di un rifiuto di Dio,[26] la troviamo in modo latente nei giovani. Diviene allora impossibile avvicinarli con una proposta esplicita. Non si avvicinano i giovani presenti sul territorio per arrivare a fare catechismo con loro, nei loro spazi. Se sottolineiamo queste cose è perché, purtroppo, constatiamo che la preoccupazione di tanti educatori è solamente sul piano della catechesi, preoccupati solo di insegnare qualcosa su Dio, di sentirsi in pari con « il programma », come se tanti gesti, uno stile di vita, l'attenzione, l'amicizia, la dedizione disinteressata e a tempo pieno, non fossero segni sufficienti della presenza di Dio nel mondo.

La proposta

Se l'incontro tra la Chiesa, attraverso i suoi operatori pastorali, e i giovani presenti sul territorio avviene, allora è possibile passare ad una fase successiva, che è più propositiva. Quando la relazione amicale è intessuta di stima reciproca, diviene naturale avanzare una proposta, anche per spostare l'attenzione dal piano affettivo al piano dei contenuti e dei valori. La proposta che a nostro avviso deve essere fatta a questo punto del cammino, è di tipo formativo. Il problema allora è chiarire che cosa s'intende per formazione. Il lavoro formativo realizzato nella catechesi è innanzitutto trasmissione verbale e, a volte, esperienziale dei contenuti. Con i giovani che la Chiesa incontra sul territorio, come già abbiamo visto, non si può ripetere lo stesso modello educativo. Che cosa fare, allora? Come realizzare questa proposta formativa?

Anche in questo caso, per cogliere in profondità il senso del discorso, ci rifacciamo ad un'immagine biblica, quella della moltiplicazione dei pani. In questo episodio Gesù, dinanzi ad una folla affamata, che tutto il giorno lo aveva seguito per ascoltare la sua Parola, sente compassione e decide di dargli da mangiare. Gesù aveva tutta la possibilità di risolvere il problema con un intervento divino. Invece, con una serie di domande, coinvolge prima i suoi discepoli e poi si fa consegnare dalla folla gli alimenti che poi avrebbe benedetto e condiviso. È questo il punto che ci pare centrale e che offre degli spunti metodologici estremamente significativi, ai fini del nostro discorso. Infatti, tutto il cammino che la Chiesa compie di avvicinamento ai giovani sul territorio, deve essere indirizzato a farsi consegnare il materiale culturale, spirituale e umano sul quale lavorare. Da un lato, esiste una formazione di tipo scolastico che non è altro che una trasmissione di contenuti da colui che sa e colui che non sa. Dall'altro, c'è un tipo di formazione che tenta di mettere le persone in grado di compiere delle scelte. È il metodo dialogico, apparso sulla scena culturale per la prima volta con Socrate, tramandato dai dialoghi del discepolo Platone. È anche il metodo di Gesù che, attraverso domande e narrazioni, tentava di mettere gli interlocutori nelle condizioni di compiere una scelta libera e personale. La cultura postmoderna, che incontriamo oggi diffusa nel mondo occidentale, non accetta più di buon grado le verità calate dall'alto: ci vuole vedere dentro.[27] Si tratta, allora, di realizzare quel cammino lento e delicato, per farsi consegnare i vissuti e i contenuti dalle persone incontrate, per aiutarli a vederli con occhi nuovi, a interpretare le situazioni, gli eventi in una prospettiva nuova che è la prospettiva del Vangelo. Il cammino che la Chiesa compie nella compagnia dei giovani si deve realizzare nel rispetto delle libertà reciproca, nella convinzione che è solamente nella libertà che può fiorire un autentico cammino di fede.

Con i giovani presenti sul territorio si può lavorare con il materiale consegnato da loro stessi, negli spazi e nei tempi da loro indicati. È a questo livello della proposta che entra in gioco la creatività dei formatori, che devono essere in grado di diversificare il più possibile le proposte. Se, infatti, si personalizza il cammino, nel senso che non si è più preoccupati di rovesciare lo stesso contenuto allo stesso modo, allora si sentirà l'esigenza di attivare percorsi differenziati, rispettosi il più possibile delle caratteristiche dei giovani incontrati e dei contenuti ricevuti nel momento della consegna.

Lavorare in rete

Quanto maggiore sarà il cammino di avvicinamento ai giovani, tanto maggiore sarà la necessità di entrare in rete con le agenzie educative presenti sul territorio.[28] Spesso l'accusa che viene fatta alla Chiesa e a chi lavora negli ambienti ecclesiali, è di essere chiusa, poco aperta al dialogo e sospettosa. In molti casi si assistono a situazioni di rivalità, di antagonismi, che generano malesseri, incomprensioni. Lo sforzo che la Chiesa compie per raggiungere i giovani, deve condurla a guardare diversamente le strutture sociali ed educative presenti nel territorio: non più, quindi, come agenzie rivali: ma come possibili collaboratori, nel rispetto delle reciproche competenze. Lavorare in rete significa farsi aiutare senza false ipocrisie, nella ricerca del bene delle persone che s'intendono aiutare e che necessitano di un intervento differenziato, al di là delle visioni settarie. Un lavoro di pastorale giovanile aperto sul territorio aiuta a conoscere le risorse attivate, vincendo così la preoccupazione di dover risolvere nella solitudine tutti i problemi incontrati. Oltre a ciò, il lavoro in rete può aiutare la stessa Chiesa ad una riflessione più attenta e profonda sull'uso delle risorse a disposizione e sentire l'esigenza d'investire di più sulla formazione sulle persone.

La spiritualità dei formatori

Da ciò che sin ad ora è emerso, risulta chiaro come il ruolo degli educatori in questo progetto pastorale, sia fondamentale. Non è qualsiasi educatore che può compiere un lavoro pastorale del tipo che stiamo presentando. Occorrono alcune caratteristiche sulle quali presentiamo alcune indicazioni.

* La prima di queste è la capacità di mantenere lo sguardo fisso sulla meta. Il rischio, in un progetto educativo non delimitato da perimetri istituzionali e focalizzato sulla capacità degli educatori di ascoltare le esigenze dei giovani e di creare itinerari formativi sempre nuovi, è quello da un lato di svuotarsi e, dall'altro, di spostare il centro di interesse del progetto. Per questo motivo, a nostro avviso, coloro che lavorano con i giovani sul territorio devono essere persone con una vocazione ben definita, come dei fidanzati, dei giovani sposi o dei religiosi. L'impatto con l'esterno destabilizza, perché richiede un continuo sforzo introspettivo, di messa in discussione di sé, di verifica della bontà delle proprie scelte di vita di fondo. E, allora, se un educatore non è ben centrato, non ha chiara la propria identità, non ha focalizzato il senso del proprio cammino, in poco tempo desiste, si perde. Si potrebbe, così, affidare il progetto ad un gruppo di fidanzati e di giovani sposi, che si rendessero disponibili nei fine settimana.

* A questo punto del discorso, diviene necessario riflettere sugli itinerari formativi degli educatori disponibili alla realizzazione del progetto di pastorale giovanile aperto sul territorio.

- Un primo livello di formazione dovrebbe riguardare l'acquisizione minima dei contenuti, che aiutino ad identificare meglio l'oggetto del proprio intervento, vale a dire elementi basilari di pedagogia, psicologia dell'età evolutiva, sociologia. In questa prospettiva, oltre alla lettura collettiva di alcuni testi, si potrebbe pensare ad alcuni interventi con esperti del settore. L'obiettivo di questa prima fase della formazione degli operatori è metterli in condizioni di individuare i problemi, per attivare le strutture specifiche e competenti presenti sul territorio.

- Ad un secondo livello di complessità si colloca la formazione spirituale. Per coloro che si rendono disponibili ad un lavoro pastorale come questo, è bene iniziare in ginocchio dinanzi al Signore. La preghiera personale e comunitaria è l'alimento spirituale necessario per affrontare il progetto che s'intende intraprendere. Solamente una persona abituata ad ascoltarsi e ad ascoltare il Signore può mettersi in ascolto dei fratelli e delle sorelle senza sostituirsi a loro, ma rispettando i loro tempi e la loro libertà. Lo spessore della vita spirituale degli educatori aiuta anche a precisare meglio

l'obiettivo del progetto, che non è specificamente sociale, ma ecclesiale. È chiaro che un progetto pastorale di questo tipo, avrà senza dubbio una ricaduta positiva sul tessuto sociale del territorio sul quale si opera. In ogni modo, gli educatori che dalla parrocchia escono sul territorio per incontrare i giovani non sono operatori di strada, anche se con loro possono condividere alcune mete e alcuni progetti. Diviene importante, ai fini della riuscita del progetto, chiarire con gli stessi operatori l'obiettivo del cammino che s'intende intraprendere, che è annunciare il Vangelo ai giovani sul territorio. Gli educatori che si rendono disponibili per la realizzazione di questo progetto devono essere degli innamorati del Signore, della sua Parola e della sua Chiesa. L'immagine biblica che meglio delle altre spiega quanto andiamo dicendo la troviamo in san Paolo.

«Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4, 4-5).

Il Figlio di Dio non si è semplicemente incarnato, non ha compiuto solamente una discesa per avvicinarsi all'umanità immersa nel peccato, ma ha mantenuto vivo un obiettivo, e cioè donare l'adozione filiale. Come dicevano i padri della Chiesa, Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse come Dio. La spiritualità dell'operatore del progetto di pastorale giovanile che stiamo discutendo, deve aiutarlo a mantenere sempre vivo il desiderio di stimolare, negli adolescenti e nei giovani che incontra, l'immagine di Dio che è in loro, mostrargli, non con le parole ma con l'esempio, la grazia di essere figli e figlie di Dio.

- Un ultimo livello di formazione per gli operatori del progetto, è la formazione sul campo. Ci si forma formando. Se questa affermazione ha un valore pedagogico in senso generale, ne ha ancor di più in questa prospettiva educativa. La capacità di formarsi valutando il percorso svolto, i momentanei fallimenti e successi, è ciò che costituisce il materiale di questo livello della formazione. Oltre a ciò, va anche considerato sullo stesso piano la costante attenzione alle suggestioni che vengono dagli stessi giovani incontrati. In fin dei conti, il materiale formativo è il frutto di ciò che esce dallo sforzo educativo messo in atto dalle persone che lavorano sul progetto stesso e da ciò che emerge dalle relazioni instaurate.

La ricaduta sulla comunità

Il progetto di pastorale giovanile rivolto ai giovani del territorio parrocchiale, non può essere slegato dal cammino della stessa comunità. Per questo, è un progetto che deve essere pensato e accompagnato dalla comunità e, in modo particolare, dal Consiglio Pastorale e, dove esiste, dal Consiglio dell'Oratorio. Accompagnare un progetto simile significa accettare un cammino di conversione che coinvolge tutta la comunità, attenta a cogliere le provocazioni e i segni dei tempi ricevuti dagli operatori che lavorano sul progetto. È la stessa dimensione ecclesiale che viene stimolata nella sua capacità di ascolto, di dialogo e, soprattutto, di umanità. Dimensione ecclesiale che si riveste di missionarietà, di spinta al di fuori di se stessa, in obbedienza al comando del Signore, che invita ad annunciare la Buona Novella a tutti. Questo percorso ecclesiale di annuncio fuori dai territori consueti provocherà la vecchia impostazione di pastorale giovanile basata soprattutto sulle strutture, vale a dire l'Oratorio. Sarà, quindi, necessaria molta pazienza e delicatezza, per non creare rivalità e tensioni, ma mantenere continuamente in osmosi le due dimensioni di uscita e di entrata.

Occorre creare il clima pastorale idoneo, affinché venga attivata la circolarità tra Oratorio e piazza, in uno scambio continuo di riflessioni e idee, che sappiano valorizzare i percorsi intrapresi. Attivando il progetto, bisognerà sempre stare attenti affinché non divenga un corpo slegato dal cammino d'insieme della comunità, un qualcosa di autonomo e separato dal resto. Se così avvenisse, sarebbe la fine dello stesso progetto, che non avrebbe più ragione di esistere. Se insistiamo tanto su questo aspetto, è perché percepiamo la forza d'impatto sulla comunità ecclesiale che una simile proposta può provocare. Una Chiesa che, in virtù della propria vocazione missionaria, si apre sul territorio e si pone il problema del come annunciare a tutti il Vangelo e, in modo specifico, ai giovani, deve accettare di mettersi in discussione. È infatti nella natura stessa del Vangelo il cammino di conversione, che è un cammino di cambiamento, di messa in discussione delle forme consuete di vita.

L'uscita all'esterno della comunità ecclesiale provocherà per lo meno due prese di coscienza.

La prima riguarda la necessità di migliorare la vita interna della stessa comunità. Qualsiasi attitudine di avvicinamento, anche il più libero e disinteressato, provocherà nei giovani incontrati una certa curiosità per la comunità mandante.

Questo ci sembra un aspetto altamente positivo e insito nello stesso progetto, che rappresenta, in ogni modo, una grande sfida alla stessa comunità. Questa infatti si vedrà costretta a rivedere il proprio stile fraterno, a verificare la bontà delle relazioni instaurate tra i membri, la coerenza delle scelte fatte alla luce del Vangelo.

La seconda presa di coscienza riguarda il contenuto dell'annuncio. La comunità che esce ad annunciare il Vangelo ai giovani presenti sul territorio, forse scopre che, di questo Vangelo, non è poi che ne sappia così tanto. E allora, spinta dal desiderio di annunciare a tutti il Vangelo, sentirà l'esigenza di attivare percorsi formativi non solo per gli operatori pastorali che hanno accettato la sfida di andare sul territorio, ma anche per tutti i componenti della comunità.

In conclusione

Spesso tra le analisi che vengono elaborate dal mondo cattolico sull'attuale clima culturale, si leggono note negative, di sfida. A pensarci bene, però, **la fine della Cristianità, la crisi delle ideologie che ha favorito lo spirito culturale postmoderno, ha permesso alla stessa Chiesa di ripensarsi**, di interrogarsi e mettersi in discussione. **Se in questi ultimi anni la Chiesa Italiana si è interrogata, a più riprese e in diverse circostanze, sui nuovi paradigmi di annuncio del Vangelo nel nuovo contesto sociale e culturale, significa che desidera traghettare le comunità verso un cambiamento.**

Nelle pagine precedenti abbiamo tentato di delineare le tappe di una pastorale giovanile dal volto missionario, sensibile al cambiamento culturale in atto, attenta ai giovani presenti sul territorio. Sono riflessioni pastorali che non hanno nessuna pretesa di offrire delle risposte definitive, ma che si pongono nello spirito della condivisione e del servizio fraterno, nella consapevolezza della difficoltà di pensare il nuovo valorizzando la ricchezza che proviene dai cammini realizzati in passato.

NOTE

[1] Sacerdote «Fidei donum» della Diocesi di Reggio Emilia e Guastalla, parroco di Tapiramutà, Bahia – Brasile e professore di filosofia nella FAFS (Facoltà Archidiocesana di Feira de Santana-Brasile).

[2] Su questo argomento cf: E. Biemmi, *L'iniziazione cristiana in Italia tra cambiamento e tradizione*, in: *La Rivista del Clero Italiano*, 9/2005, pp. 610-623; Commissione episcopale CEI per la Dottrina della Fede, *l'Annuncio e la Catechesi, Questa è la nostra fede. Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo*, 15 maggio 2005.

[3] Cf V. Andreoli, *Lettera ad un adolescente*, Rizzoli, Milano 2004; C. Betti (a cura di), *Adolescenti e società complessa. Proposte d'intervento formativo e didattico*, Ed. del Cerro, Tirrenia 2002. Cf anche le interessanti riflessioni di S. Pagani, *Giovani d'oggi e disponibilità al Vangelo*. Paradossi per una nuova possibilità educativa, in *La Rivista del Clero Italiano* 1/2005 pp. 6-23.

[4] CEI, *Con il dono della carità dentro la storia*. La Chiesa Italiana dopo il Convegno di Palermo, Paoline, Milano 1996.

[5] Cf CEI, *Con il dono della carità dentro la storia*, cit. nn 38-40; ID. *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000, n. 51.

[6] Per questo paragrafo prendiamo come riferimento S. Dianich, *Ecclesiologia*. Un'introduzione metodologica e una proposta, San Paolo Edizioni, 1993.

[7] È bene ricordare che il Concilio Vaticano II ha cercato di rispondere alla domanda: Chi sei Chiesa? L'obiettivo era ridefinire nel mondo attuale, l'identità e lo specifico stesso della Chiesa. Su questo punto, cf: Pesch Otto H, *Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2006; Poupard P., *Scoprire il Concilio Vaticano II*, EMP, 2006.

[8] Cf Medellín nn. 180, 351, 147. Puebla 595, 857, 859-860, in Enchiridion, *Documenti della Chiesa Latinoamericana*, EMI, Bologna 1995.

- [9] Cf G. Campanini, *Il laicato nella Chiesa e nel mondo*, EDB, Bologna 2004.
- [10] Cf J. Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, Paoline, Milano 2004.
- [11] Cf CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, Paoline, Milano, n. 37.
- [12] Cf Paolo VI, *Ecclesiam suam*, Lettera Enciclica. Per quali via la Chiesa Cattolica debba oggi compiere il suo mandato (1964), Paoline Milano 2004, pp. 83-97.
- [13] Vedi nota 12.
- [14] *Unitatis Redintegratio*, Decreto su l'Ecumenismo del Concilio Vaticano II, n. 3.
- [15] Seconda Apologia, n. 8, in San Giustino, *Le due Apologie*, Paoline, Roma 1983.
- [16] Cf *Ad Gentes*, Decreto del Concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa, n. 11.
- [17] Cf Enchiridion Vaticanum, *Documenti del Concilio Vaticano II*, EDB, 1981, pp. 3-19.
- [18] Cf G. Betori, *Il cammino della Chiesa italiana dal convegno ecclesiale di Palermo del 1995*, in *Orientamenti pastorali*, 2006, n. 1, pp. 9-18; B. Sorge, *Tra profezia e normalizzazione. La Chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, in *Aggiornamenti Sociali*, 2006, n. 2, pp. 115-126.
- [19] Cf L. Bressan, *Le logiche della missione*, La Rivista del Clero Italiano 9/2005, pp. 565-578; G. Colzani, *Svolta missionaria della pastorale? Riflessioni per una verifica*, ivi 2004, pp. 325-339.
- [20] Cf Giorgio Campanini, *Per una nuova primavera del laicato*. Percorsi di riflessione, Fondazione Elena da Persico, Verona 2006.
- [21] Cf AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana*, AVE, Roma 1976.
- [22] Su questo argomento segnaliamo le significative riflessioni di M. Augé, *I non luoghi*. Introduzione all'antropologia della surmodernità, Eleutéria, Milano 1992.
- [23] Cf Miguel Benasayag-Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005.
- [24] Cf Lc 24,13-35.
- [25] Cf le suggestive riflessioni di G. Campanini, *Siamo diventati una minoranza*, in *Presbiteri* 36/ 2002, n. 6, pp. 411-420. In area francese, cf R. Rémond, *Le christianisme en acusatation*, Desclée de Brouwer, Paris 2001.
- [26] Cf S. Pagani, *Giovani d'oggi e disponibilità al Vangelo*. Paradossi per una nuova possibilità educativa, cit.
- [27] Su questo punto cf G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 1998.
- [28] Per questo paragrafo faccio riferimento ai seguenti lavori: Folgheraiter F., *Interventi di rete e comunità locali*. La prospettiva relazionale nel lavoro sociale, Erikson, Torino 1994; R. Serra, *Logiche di rete*. Dalla teoria all'intervento sociale, Franco Angeli, Milano 2001.

Parte terza

Il progetto pastorale

I. Il progetto pastorale parrocchiale

Sono molto gli operatori pastorali che, di fronte alla proposta di elaborare un *progetto pastorale* (foranale o parrocchiale, generale o particolare), manifestano tuttora sorpresa e scetticismo.

1. Le obiezioni alla progettazione pastorale

1. Perché "programmare" l'azione pastorale? Non è già chiaro quello che deve fare una parrocchia? Non è sufficiente fare, anno dopo anno, con le opportune modifiche suggerite dal buon senso, quello che si è fatto negli anni trascorsi? Non è sufficiente rispondere ai problemi man mano che si presentano?

E' comprensibile che gli operatori pastorali, che hanno iniziato il loro ministero in epoca pre-industriale, facciano queste obiezioni. Nella società pre-industriale, configurata in modo stabile ed omogeneo, non c'era bisogno di un progetto pastorale per ciascuna parrocchia. Il parroco sapeva quello che doveva fare (o almeno credeva di saperlo). La parrocchia era concepita come un centro di "servizi religiosi", che aveva il compito di soddisfare la tradizionale domanda dei sacramenti e di adempiere alcune "funzioni": catechismo ai bambini, visita ai malati, incontri di formazione e di svago per i giovani, conferenze per gli adulti, aiuto ai bisognosi, qualche pellegrinaggio ai santuari. L'esigenza della programmazione è nata con il processo di industrializzazione, che ha trasformato radicalmente la situazione socio-culturale, ha rotto l'assetto sociale precedente (si pensi alle grandi migrazioni per lavoro, turismo e tempo libero, agli squilibri economici, alle trasformazioni demografiche) ed ha sottoposto ad un accelerato processo di trasformazione le istituzioni sociali e culturali. Questa esigenza è accresciuta con la secolarizzazione. In questo processo di radicale trasformazione anche la Chiesa, per essere "sale" e "lievito" di *questo* mondo, deve rivedere la sua azione pastorale.

2. "Che cosa si dovrebbe fare di nuovo?", si chiedono ancora molti operatori pastorali. "Il messaggio cristiano non è sempre quello? I sacramenti non conservano anche oggi l'efficacia di un tempo?"

E' vero: la salvezza cristiana resta intrinsecamente il grande dono di Dio; il valore intrinseco del messaggio cristiano e l'energia trasformante dei sacramenti restano intatti. L'*ex opere operato*, cioè la salvezza compiuta da Cristo e partecipata agli uomini mediante l'azione dello Spirito Santo, sono fuori discussione.

Ciò che resta da discutere è l'*ex opere operantis ecclesiae*, cioè la capacità della Chiesa di essere "mediatrice di salvezza" nei riguardi degli uomini; è in discussione la sua capacità di creare le condizioni perché l'uomo d'oggi si apra ad accogliere la parola di Dio e la grazia dei sacramenti. Se la comunità cristiana non sa fare quest'opera di "mediazione" tra gli eventi salvifici e la concreta situazione storica e culturale delle persone, tradisce la sua missione. Se di fatto con la sua azione pastorale non raggiunge e non interpella le persone, non fa nessuna "mediazione".

3. "La Chiesa è una realtà diversa da tutte le altre istituzioni umane", affermano gli operatori pastorali. "Essa è dono, realtà di grazia, comunità convocata dalla parola di Dio e animata dallo Spirito. Essa deve rimanere aperta e disponibile all'azione libera ed imprevedibile dello Spirito. Pro-

grammare l'azione pastorale, invece, non significa forse pretendere di "controllare" il libero intervento dello Spirito?".

Certo, l'azione dello Spirito e il "processo della salvezza", individuale e comunitario, frutto del libero intervento divino non sono programmabili. Tuttavia l'azione dello Spirito nella storia passa attraverso le "mediazioni" umane. Una Chiesa che voglia essere attenta e disponibile alla libera azione dello Spirito e ai "segni dei tempi" non può fare a meno di rivedere e di ri-progettare continuamente la sua azione pastorale, per corrispondere meglio alle "chiamate" e alle "sorprese" dello Spirito.

2. Che cos'è il progetto pastorale?

Il "*progetto pastorale*" è la delineazione del *cammino concreto* che una forania o una comunità parrocchiale intende percorrere, per essere, **qui e ora**, segno e strumento di salvezza. Una comunità cristiana, dandosi un progetto pastorale, compie un'operazione che, in termini teologici, si chiama "storicizzazione della salvezza". Più semplicemente, con il progetto pastorale essa si fa carico delle esigenze più profonde delle persone che vivono su quel territorio e delle "chiamate" di Dio in quel dato momento storico, per adempiere verso di loro la missione che il Signore le ha affidato.

Fare un progetto pastorale non significa semplicemente organizzare le varie attività della forania o della parrocchia, per svolgerle in modo più ordinato, più efficiente e con minore dispendio di energie; piuttosto significa chiedersi:

- Quale azione, quale intervento riteniamo necessario fare nell'ambiente, perché far crescere in esso il Regno di Dio?
- Di riflesso, quale cambiamento, quale *conversione*, riteniamo necessario operare nella vita e nell'azione pastorale della forania o della comunità parrocchiale, perché essa possa promuovere il Regno di Dio in questo contesto storico e socio-culturale?

Fare un progetto pastorale significa progettare e organizzare le varie attività pastorali in modo che esse contribuiscano a far *crescere* le comunità parrocchiali:

- come realtà di *comunione*: una comunione che si fonda sull'adesione alla parola di Dio, si alimenta con la celebrazione dell'Eucarestia e degli altri sacramenti, e si esprime nella carità fraterna;
- come realtà di *partecipazione*: una partecipazione responsabile di tutti i membri alla vita, ai problemi e alle scelte operative della comunità stessa;
- come *comunità in missione* nel mondo, ossia capaci di annunciare e testimoniare la fede, di farsi carico dei problemi umani dell'ambiente, di collaborare nella costruzione di un mondo più giusto e fraterno.

Per attuare il progetto pastorale occorre fare il **programma operativo**. Il programma pastorale è l'organizzazione concreta delle attività pastorali che si intendono svolgere in un determinato periodo di tempo (ad es. un anno), per raggiungere gli obiettivi previsti dal progetto pastorale; in esso si indica come coordinare insieme i momenti della catechesi, della celebrazione e della testimonianza di carità; si precisano le responsabilità dei diversi operatori pastorali; si fissa il calendario delle varie attività, i mezzi necessari, si stabiliscono le modalità secondo cui verificare l'azione pastorale.

3. Perché elaborare il progetto e il programma pastorale?

1) La necessità di elaborare un progetto pastorale e di renderlo operativo attraverso il programma pastorale è richiesto prima di tutto dalla *natura missionaria della comunità ecclesiale*. La missione della Chiesa è quella di collaborare con Dio nella realizzazione del suo Regno già impiantato nel cuore del mondo. "Per svolgere questo compito, è *dovere permanente della Chiesa* scrutare i segni

dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto" (GS 4).

La progettazione pastorale esige una profonda conoscenza del presente momento storico e dell'attuale contesto socio-culturale; questo va analizzato non solo mediante i sussidi offerti dalle scienze umane, ma soprattutto va interpretato alla luce della fede. "Il popolo di Dio, mosso dalla fede, ... cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane" (GS 11). La comunità parrocchiale, perciò, deve saper cogliere i "germi di bene" presenti nel suo contesto storico e culturale e deve saperli valorizzare e potenziare mediante un adeguato progetto pastorale.

2) La necessità di un progetto pastorale oggi è accentuata dalla *situazione di accelerata trasformazione* in cui la comunità parrocchiale oggi si trova a vivere. La comunità cristiana è chiamata ad essere fedele alla persona e alla realtà sociale in cui si trova, adeguando la sua azione alla diversità delle situazioni e al mutamento socio-culturale accelerato dei nostri tempi. Una comunità ecclesiale tradirebbe il suo compito non solo quando deformasse il messaggio evangelico, ma anche quando rendesse vana la sua azione pastorale, a causa dell'improvvisazione, della superficialità, del presappochismo, della non-attenzione alle esigenze dei tempi.

Non ci si può ostinare a ripetere automaticamente le azioni di sempre in un contesto sociale e culturale in continua trasformazione. Ce l'ha ricordato il papa Giovanni XXIII con l'indizione del Concilio Vaticano II: "La Chiesa oggi assiste ad una crisi in atto della società. Mentre l'umanità è alla svolta di una nuova era, compiti di un'ampiezza immensa attendono la Chiesa, come nelle epoche più tragiche della storia. Si tratta infatti di mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni del Vangelo il mondo moderno: mondo che si esalta delle sue conquiste nel campo tecnico e scientifico, ma che porta anche le conseguenze di un ordine temporale, che da taluni si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio... (cf. la Costituzione Apost. "*Humanae Salutis*", del 25.12.1961).

Anche le foranie e, al loro interno, le parrocchie devono "re-inventare", cioè progettare la loro azione pastorale. Esse, infatti, non si trovano di fronte a cambiamenti parziali, ma dentro un nuovo modello di società e di fronte a nuovi modelli di vita. Per questo esse devono interrogarsi sul modo di rendere attuale la salvezza per gli uomini del nostro tempo. In altre parole, devono fare un "progetto pastorale".

3) La *necessità* di elaborare il progetto pastorale parrocchiale nasce anche dall'esigenza di far crescere la *comunione ecclesiale* e promuovere, all'interno della parrocchia, una reale corresponsabilità e collaborazione pastorale tra tutti i fedeli ed, in modo particolare, tra gli operatori pastorali. Un'ecclesiologia di comunione esige la *partecipazione attiva e responsabile* di tutti i membri della comunità alla vita e all'azione pastorale parrocchiale. Ora questa comunione e questa collaborazione ecclesiale sono possibili a condizione che nella parrocchia tutti condividano la stessa visione di chiesa e le stesse scelte pastorali, siano impegnati a raggiungere lo stesso obiettivo, camminino nella stessa direzione.

Elaborare un progetto pastorale significa creare le condizioni per far crescere la comunità parrocchiale come segno e strumento di comunione, pur nella diversità delle persone e dei gruppi che la costituiscono e nella varietà delle attività che la caratterizzano.

4) L'elaborazione del progetto pastorale è richiesta anche dalla necessità di *promuovere una "pastorale organica"*, dove c'è un'osmosi reale tra annuncio, celebrazione e testimonianza. La comunità ecclesiale svolge la sua missione nel mondo attraverso tre fondamentali mediazioni ecclesiali: l'annuncio della parola di Dio, la celebrazione che rende attuale quanto è stato annunciato, e la testimonianza della carità che traduce nella vita la salvezza annunciata e celebrata.

Queste mediazioni ecclesiali non possono essere separate tra di loro. Ciascuna di esse ha bisogno di riferirsi alle altre e di trovare nelle altre la piena realizzazione ed integrazione. "L'osmosi sempre più profonda fra queste tre essenziali dimensioni del mistero e della missione della Chiesa" è stata indicata dai Vescovi italiani come uno dei principali obiettivi pastorali degli anni '90 (cf. CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 28).

Per realizzare questa osmosi tra le diverse dimensioni ecclesiali è indispensabile elaborare un progetto che armonizzi insieme i "momenti" dell'annuncio, della celebrazione e della testimonianza e che promuova un'effettiva collaborazione gli operatori responsabili di questi diversi ambiti pastorali.

5) Il progetto pastorale è necessario anche per realizzare *la condivisione e la collaborazione tra le parrocchie* della stessa forania. La Chiesa particolare con il Sinodo diocesano ha chiamato le singole parrocchie a realizzare una "pastorale di comunione" prima di tutto all'interno della stessa forania. E questo l'ha richiesto non solo per "esigenze di carattere organizzativo: fare insieme quello che non si riesce a fare da soli", ma in forza dello statuto teologico della Chiesa, "segno visibile tra gli uomini della comunione che esiste in Dio tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo" (SDU 129).

Per realizzare questa "pastorale di comunione" è necessario promuovere tra le parrocchie della stessa forania l'accordo e la convergenza di fondo sugli obiettivi, le scelte e i metodi pastorali, nonché lo scambio dei carismi e dei ministeri. In altre parole, per poter fare questo "cammino pastorale comune", occorre che le parrocchie della stessa forania elaborino insieme un progetto pastorale unitario.

4. Come elaborare il progetto e il programma pastorale?

Chi deve elaborare il progetto pastorale? Di per sé tutta la comunità parrocchiale è chiamata a elaborare il progetto pastorale. La parrocchia, però, normalmente svolge questo lavoro di progettazione attraverso quell'organismo di partecipazione che è il *Consiglio Pastorale parrocchiale*. Analogamente le parrocchie di una forania elaborano il progetto pastorale foraniale mediante il Consiglio Pastorale Foraniale. Come procedere?

Nel progetto pastorale devono essere indicati: la meta pastorale di fondo, gli obiettivi specifici da raggiungere, il metodo di lavoro con i relativi criteri operativi e i mezzi da adoperare i tempi di attuazione, gli operatori singoli o i gruppi e le modalità di verifica.

1) Il primo momento della progettazione consiste nella presa di coscienza della *situazione socio-culturale ed ecclesiale* propria della parrocchia o della forania (cultura dominante, problemi umani impellenti, linee di tendenza socio-culturale, atteggiamento religioso, ecc.), nella individuazione delle scelte pastorali che si sono rivelate valide, nella rilevazione delle esigenze pastorali da soddisfare. Questa analisi-interpretazione va fatta confrontando la situazione socio-culturale ed ecclesiale con la parola di Dio e con gli orientamenti pastorali dati dalla Chiesa diocesana con il Sinodo o con il piano pastorale, in modo da cogliere nella situazione:

- gli aspetti "coerenti" con il progetto di Dio: "germi di bene" da potenziare;
- gli aspetti in contrasto con il progetto di Dio: limiti, infedeltà da eliminare;

- le esigenze da soddisfare e le risposte da dare ai problemi emergenti.

2) Le esigenze pastorali che emergono dall'analisi-interpretazione della situazione sono tante. Non è possibile rispondere contemporaneamente a tutte. E' necessario fare delle scelte e individuare - tra le varie esigenze pastorali - quelle, la cui soluzione sembra decisiva ai fini dell'edificazione di una comunità cristiana matura e di cristiani adulti e testimoni. Una volta individuate queste esigenze "nodali" (una o due), è necessario assumerle come *mete pastorali* da raggiungere. Scegliere una meta pastorale significa proporre a tutta la parrocchia un orizzonte da raggiungere, un salto di qualità da fare nella vita ecclesiale, un punto di riferimento unitario in vista del quale far convergere tutte le attività pastorali.

3) A questo punto è necessario scegliere le *attività pastorali* da promuovere per raggiungere gli obiettivi prestabiliti e definire i tempi della loro attuazione, fissando un calendario il più possibile preciso. Anche se può sembrare banale, molte attività previste dal programma svaniscono nel nulla per la mancanza di un calendario di lavoro. D'altra parte, sono proprio le scadenze ben definite, che impegnano i responsabili a dare attuazione alle attività stabilite nel progetto. E' indispensabile che nella definizione del calendario, si cerchi di collocare le attività in armonia con lo svolgimento dell'anno liturgico e di eventuali celebrazioni, "momenti forti", avvenimenti che si prevedono nel corso dell'anno.

4) Nel definire il programma pastorale, accanto alle iniziative da svolgere, è necessario indicare anche le *persone*, i *gruppi* e le *istituzioni* che hanno la responsabilità (consapevolmente assunta) di promuovere lo svolgimento delle attività stesse. Agli operatori è necessario garantire la possibilità di una formazione e aggiornamento permanente e prevedere per loro degli incontri periodici con cui favorire la condivisione del lavoro pastorale e la reciproca collaborazione.

5) Ma non basta elaborare il progetto pastorale e il corrispondente programma operativo. Occorre sottoporre l'uno e l'altro a una *verifica continua*. Dati gli inevitabili limiti delle nostre attività pastorali e data l'accelerata trasformazione sociale e culturale in cui ci troviamo ad operare, è indispensabile procedere, durante l'attuazione delle attività stesse, a delle verifiche periodiche, per poter rettificare, ridimensionare, aggiornare il progetto stesso, all'insegna del realismo, della "plasticità" e del necessario ascolto di quello che lo Spirito dice alle nostre comunità ecclesiali. Non dimentichiamo, infatti, che non siamo "lavoratori in proprio", ma che operiamo "alle dipendenze" di quel protagonista della costruzione della comunità ecclesiale e dell'edificazione del Regno, che è lo Spirito Santo.

II. CRITERI METODOLOGICI DELLA PROGETTAZIONE PASTORALE

Richiamate le motivazioni che rendono necessaria la progettazione pastorale, in questo capitolo si danno i criteri metodologici in base ai quali elaborare il progetto pastorale parrocchiale. Come si è già detto nel capitolo precedente, elaborare un progetto pastorale significa organizzare le attività pastorali della parrocchia in vista del raggiungimento di uno o più obiettivi che, a partire dal contesto socio-culturale dell'ambiente e dalla situazione pastorale della parrocchia, sono ritenuti possibili e necessari, perché la parrocchia possa svolgere la sua missione e possa promuovere la realizzazione del Regno di Dio.

Perciò, per progettare l'azione pastorale della parrocchia è necessario leggere ed interpretare, alla luce della fede e degli orientamenti teologico-pastorali, la situazione socio-culturale dell'ambiente e la situazione pastorale della parrocchia, per coglierne i "germi di bene" da far crescere, i limiti da superare, le esigenze di crescita delle persone e della comunità da soddisfare.

Una volta individuate queste esigenze, si assume come *meta pastorale* di fondo quell'esigenza che manifesta un carattere *nodale e prioritario*. Quindi si precisano i criteri operativi e si scelgono i mezzi necessari per raggiungere tale meta pastorale. Nelle pagine che seguono si approfondiscono questi diversi «passaggi» della programmazione e si offrono indicazioni concrete per realizzarli.

1. L'analisi della situazione

Il primo momento della progettazione pastorale consiste nell'analisi della situazione socio-culturale ed ecclesiale della comunità parrocchiale e del contesto ambientale in cui essa si trova. «Il progetto pastorale deve tener conto delle situazioni locali concrete, con i suoi aspetti positivi e le potenzialità da valorizzare e con i suoi limiti e rischi da evitare» (SDU 139). Fare l'analisi della situazione significa rilevare i problemi di carattere demografico e l'articolazione della struttura sociale, la condizione economica della popolazione, i modelli culturali dominanti, le linee di tendenza sociali e culturali, l'atteggiamento religioso, gli aspetti positivi ed i limiti della comunità ecclesiale e della sua azione pastorale.

Come si è già osservato all'inizio, l'azione pastorale è opera di mediazione tra l'azione salvifica di Dio e la comunità degli uomini d'oggi. Per realizzare questa mediazione, la comunità parrocchiale deve individuare e valorizzare i «germi» di bene già presenti nel contesto sociale ed ecclesiale; deve rispondere alle esigenze di crescita delle persone e della comunità; deve adeguare la sua azione alla diversità e variabilità delle situazioni: deve farsi mediatrice dell'amore fedele di Dio verso ciascuna persona.

Per questo è necessario che la comunità parrocchiale e, al suo interno, prima di tutto gli operatori pastorali maturino un vero atteggiamento di ascolto e di attenzione alle persone, per coglierne i problemi e le esigenze; è necessario che imparino ad ascoltarli con «empatia» e a ricercare le risposte pastorali più adeguate.

Gli operatori pastorali però non devono guardale alla realtà socio-culturale ed ecclesiale come ad un campo di applicazione di scelte operative stabilite altrove, ma come a un «luogo teologico» da conoscere e alla luce del quale interrogarsi, per individuare quali scelte pastorali rispondono veramente alle sue esigenze.

Per questo è necessario che essi superino con coraggio quel diffuso atteggiamento di sfiducia che alcuni nutrono verso le indagini, i questionari, le inchieste che mettono a nudo i problemi ed i limiti della realtà sociale ed ecclesiale; è necessario che superino la paura della realtà, per poter intervenire in essa con maggiore «puntualità» e incisività, per essere veramente fedeli alle persone concrete che intendono servire.

A modo di esempio, proponiamo una «griglia» di analisi della situazione socio-culturale, socio-religiosa e pastorale.

a) Dati socio-culturali

1) *Collocazione geografica e situazione sociale* della comunità: numero degli abitanti, rapporto tra natalità e mortalità, famiglie mononucleari, rapporti tra le famiglie, coesione interna della popolazione e mobilità sociale, emigrazione- immigrazione, fenomeni di emarginazione; gruppi, istituzioni, luoghi ed occasioni che favoriscono l'incontro e la coesione sociale; rapporti con i paesi vicini.

2) *Situazione economica*: occupazione prevalente della popolazione (agricoltura, industria/artigianato, terziario), condizione economica media della popolazione; fenomeni di disoccupazione, sacche di povertà materiale, madri che lavorano fuori casa, rapporto tra datori di lavoro e operai, solidarietà tra famiglie.

3) *Situazione culturale*: livello culturale medio della popolazione; strumenti e occasioni di promozione culturale, modelli di vita dominanti; nuzialità e problemi delle famiglie (unità interna, separazioni, divorzi, convivenze); natalità e aborti; rispetto per la vita (attenzione alla salute, ai malati e ai vecchi); fenomeni di devianza e di emarginazione (violenze, criminalità, suicidi, alcolismo, droga).

b) Dati socio-religiosi

1) *Atteggiamenti verso la religione* e verso il cristianesimo in particolare; incidenza della tradizione religiosa; apertura o chiusura verso il rinnovamento conciliare; fenomeni di «devianza» religiosa (sette, superstizioni, occultismo, ecc.).

2) *Pratica religiosa*: rapporti con la parrocchia, frequenza alla Messa domenicale e ai sacramenti, partecipazione a momenti formativi e ad attività caritative, sociali e culturali della parrocchia; ruolo della parrocchia sul territorio.

3) *Credenze religiose ed orientamenti etici*: livello di istruzione religiosa; verità cristiane meno condivise; criteri di valutazione morale.

c) Dati dell'attività pastorale

1) *Comunione ecclesiale*: partecipazione alla vita della comunità parrocchiale; esistenza e formazione del CPP e degli operatori pastorali; esistenza e ruolo di associazioni, movimenti e gruppi ecclesiali; rapporti con le parrocchie vicine e con la forania.

2) *Servizi di carità*: attenzione alle situazioni di povertà; espressioni di solidarietà; educazione all'impegno caritativo e al servizio; educazione all'impegno sociale e culturale.

3) *Evangelizzazione*: iniziative di evangelizzazione cristiana e di formazione cristiana permanente e loro inserimento nella vita della comunità parrocchiale; partecipazione dei giovani e degli adulti alle iniziative di evangelizzazione e formazione cristiana.

4) *Liturgia*: qualità della partecipazione alle celebrazioni liturgiche; collegamento tra liturgia e vita quotidiana. Preghiera individuale e comunitaria; espressioni della pietà popolare.

2. Interpretazione teologico-pastorale della situazione

Gli operatori pastorali non si limitano a rilevare la situazione socio-culturale, religiosa e pastorale della parrocchia, ma la interpretano alla luce della parola di Dio, dei documenti conciliari e del successivo magistero ecclesiale, e soprattutto alla luce degli orientamenti pastorali dati dal Sinodo diocesano o dal piano pastorale diocesano. Questo confronto ha lo scopo di aiutare gli operatori a cogliere nella realtà analizzata:

- aspetti che sono in continuità con il progetto di Dio, «germi» di bene, aspetti positivi da potenziare;
- aspetti che sono in contrasto con il progetto di Dio, limiti, inadempienze, infedeltà da togliere;
- esigenze da soddisfare, risposte da dare ai problemi emergenti.

Anche questo momento della programmazione è molto importante. Infatti senza questo confronto con la parola di Dio, con gli insegnamenti del Magistero e con gli orientamenti sinodali, la situazione socio-pastorale rimane ambigua, incapace di orientare l'azione pastorale verso obiettivi specifici. D'altra parte, nel fare questa interpretazione, bisogna stare attenti a non «partire per la tangente», cioè a non adottare materialmente principi teologici e orientamenti pastorali dati dal Magistero ecclesiale, che non hanno nulla a che vedere con la situazione e la prassi esaminata.

A titolo esemplificativo, si richiamano alcuni *aspetti positivi*, alcuni *aspetti problematici* ed alcune *esigenze* che possono emergere dall'interpretazione della situazione socio-culturale e pastorale della parrocchia. Essi sono emersi dalle relazioni della Visita Pastorale svolta nelle foranie della Chiesa udinese.

a) Nell'ambito socio-culturale

1) *Aspetti positivi*: il permanere di una «cultura di paese», soprattutto nei paesi piccoli, contrassegnata dalla presenza dei valori tradizionali della cultura contadina, dall'unità della famiglia, dal solidarismo primario, dall'ospitalità; crescita del livello culturale.

2) *Aspetti problematici*: mentalità efficientista e consumista; individualismo; squilibrio tra la crescita economica e la crescita culturale; perdita delle radici culturali a causa dei processi migratori; crisi delle famiglie; crisi dell'amore alla vita; situazioni di devianza; atteggiamento di delega nel campo educativo.

3) *Esigenze emergenti*: dare un senso più autentico alla vita, riscoprire valori che aiutano a vivere dignitosamente (amicizia, accoglienza, sincerità, fedeltà, fraternità, collaborazione); avere un futuro e una speranza duratura: recuperare la propria identità culturale.

b) Nell'ambito socio-religioso

1) *Aspetti positivi*: incidenza della tradizione religiosa; richiesta diffusa dei sacramenti dell'iniziazione cristiana; apprezzamento per la comunità parrocchiale e per la sua azione educativa e sociale; apertura al senso religioso.

2) *Aspetti problematici*: crisi della pratica religiosa; concezione pre-conciliare della Chiesa; resistenza al rinnovamento conciliare; soggettivismo religioso nel modo di vivere la fede cristiana e negli orientamenti etici.

3) *Esigenze emergenti*: riscoprire il significato vitale e gioioso del messaggio cristiano; riscoprire la vera identità della comunità ecclesiale; ritrovare il gusto dell'appartenenza ecclesiale e della partecipazione alla vita della comunità.

c) Nell'ambito della comunione e partecipazione ecclesiale

1) *Aspetti positivi*: segni di solidarietà e di accoglienza degli immigrati; esperienza di vita associativa (associazioni sportive, ricreative, culturali); presenza attiva del CPP; formazione ed impegno attivo degli operatori pastorali.

2) *Aspetti problematici*: atteggiamenti individualistici, arrivisti, concorrenziali; disgregazione sociale del paese; crisi dell'unità familiare; individualismo religioso; atteggiamento di delega.

3) *Esigenze emergenti*: promuovere la vita comunitaria e una solida spiritualità e corresponsabilità ecclesiale; accogliere e integrare nella comunità le nuove famiglie; favorire la collaborazione con le parrocchie vicine; partecipare alle iniziative pastorali della forania e della diocesi

d) Nell'ambito della carità e promozione umana

1) *Aspetti positivi*: espressioni di solidarietà di fronte a situazioni di bisogno; impegno dei volontari, diffusione dei clubs di «alcolisti in trattamento»; istituzione delle caritas parrocchiali; iniziative culturali per giovani e adulti.

2) *Aspetti problematici*: fenomeni di emarginazione e di devianza; solitudine di persone anziane; mancanza di cooperazione tra istituzioni educative e sociali.

3) *Esigenze emergenti*: favorire l'attenzione alle situazioni di necessità, dentro e fuori la comunità; promuovere le varie forme di volontariato; formare all'impegno socio-politico.

e) Nell'ambito dell'evangelizzazione

1) *Aspetti positivi*: continuità degli itinerari di iniziazione cristiana; collaborazione dei catechisti laici nell'educazione cristiana dei fanciulli e ragazzi; animazione foraniale della pastorale giovanile.

2) *Aspetti problematici*: esodo dalla parrocchia della maggior parte dei giovani cresimati; mancanza di itinerari di formazione cristiana degli adulti; mancanza di animatori per giovani e adulti; indifferenza di tanti genitori nei confronti dell'educazione cristiana dei figli.

3) *Esigenze emergenti*: dare continuità alla formazione cristiana dei giovani e degli adulti; promuovere la formazione morale e sociale degli adulti; formare animatori per gruppi di giovani e di adulti.

f) Nell'ambito della celebrazione cristiana

1) *Aspetti positivi*: preparazione e svolgimento accurato delle celebrazioni liturgiche; animazione del canto liturgico da parte dei gruppi corali; valorizzazione delle espressioni di pietà popolare.

2) *Aspetti problematici*: separazione tra liturgia e vita; frequenza individualistica e abitudinaria di tanti cristiani alle celebrazioni liturgiche; celebrazioni liturgiche asettiche e ripetitive.

3) *Esigenze emergenti*: costituire il gruppo liturgico; formare i lettori; educare la comunità all'ascolto dei testi biblici; preparare meglio l'omelia.

3. Individuazione degli obiettivi pastorali

L'analisi e l'interpretazione della realtà socio-culturale, religiosa e pastorale dovrebbe mettere gli operatori pastorali nella condizione di individuare le scelte operative più adeguate alla situazione analizzata. I criteri per stabilire la meta pastorale di fondo e gli obiettivi specifici sono desunti dal confronto tra la parola di Dio, interpretata alla luce della tradizione viva della chiesa, e il contesto vitale della comunità cristiana. In ogni caso non può mancare in un progetto pastorale il riferimento allo statuto teologico di una comunità cristiana che è chiamata ad essere comunità di fede, di culto e di carità (SDU 1 39).

Dopo aver rilevato e interpretato la situazione, dopo aver individuato i «germi» di bene da valorizzare ed aver colto le esigenze emergenti dallo scarto tra la situazione analizzata e l'orizzonte ideale proposto dal Sinodo diocesano o dal piano pastorale diocesano, dopo aver preso coscienza dei limiti e degli aspetti problematici, gli operatori sono invitati a chiedersi: ***quale esigenza pastorale, tra quelle emerse dall'analisi della situazione, è più importante ed ha un carattere di priorità?***

Le esigenze pastorali sono tante. Non è possibile rispondere a tutte contemporaneamente. E' necessario fare delle scelte e individuare - tra le varie esigenze emerse - quella, la cui soluzione sembra decisiva ai fini dell'edificazione di una comunità cristiana matura e della soluzione dei fondamentali problemi dell'ambiente. Nella scelta di questa esigenza prioritaria, la comunità parrocchiale dovrà *tener conto del progetto pastorale diocesano e delle priorità indicate in tale progetto.*

Una volta individuata questa esigenza «nodale», gli operatori pastorali la assumono come *meta pastorale*. Scegliere una *meta pastorale* significa proporre alla parrocchia un'orizzonte da raggiungere, un «salto di qualità» da fare nella vita ecclesiale e sociale, un impegno unitario in vista del quale far convergere tutte le attività pastorali.

A titolo esemplificativo, si suggeriscono alcune possibili mete pastorali di fondo.

1) *Rifondare la fede in Gesù Cristo*. Una comunità parrocchiale che scopre di essere composta da una maggioranza di *praticanti abituali*, la cui religiosità è espressione più di un sentimento naturale e di tradizionalismo, che di fede motivata e consapevole, dovrà impegnarsi a *rifondare la loro fede* in Gesù Cristo e dovrà scegliere come obiettivo pastorale l'impegno di portare i «praticanti» ad una conversione personale e ad una fede più illuminata, più convinta, più coerente.

2) *Promuovere il senso di appartenenza ecclesiale*. Una comunità parrocchiale che si scopre come «stazione di servizio», come «agglomerato» di fedeli, che non hanno la coscienza della loro appartenenza ecclesiale, che non sanno riesprimere il fatto di appartenere alla stessa comunità in rapporti interpersonali di accoglienza, di dialogo, di aiuto reciproco, dovrà puntare alla formazione di una *mentalità di comunione* e a far vivere esperienze comunitarie, per promuovere in tutti il senso di appartenenza ecclesiale.

3) *Educare i cristiani alla partecipazione attiva e responsabile.* Una comunità parrocchiale in cui i fedeli vivono in atteggiamento di delega e di attesa, di totale dipendenza dal sacerdote, di *passività*, dovrà impegnarsi a educare i suoi membri alla *partecipazione attiva* e responsabile: una partecipazione che deve essere promossa nel settore dell'evangelizzazione, delle celebrazioni liturgiche, della vita di gruppo, delle attività sociali e caritative.

4) *Impegnare i cristiani nella testimonianza e nel servizio della carità.* Una comunità parrocchiale che vive chiusa in se stessa, nella sola attuazione di servizi intraecclesiali, in un *atteggiamento di difesa* e di conservazione, dovrà impegnare i suoi membri ad assumere compiti e *servizi precisi nei vari ambiti della vita sociale*: nel mondo del lavoro, della scuola, della vita civica e politica, ecc.

Una volta scelta la meta pastorale, occorre definire i corrispondenti *obiettivi specifici* di ciascun settore pastorale e occorre definirli in modo che essi favoriscano il raggiungimento della meta generale.

Ad esempio, se la meta pastorale di fondo è: «educare i battezzati alla partecipazione attiva e responsabile», gli obiettivi specifici dei vari settori potrebbero essere i seguenti:

- nel settore della *vita di comunione*: far conoscere ai fedeli i vari ambiti dell'attività ecclesiale; aiutare i credenti a scoprire e valorizzare i propri carismi «per il bene comune».
- nel settore del *servizio caritativo*: far prendere coscienza delle situazioni di necessità presenti sul territorio; formare animatori della carità e dell'impegno sociale;
- nel settore dell'*evangelizzazione*: promuovere il senso della comune responsabilità nei confronti dell'annuncio del Vangelo e formare catechisti e animatori per i diversi gruppi di catechesi;
- nel settore della *liturgia*: formare animatori delle celebrazioni, lettori, animatori del canto liturgico.

4. Forze operative, metodi, mezzi

Una volta fissata la meta pastorale e gli obiettivi specifici da raggiungere, rimane da precisare il modo di raggiungerli. Occorre cioè:

- organizzare le forze disponibili, che animeranno il cammino della comunità parrocchiale;
- individuare le attività da svolgere per raggiungere gli obiettivi pastorali,
- delineare le «strategie» o modalità operative secondo cui svolgere le diverse attività.

Questa organizzazione concreta delle varie operazioni pastorali e delle forze disponibili si chiama *programmazione pastorale*. La programmazione pastorale è quell'operazione con cui, all'interno del progetto, si stabiliscono le attività da compiere e se ne stabilisce lo svolgimento dentro un preciso arco di tempo (di solito nell'arco di un anno). Solo nel tempo breve e nel confronto con la realtà concreta è possibile decidere le attività operative. La programmazione procede con una logica di grande realismo.

a) Organizzare le forze disponibili

Nella programmazione pastorale, prima di «inventare» le possibili attività operative, è necessario individuare le persone, i gruppi e le istituzioni che possono aiutare la comunità parrocchiale a raggiungere gli obiettivi previsti dal progetto. Nella ricerca di collaboratori pastorali è necessario che il responsabile della comunità parrocchiale, il parroco col suo Consiglio Pastorale, abbia la massima disponibilità ad accogliere l'apporto di tutti e, prima ancora, abbia la capacità di suscitare la collaborazione, di promuovere il coinvolgimento del maggior numero di credenti. Questo atteggiamento è

richiesto dalla natura stessa dell'azione pastorale, che ha come soggetto responsabile l'intera comunità parrocchiale.

In concreto, appena il Consiglio Pastorale ha preparato una prima bozza di progetto pastorale, è necessario che coinvolga nella sua successiva elaborazione tutte le persone che potrebbero dare una qualche collaborazione per realizzarlo; questa partecipazione è più che mai necessaria nel momento in cui si tratta di individuare le possibili attività operative. In questo modo i collaboratori non sono ridotti a semplici esecutori materiali di scelte già fatte, ma sono coinvolti in modo creativo e responsabile. Questo lavoro di progettazione allargata aiuterà tutti a maturare una mentalità «progettuale» e a superare la frammentarietà e la settorialità del servizio pastorale.

Non basta cercare i possibili collaboratori pastorali; occorre prevedere tempi e modalità per la loro formazione spirituale, teologica e pastorale; soprattutto occorre prevedere per loro incontri periodici di formazione, per maturare una profonda sintonia e una vera spiritualità ecclesiale. La partecipazione ai momenti formativi organizzati dalla forania e dalla diocesi saranno efficaci, se inseriti nel cammino formativo sistematico vissuto in parrocchia o a livello di piccola zona.

Accanto al reperimento e alla formazione degli operatori pastorali, è necessario valorizzare, fin dov'è possibile, le «*agenzie*» educative presenti sul territorio: famiglie, scuola, gruppi, associazioni. Questo coordinamento si realizza a due condizioni:

- se c'è in tutti la volontà di perseguire gli stessi obiettivi o per lo meno obiettivi complementari tra di loro e compatibili con le finalità di ciascuna «agenzia»;
- se ogni ambito educativo assolve correttamente i propri compiti e rispetta i compiti degli altri.

Se le iniziative di questi ambienti educativi sono disorganizzate o addirittura contraddittorie, anziché favorire la crescita delle persone, favoriranno la confusione, lo smarrimento, la divisione; in una parola, comprometteranno la crescita delle persone e della comunità.

Pertanto una volta delineato il progetto pastorale, è necessario:

- presentarlo a tutta la comunità parrocchiale e impegnare le associazioni e movimenti ecclesiali ad assumerne gli obiettivi
- presentarlo alle famiglie e far prendere coscienza anche a loro della propria responsabilità educativa;
- presentarlo alle associazioni e gruppi presenti sul territorio per ricercare le possibili forme di intesa e di collaborazione.

b) Individuare le diverse attività pastorali

L'impegno pastorale di una parrocchia, come abbiamo visto, abbraccia diversi settori di attività: il settore dell'animazione della vita comunitaria e quello del servizio caritativo, il settore dell'evangelizzazione e quello della celebrazione liturgica. All'interno di ciascun settore ci sono varie operazioni pastorali. Nel progettare le attività pastorali si dovrà:

- tenere conto delle iniziative già svolte positivamente negli anni passati;
- verificare se esse sono funzionali al raggiungimento degli obiettivi specifici di ciascun settore;
- individuare altre iniziative, suggerite dalla positiva esperienze di altre parrocchie;
- verificare se ci sono le forze ed i mezzi materiali sufficienti per realizzarle.

In concreto, nel momento della programmazione pastorale, è necessario:

- decidere le iniziative per la formazione permanente degli *operatori*: incontri periodici in parrocchia, scuola di teologia e corsi foraniali, scuole e corsi specifici diocesani;

- decidere i momenti di *esperienza comunitaria* e di festa da vivere con l'intera comunità e con le diverse componenti: sagra, festa degli anziani, festa delle coppie, campi estivi dei ragazzi e dei giovani, ecc.; ~
- individuare gli ambiti specifici e le iniziative di *impegno caritativo* e di impegno sociale e culturale, in cui si potrà esprimere la vita di fede e di carità della comunità parrocchiale;
- progettare gli *itinerari di fede* per le diverse età e gruppi di persone, avendo cura di assicurare la gradualità, la successione e la continuità dei diversi itinerari;
- prevedere i momenti celebrativi che potranno scandire il cammino di fede della comunità e indicare il significato particolare che si vorrà dare alla celebrazione delle feste liturgiche maggiori, dei tempi liturgici «forti» e delle celebrazioni sacramentali (dei battesimi, della prima Comunione, della Cresima).

Nel momento in cui si programmano queste attività pastorali è necessario che si tengano presenti le attività già previste dal *progetto foraniale* e *diocesano*, in modo da valorizzare quelle già programmate e da economizzare le forze in parrocchia. «Le diverse attività e iniziati decentrate devono inserirsi nel progetto pastorale diocesano e devono poter contare sul sostegno e la collaborazione dei vari centri pastorali diocesani» (SDU 139).

c) Stabilire le modalità di intervento (strategia pastorale)

Per «strategia pastorale» si intende l'insieme delle indicazioni che riguardano il *modo* di realizzare «in situazione» una determinata attività pastorale, il *come* organizzare le forze disponibili e realizzare i vari coordinamenti, tenendo conto delle persone e dei mezzi a disposizione.

Queste modalità di intervento variano a seconda degli operatori e dei destinatari. Ad esempio, il modo di promuovere l'itinerario di cresima in una parrocchia di città non può essere uguale a quello che si può adottare in una parrocchia di campagna o di montagna. Il modo di animare le celebrazioni liturgiche sarà necessariamente diverso in una piccola comunità e in una parrocchia di periferia urbana, in un'assemblea di credenti e in un'assemblea dove c'è una maggioranza di cristiani poco praticanti (come capita in certi funerali).

A modo di esempio, si dovranno definire «strategie» come queste:

- come coinvolgere nell'annuncio cristiano adulti indifferenti o poco praticanti;
- come promuovere i rapporti di stima, di dialogo e di collaborazione reciproca tra i gruppi esistenti in parrocchia;
- quale dovrà essere il ruolo degli animatori nei vari settori della vita pastorale;
- come armonizzare in un'attività pastorale il ruolo del parroco, del responsabile laico e di altri eventuali collaboratori, ecc.

Soprattutto si dovrà studiare il modo di *integrare* tra loro le iniziative o attività dei diversi settori pastorali. Per realizzare questa *reciproca integrazione* delle diverse azioni ecclesiali, si suggerisce di assumere come asse portante di tutta l'attività pastorale *l'anno liturgico* e collegare la catechesi, la liturgia, il servizio di carità ai vari «momenti» dell'anno liturgico e della vita ecclesiale.

A modo di esempio, si propone una possibile sequenza dei vari «momenti» che possono caratterizzare la vita della comunità lungo l'arco dell'anno pastorale.

- *Prima domenica di ottobre*: inizio dell'anno pastorale; presentazione del progetto pastorale alla comunità; presentazione degli itinerari di formazione previsti dai vari gruppi; presentazione e «mandato» dei collaboratori pastorali.

- *Durante il mese di ottobre*: sensibilizzazione dei gruppi e dell'intera comunità sulla missionarietà della Chiesa e assunzione di un particolare impegno missionario.
- *Avvento*: celebrazioni domenicali curate dai vari gruppi, comunicazione delle esperienze di fede e di impegno caritativo vissute in parrocchia.
- *Gennaio-febbraio*: momenti di incontro e di festa (carnevale) tra le diverse categorie o gruppi di persone che compongono la comunità parrocchiale.
- *Quaresima*: celebrazioni domenicali curate dai vari gruppi; sensibilizzazione delle comunità intorno alle situazioni di povertà presenti in paese o nella società; attivazione di iniziative di solidarietà.
- *Tempo di Pasqua*: celebrazione comunitaria dei battesimi, della prima Comunione, della Cresima, della festa dei coniugi, ecc. A fine anno catechistico (giugno) si presenta alla comunità il cammino di formazione percorso dai diversi gruppi di fanciulli, ragazzi, giovani, adulti.
- *Tempo estivo*: verifica del cammino percorso dall'intera comunità parrocchiale e progettazione del nuovo anno pastorale. Tempo di riposo-contemplazione, di vita comunitaria e di festa. Campeggi estivi e sagre paesane. Partecipazione degli operatori pastorali ai corsi o campi estivi di formazione pastorale.

Non basta, però, accostare materialmente le attività catechistiche a quelle liturgiche e a quelle caritative. Bisogna che la catechesi educi e porti alla celebrazione e che la celebrazione liturgica apra all'impegno caritativo e alla testimonianza. Ora per realizzare questa interazione tra le diverse funzioni ecclesiali, è necessario attivare una progressiva collaborazione anche tra i diversi operatori pastorali: catechisti, animatori liturgici e animatori della carità. A questo riguardo si rimanda a quanto si è già proposto con il sussidio del Centro di Pastorale Catechistica, *La programmazione della catechesi in parrocchia*, in Rivista Diocesana Udinese, n. 2/1989, pp. 148-179.

d) Stabilire tempi, luoghi e mezzi

Perché le attività pastorali previste dal progetto non rimangano «sulla carta» e perché non si accavallino, a scapito della loro stessa riuscita, è indispensabile definire i tempi della loro attuazione, fissando un calendario il più possibile preciso: dove e quando (con quale scadenza) fare gli incontri degli operatori e dei vari gruppi di catechesi; dove e quando svolgere le celebrazioni, le feste, le «convivenze», gli eventuali «campi-scuola», i ritiri spirituali; dove e quando realizzare le attività del settore caritativo. Anche se può sembrare banale, molte attività previste dal progetto svaniscono nel nulla, per la mancanza di un calendario di lavoro. D'altra parte sono proprio le scadenze ben definite che impegnano i responsabili a dare attuazione alle attività stabilite. Allo stesso modo è necessario sapere quali *mezzi* ci sono a disposizione e quali vanno cercati, per realizzare le varie attività pastorali: mezzi didattici (testi, quaderni attivi, materiale audiovisivo, biblioteca pastorale, riviste) e mezzi economici. L'importanza che una parrocchia dà ai diversi settori pastorali si misura anche dalla volontà e capacità di reperire e mettere a disposizione degli operatori questi mezzi pastorali.

e) La verifica

Dati gli inevitabili limiti dei nostri progetti e delle iniziative pastorali e data l'accelerata trasformazione sociale e culturale in cui ci troviamo ad operare, è indispensabile procedere, durante l'attuazione delle iniziative stesse, all'insegna del realismo, della «plasticità» e del necessario ascolto di quello che lo Spirito dice alle nostre comunità ecclesiali. Non dimentichiamo che non siamo «lavoratori in proprio» ma che operiamo «alle dipendenze» di quel protagonista della costruzione della comunità ecclesiale e dell'edificazione del Regno, che è lo Spirito Santo. Perciò è necessario che nel corso del cammino sappiamo cogliere i segni della presenza di Dio e le sue chiamate, sap-

priamo scoprire la sua volontà su di noi; siamo disponibili a tradurla in pratica con fedeltà, preoccupati di adeguare il nostro progetto a quello di Dio e non viceversa.

Conclusione

Nel momento della progettazione, come nel momento della sua realizzazione teniamo presente e facciamo nostra la «pedagogia di Dio», i cui tratti caratteristici si possono così riassumere:

- pedagogia della *germinalità*: i grandi risultati dell'agire di Dio sono costantemente frutto di inizi semplici e modesti; il Regno di Dio è simile a un granello di senape; il rinnovamento in seno alla Chiesa è sempre partito da iniziative umili e nascoste;
- pedagogia della *gradualità*: la maturazione della vita cristiana ha i suoi ritmi, come la crescita della persona; è necessario rispettare questa ritmi di crescita e saper attendere, nella perseveranza e nella speranza;
- pedagogia della *croce*: la crescita della persona, della comunità, della libertà, dell'amore e di tutte le realtà più grandi passa necessariamente attraverso la strettoia della difficoltà, della crisi, della contrarietà e si realizza solo nell'accettazione e nel superamento di queste difficoltà e di queste crisi.

E' una pedagogia scomoda quella di Dio. Ma non possiamo fare a meno di accettarla, se non vogliamo che i nostri progetti restino... sulla carta!

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO N. 14

I CONVEGNI ECCLESIALI NAZIONALI

I Convegni ecclesiali nazionali sono un importante momento di incontro dei vescovi della Conferenza Episcopale Italiana. **Nati nel 1976** si sono succeduti ogni dieci anni. L'idea originaria era quella di un momento di profonda riflessione per tradurre nella realtà italiana lo spirito del Concilio Vaticano II.

Quest'ultimo infatti si era chiuso da pochi anni, inaugurando un forte rinnovamento internamente alla Chiesa.

Elenco dei Convegni

- 1 Roma 1976 "Evangelizzazione e promozione umana"
- 2 Loreto 1985 "Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini"
- 3 Palermo 1995 "Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia"
- 4 Verona 2006 "Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo"
- 5 Firenze 2015 "In Gesù Cristo il nuovo umanesimo"

Roma 1976 - "Evangelizzazione e promozione umana"

Tenutosi a Roma dal 30 ottobre al 4 novembre 1976, il primo Convegno nazionale della Chiesa italiana si aprì alla presenza di 2500 partecipanti sotto la presidenza dell'allora presidente della CEI, il cardinale Antonio Poma. Vennero discussi vari temi, partendo dall'**interrogativo principale circa il ruolo della Chiesa nel mondo**, pur in una prospettiva trascendente.

Nei documenti conclusivi venne richiamata **l'impossibilità di un'evangelizzazione efficace senza la partecipazione delle persone, laici e religiosi**. Quindi la Chiesa era chiamata a sviluppare le **strutture necessarie alla partecipazione alla vita sociale del paese**, con una particolare attenzione al coinvolgimento dei poveri e degli emarginati. Di fronte alla nascita di varie correnti interne alla Chiesa (si pensi alle comunità di base o alla teologia della liberazione), viene **riaffermato il pluralismo come una ricchezza**, ferma restando la coerenza al messaggio evangelico. Il convegno risentì anche delle passioni politiche che infiammavano l'Italia degli anni settanta, e temi come il lavoro, la giusta retribuzione, la giustizia sociale e l'impegno politico dei cattolici vennero sviluppati grandemente.

La conclusione del convegno non produsse alcun documento unitario da parte dei vescovi.

Loreto 1985 - "Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini"

Il secondo Convegno ecclesiale nazionale si tenne a Loreto **dal 9 al 13 aprile 1985**. Prosegue fin dal titolo la **riflessione sul rapporto tra la Chiesa e la comunità umana**: il paese infatti stava faticosamente uscendo dagli anni bui del terrorismo, e forte era la domanda di un periodo di riconciliazione sociale. Gli anni ottanta si erano aperti all'insegna del soggettivismo e del relativismo etico, come derivate del secolarismo, mentre da oltreoceano si faceva largo il reaganismo".

I lavori si articolavano in 26 commissioni, che affrontarono i temi della coscienza personale, della mediazione educativa, della riconciliazione nella Chiesa, e del rapporto tra la Chiesa e il Paese in tale cammino di riconciliazione.

Si parlò a lungo e vivacemente di Chiesa locale; di associazioni e movimenti, che caratterizzarono il grosso del dibattito; della famiglia, con le sue forze e le sue debolezze; ed infine degli spazi di partecipazione all'interno della Chiesa e di pluralismo culturale. Due mesi dopo la fine del Convegno il presidente della CEI, cardinal **Anastasio Ballestrero promulgò una nota pastorale per raccogliere e rilanciare il messaggio di Loreto**. Se il **compito primario della Chiesa rimase l'evangelizzazione**, le modalità per attuarla erano varie, da una sostanziale riscoperta della vita interiore dei fedeli alla vita di comunione (anche fra le diverse Chiese), e soprattutto ad una **rinnovata partecipazione dei non consacrati alla vita della Chiesa**, attraverso la promozione dei ministeri, la formazione ed un rilancio delle strutture partecipative (ad es. i consigli parrocchiali).

Palermo 1995 - "Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia"

Il terzo Convegno della Chiesa italiana si tenne a Palermo **dal 20 al 24 novembre 1995**, alla presenza di 2.300 delegati e circa 400 giornalisti. Come riportato nelle tracce preparatorie, **la città venne scelta poiché qui "... (erano) sono accaduti alcuni degli avvenimenti più drammatici e inquietanti del nostro recente passato"**, con un evidente riferimento alla guerra di mafia che aveva insanguinato l'isola e non solo nei primi anni novanta.

Cogliendo il mutamento dei tempi, in un'Italia oramai uscita dalla stagione del terrorismo e delle divisioni politiche violente e dalla guerra fredda, ma anche dalla stagione di materialismo che sembrava aver connotato gli anni ottanta **il tema sembrava riprendere la necessità di ricostruire una società su basi nuove, rilanciando il vangelo**.

I cinque ambiti su cui si confrontarono i delegati furono la cultura e la comunicazione sociale, l'impegno sociale e politico, amore preferenziale per i poveri, la famiglia, i giovani. È facile cogliere in queste tematiche alcuni dei **temi forti del pontificato di Giovanni Paolo II**. Proprio il pontefice confermò queste esigenze nell'omelia tenuta durante la messa da lui presieduta il 23 novembre nello stadio della città, sostenendo che **non era più "il tempo della semplice conservazione dell'esistente, ma della missione"**.

Importante fu ancora l'affermazione del papa circa il fatto che **"la chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico o di partito"**, frase tanto più importante in quanto pronunciata all'indomani del crollo della Democrazia Cristiana e nella delicata e discussa evoluzione del paese dalla prima alla seconda repubblica. Venne così legittimato il pluralismo politico dei cristiani in Italia, chiarendo che ciò non avrebbe significato affatto **"una diaspora culturale dei cattolici"**.

La necessità di ritrovare un nuovo spirito evangelico, adatto ai tempi mutati, venne palesata con la **nota pastorale della CEI "Con il dono della carità dentro la storia. La Chiesa in Italia dopo il Convegno di Palermo"**, pubblicata nel maggio 1996. In essa i vescovi parlarono di una nuova evangelizzazione, fondata sul "Vangelo della carità", "consapevolmente attenta alla cultura del nostro tempo, per aiutarlo a liberarsi dei suoi limiti e a sprigionare le sue virtualità positive".

La svolta "ruiniana"

Il "progetto culturale della Chiesa in Italia", una prospettiva di pastorale missionaria, rivolta a formare una mentalità cristiana, presentato dal cardinal Camillo Ruini nella conclusione dei lavori, fu una sostanziale presa d'atto che *i cattolici erano ormai una minoranza in Italia, tornata ad essere terra di missione*. Per tale motivo si imponeva una **presenza diretta dei cattolici, soprattutto sul piano culturale, nelle diverse articolazioni della società**, agendo soprattutto in seno alle formazioni politiche affinché assumessero fra i loro principi la dottrina sociale della Chiesa.

Il credente non avrebbe potuto considerare compatibile con la propria fede "ogni idea o visione del mondo", e nemmeno partecipare a "forze politiche e sociali che si oppongano, o non prestino sufficiente attenzione, ai principi della dottrina sociale della Chiesa sulla persona e sul rispetto della vita

umana, sulla famiglia, sulla libertà scolastica, la solidarietà, la promozione della giustizia e della pace". La sfida divenne quindi quella di creare luoghi di confronto per i cattolici impegnati in politica, al fine di esercitare quello che venne chiamato il "discernimento comunitario".

Verona 2006 - "Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo"

Il IV Convegno ecclesiale nazionale di Verona, dal titolo "Testimoni di Gesù risorto, speranza nel mondo", si è svolto **dal 16 al 20 ottobre 2006** nella città veneta, partecipanti 2700 delegati, tra cui 11 cardinali, 222 vescovi, 608 sacerdoti, 41 diaconi, 322 tra religiosi e religiose, 15 consacrati laici e 1275 laici. In cinque giorni di comunione e preghiera, i rappresentanti qualificati di tutte le comunità ecclesiali italiane si sono confrontati sulla realtà sociale, politica e culturale odierna. L'evento si è proposto come nuovo impulso allo slancio missionario scaturito dal Grande Giubileo del 2000 e come verifica del cammino pastorale svolto dalla Chiesa italiana nel primo decennio del terzo millennio.

Tema portante di quest'appuntamento è stato quello della cosiddetta questione antropologica, sempre più legata alla questione sociale. La domanda di fondo verteva attorno alla possibilità per i cristiani italiani di quale servizio offrire al Paese in quanto testimoni di speranza, quanto e come incidere ed essere presenti nel tessuto della società. Tale testimonianza cristiana, secondo la traccia preparatoria del Convegno, dovrebbe prestare attenzione a **cinque grandi aree dell'esperienza personale e sociale, chiamate "i cinque ambiti"**. Essi furono: **la vita affettiva, il lavoro e la festa, la fragilità umana, la tradizione, la cittadinanza**. *Gli ambiti hanno una valenza antropologica che interpella ogni uomo, credente o non credente, chiamato a misurarsi per dare un senso alla propria esistenza.*

Cruciale fu la **prolusione tenuta da Papa Benedetto XVI alla Fiera di Verona**, un discorso durato un'ora ed un quarto in cui il pontefice, pur affermando che **la Chiesa non intende essere "un agente politico"**, affidò ai laici la **"responsabilità" di essere cittadini, di "agire in ambito politico per costruire un giusto ordine nella società"**. La sfida qualificante del primo decennio del nuovo secolo era **la "nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare"**. Il pontefice ribadì quindi il dovere della Chiesa di indicare ai laici il rischio di leggi che contraddicono valori e principi "radicati nella natura dell'essere umano", citando chiaramente il **"rischio di scelte politiche e legislative" legittimanti forme di amore ritenute deboli e deviate, "unioni diverse dalla famiglia fondata sul matrimonio", leggi che non tutelano la vita dal concepimento alla morte**. Il Papa parlò anche dei **"molti e importanti uomini di cultura" non credenti ma sensibili al "rischio di staccarsi dalle radici cristiane della nostra civiltà"**, identificandoli come possibili interlocutori.

Firenze 2015 - "In Gesù Cristo il nuovo umanesimo"

Il V Convegno ecclesiale nazionale di Firenze, dal titolo **"In Gesù Cristo il nuovo umanesimo"**, si svolge **dal 9 al 13 novembre 2015** presso la Fortezza da Basso e in alcuni luoghi sacri e istituzioni culturali del capoluogo toscano. All'incontro parteciperanno circa 2500 delegati, inviati dalle diocesi e dalle aggregazioni laicali italiane. Al Convegno **partecipa anche Papa Francesco nella giornata di mercoledì 10 novembre 2015**.

L'Invito e la Traccia

«**Il 5° Convegno** – scrive nell'Invito il presidente del Comitato preparatorio, l'arcivescovo di Torino S.E. Mons. Cesare Nosiglia – **affronterà il trapasso culturale e sociale che caratterizza il nostro tempo** e che incide sempre più nella mentalità e nel costume delle persone, sradicando a volte principi e valori fondamentali per l'esistenza personale, familiare e sociale. L'atteggiamento che deve ispirare la riflessione è quello a cui richiama quotidianamente papa Francesco: **leggere i segni dei tempi e parlare il linguaggio dell'amore che Gesù ci ha insegnato**. Solo una Chiesa che si rende vicina alle persone e alla loro vita reale, infatti, pone le condizioni per l'annuncio e la comunicazione della fede». In base alle numerose risposte all'Invito, il Comitato preparatorio ha predisposto un nuovo e più corposo testo – **La Traccia** –, al fine di stimolare un coinvolgimento diffuso verso il Convegno da parte di tutte le Chiese locali e la società civile. **La Traccia rileva anzitutto che dal mondo cristiano, diocesi, associazioni e movimenti, emerge un'immagine del Paese diversa da quella presentata dai media sempre con toni pessimistici**. Si avverte nelle azioni messe in campo un 'di più' che segna la differenza, pur rispettando gli sforzi compiuti da altri: **un 'di più' vissuto nella gratuità e nella coralità** con le quali si affrontano i problemi.

Le caratteristiche dell'umanesimo messo in atto dalle realtà locali sono quattro:

- 1) **un umanesimo in ascolto**, ovvero consapevole dell'inadeguatezza delle forze, ma con «un di più» di umanità che viene dalla fede e dalla condivisione.
- 2) **un umanesimo concreto**, cioè incarnato: pur condividendo il senso di fragilità, le comunità rispondono alla rassegnazione gettando semi di speranza con progetti reali.
- 3) **un umanesimo plurale e integrale**, ovvero non monolitico, bensì "prismatico", "poliedrico", fondato sulla "convivialità delle differenze";
- 4) **un umanesimo d'interiorità e trascendenza**, secondo cui l'umanità si gioca soprattutto nel rapporto intimo con Dio e la spiritualità, attraverso la riflessione, la preghiera, l'affidamento a Lui.

Le cinque "vie"

La Traccia suggerisce cinque vie (ispirate all'esortazione apostolica di Papa Francesco *Evangelii gaudium*), sintetizzate da altrettanti verbi, perché l'Umanesimo non è un modello astratto ma un'opera da compiere, nella concretezza della vita quotidiana; un processo più che un 'prodotto':

- 1) **Uscire**: è il movimento fondamentale, preliminare a ogni altro. Senza uscire (da sé prima di tutto) non si incontra, non si accoglie, non si vede la realtà.
- 2) **Annunciare**: oggi c'è bisogno di parole e gesti che sappiamo trasmettere la gioia del Vangelo con la testimonianza più con la predicazione, su tutti i territori, compresi quelli digitali.
- 3) **Abitare**: da sempre la dimensione della fede è inscritta nelle nostre città e paesi. Il cattolicesimo si è sempre immerso nel territorio attraverso una presenza solidale, gomito a gomito con tutte le persone, specie le più fragili.
- 4) **Educare**: l'educazione è diventata una vera e propria emergenza, perché la cultura odierna vuole affrancarsi da ogni tradizione e scardinare ogni limite. Soprattutto, occorre educare a compiere scelte responsabili. Famiglia e scuola sono indebolite, ma rimangono sempre una valida risorsa.

5) **Trasfigurare**: il cristiano è sempre chiamato a trasfigurare la realtà che lo circonda, cominciando da se stesso: il divino traspare nell'umano e questo si trasfigura in quello.

L'icona biblica

«Mc 1,21-34»

Un insegnamento nuovo

Giunsero a Cafàrnao e subito Gesù, entrato di sabato nella sinagoga, insegnava. Ed erano stupiti del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità, e non come gli scribi. Ed ecco, nella loro sinagoga vi era un uomo posseduto da uno spirito impuro e cominciò a gridare, dicendo: «Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il santo di Dio!». E Gesù gli ordinò severamente: «Taci! Esci da lui!». E lo spirito impuro, straziandolo e gridando forte, uscì da lui. Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: «Che è mai questo? Un insegnamento nuovo, dato con autorità. Comanda persino agli spiriti impuri e gli obbediscono!». La sua fama si diffuse subito dovunque, in tutta la regione della Galilea.

Gesù guarisce e predica

E subito, usciti dalla sinagoga, andarono nella casa di Simone e Andrea, in compagnia di Giacomo e Giovanni. La suocera di Simone era a letto con la febbre e subito gli parlarono di lei. Egli si avvicinò e la fece alzare prendendola per mano; la febbre la lasciò ed ella li serviva.

Venuta la sera, dopo il tramonto del sole, gli portavano tutti i malati e gli indemoniati. Tutta la città era riunita davanti alla porta. Guarì molti che erano affetti da varie malattie e scacciò molti demòni; ma non permetteva ai demòni di parlare, perché lo conoscevano.

È il testo biblico scelto come punto di riferimento unitario del convegno. Si tratta della Giornata di Gesù a Cafarnaio: essa esprime bene **i contenuti fondamentali del nuovo umanesimo in Gesù Cristo poiché rivela come il Signore si sia fatto carico della vera e piena promozione dell'uomo**. In questa pagina sono narrate quelle azioni di Gesù che rappresentano una traccia per la Chiesa italiana, la quale grazie a quei verbi **riscopre in Gesù il nuovo umanesimo**: *educare* (l'insegnamento di Gesù in sinagoga), *uscire*, per *annunciare* (come Gesù ha fatto, uscendo dall'edificio sacro ed entrando in una casa e poi, ancora, attraversando la città e la regione), ma per *abitare* un luogo – divenendo partecipe della sua vita – senza mancare di *trasfigurare* ogni umanità con la preghiera (comunitaria, come quella sinagogale di Gesù, e personale, il mattino seguente).

Vedi il discorso del papa in Allegato: **SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 10**

SCHEMA DI APPROFONDIMENTO N. 15

EDUCARE ALLA VITA BUONA DEL VANGELO NEGLI AMBITI DELLA VITA SOCIALE

Documento della CEI per il decennio 2010-2020

1. La struttura del documento

- Introduzione: le difficoltà nella educazione cristiana
- **Capitolo Primo:** educare in un mondo che cambia. L'educazione cristiana è inficiata da: eclissi del senso di Dio e della interiorità; identità debole a causa del pluralismo e frammentazione; Pericolo di mancanza di tradizione intergenerazionale; Separazione nella formazione tra le dimensioni della persona e mancanza di una prospettiva formativa integrale.
- **Capitolo Secondo:** Gesù il Maestro; Piccola teologia della educazione cristiana; Obiettivi della Educazione Cristiana: formare l'esistenza spirituale; la vita come vocazione; dimensioni della formazione: missionaria, ecumenica, dialogica, caritativa, sociale, escatologica.
- **Capitolo Terzo:** Educare, cammino di relazione e di fiducia (n. 26): Educazione come processo; Richiede un tempo adeguato e non solo interventi sporadici; Fondato su relazioni umane e relazione educativa; Centrate sulla fiducia; Mettendo in gioco la propria libertà; Avviene nell'incontro con un'altra libertà; Tenendo in conto i 5 ambiti di Verona.
- **Capitolo Quarto:** La Chiesa comunità educante: invito a camminare insieme; sostenere il primato educativo della famiglia; Le risorse educative della chiesa: parrocchia, catechesi, liturgia, carità; primo annuncio e catecumenato; La parrocchia crocevia di luoghi educativi: oratori, associazioni, movimenti, gruppi, religiosità popolare in una prospettiva di pastorale integrata; Il ruolo degli istituti di vita consacrata; Scuola e università (IRc); La responsabilità educativa della società; Il compito dei mass media e comunicazione sociale
- **Capitolo Quinto:** indicazioni per la progettazione pastorale: Esigenze fondamentali: verificare le relazioni aperte all'ascolto; stare accanto ai genitori; valutare gli effetti dei progetti educativi cammini di formazione degli operatori pastorali. Obiettivi e scelte prioritarie: verificare L'iniziazione cristiana e i Percorsi di vita buona (5 ambiti di Verona). Luoghi significativi: verificare le sinergie e alleanze educative; reciprocità tra famiglia, comunità ecclesiale e società; collaborazione tra catechisti, insegnanti di IRc; promozione di nuove figure educative; formazione teologica.

In sintesi: invito alle comunità cristiane perchè rivedano se gli itinerari formativi sanno rispondere agli "ostacoli" che derivano alla evangelizzazione dal contesto culturale accentuando lo stile di proposta, relazione e "lavoro di rete" tra le agenzie (alleanza educativa).

2. Commento di mons. Mariano Crociata

L'orizzonte dell'educazione nella scelta dei Vescovi

Dice bene il titolo di questa relazione: “negli ambiti della vita sociale”. Leggere e utilizzare gli *Orientamenti pastorali* dei Vescovi per questo decennio ricavandosi uno spazio settoriale dentro di essi, per trovare nuova motivazione nel portare avanti ciò che è già nostro compito, è un'operazione legittima, tuttavia si espone al rischio di disattendere ciò che veramente i Vescovi chiedono e di perdere una opportunità irripetibile.

Educare è, ed è sempre stata, un'attività imprescindibile di ogni comunità umana, sia dal punto di vista civile che religioso. Ogni realtà sociale sopravvive perché c'è educazione, cioè trasmissione di un patrimonio di fede, di cultura, di civiltà che rende possibile alle nuove generazioni di ringiovanire e prolungare il cammino di una comunità umana nel tempo verso il futuro. Dentro il grande contenitore dell'opera educativa volta ad accompagnare la maturazione della persona, trovano posto distinti percorsi di educazione indirizzati a formare specifici atteggiamenti e competenze. Se non si coglie la differenza e il nesso tra l'educazione come percorso complessivo e l'educazione come proposta specifica di formazione ad un ambito, ad un aspetto della vita, si ottiene l'effetto di una distorsione di visione e di uno squilibrio personale e sociale. L'educazione al sociale, per usare una espressione corrente, è un aspetto da non isolare dall'educazione integrale che deve essere perseguita per ogni persona. Giustamente, dunque, si tratta di vedere come l'educazione raggiunga e coinvolga gli ambiti della vita sociale.

Questo motivo di ordine generale viene rafforzato dalla peculiarità della scelta dei Vescovi per questo decennio. La peculiarità dipende dalla collocazione di questa scelta nel cammino della Chiesa in Italia dal dopo Concilio ad oggi. I Vescovi non fanno altro che portare avanti la loro missione di pastori di annunciare Cristo, condurre credenti vecchi e nuovi a incontrarlo e a conoscerlo, edificare e rinsaldare la comunione tra i credenti in Cristo costituiti da lui stesso in sua Chiesa, popolo, corpo, tempio. In questo senso non è in gioco una ripresa qualunque del compito educativo, quasi fosse una tra le tante cose di cui ci si possa indifferentemente occupare nella Chiesa. Nel loro discernimento i Vescovi dicono ai sacerdoti, primi collaboratori, e a tutti i fedeli che hanno a cuore l'annuncio cristiano e la vita della Chiesa, che portare avanti la missione evangelizzatrice oggi significa prendersi cura in modo nuovo della crescita di persone credenti fino alla loro vera e compiuta maturità.

C'è anche un altro motivo che denota la peculiarità della scelta dei Vescovi, e cioè la concomitante circostanza della condizione in cui versa il compito educativo in questo nostro tempo. Per certi versi, è proprio questa circostanza a costituire fattore non secondario del discernimento che conduce alla scelta della educazione. L'educazione si presenta con un tratto inedito di urgenza e, perfino, di emergenza [1], poiché non solo ha perduto forza ed efficacia, ma addirittura si trova spesso ad essere stravolta, sostituita e, talora anche, negata. Quando non viene soppiantata dall'invocazione della panacea dello spontaneismo [2], essa viene surrogata da varie forme di istruzione o di mera socializzazione [3]. Bisogna che ci rendiamo conto delle fragilità del compito educativo, per assumerlo in modo da restituirgli la sua insostituibile funzione umana e sociale. Di fatto, con il destino dell'educazione, ad essere a rischio è la forma compiutamente umana di stare al mondo, come noi la conosciamo. Non si tratta di prefigurare catastrofi alle porte, poiché nell'evoluzione in corso si possono riconoscere aspetti positivi che hanno bisogno di pre-

murosa attenzione per portare frutto. Nondimeno la problematicità dell'evoluzione in atto non può essere sottovalutata.

Richiami espliciti alla dimensione sociale negli Orientamenti pastorali

Una parola sul documento permette di delineare un quadro di comprensione del compito che i Vescovi ripropongono e rilanciano. Indicativo in questo senso il titolo, che evoca un ideale di pienezza umana di vita. C'è un annuncio insito nel titolo: il Vangelo è radice e fondamento di autenticità umana. Una vita secondo il Vangelo è una vita buona, buona e bella si direbbe meglio, che unisce bontà e bellezza, qualità etica ed estetica, compiutezza umana e spirituale. Se i Vescovi tengono a precisare che essi parlano in quanto pastori, e quindi che la loro è una parola sull'educazione alla fede [4], nondimeno è implicita la convinzione che non potrebbe sussistere una fede che non abbia nutrito e reso piena la maturità di una persona. La vita buona secondo il Vangelo non è una esistenza naturalmente buona né, all'opposto, una esistenza tale in quanto connotata religiosamente da manifestazioni esteriori di tipo rituale; è invece una vita impregnata di viva fede nella visione della realtà, nelle scelte, negli atteggiamenti e nei comportamenti, nella qualità interiore ed esteriore del rapporto con Cristo come dimensione determinante la vita personale nelle relazioni costitutive della comunità ecclesiale e in una relazione aperta dentro il tessuto della convivenza sociale. In questo senso educare alla fede non può mai essere ridotto a un compito settoriale, analogo a quella che potrebbe essere qualificata come educazione ad un servizio o a una competenza specifica in ambito sociale. Educare alla fede è accompagnare, in relazione con Cristo e nell'orizzonte ecclesiale, la realizzazione di una persona umanamente riuscita. In questo senso il nostro documento affida alla Chiesa «la *cura del bene delle persone*, nella prospettiva di un umanesimo integrale e trascendente» [5]. L'ambito sociale è, senza dubbio, uno spazio coestensivo alla vita delle persone, ampio e coinvolgente; ma la fede non è un settore, bensì il tutto della vita di una persona che crede, poiché ne plasma l'identità complessiva in relazione al centro personale e spirituale che è Gesù Cristo. La fede non si aggiunge ad una umanità già compiuta e autosufficiente, ma ne viene a formare l'anima, la radice, il principio di identità, l'orizzonte ultimo e l'orientamento di fondo.

La struttura esteriore del documento non ha bisogno di particolare descrizione, risultando di lineare evidenza il ragionamento soggiacente. Lungo i cinque capitoli si sviluppa in successione la considerazione del contesto socio-culturale [6], il fondamento biblico-teologico [7], la visione cristiana dell'educazione [8] e, quindi, i soggetti e i luoghi dell'azione educativa [9]. Il quinto capitolo, infine, fornisce delle indicazioni in vista della programmazione pastorale [10].

Nella esplorazione del nostro tema, potremmo metterci subito all'opera in una fruttuosa ricognizione dei non pochi temi sociali che esplicitamente si riscontrano lungo il testo. Significativo, nel quadro del discernimento sul contesto in cui oggi si colloca l'educazione, il richiamo dei molteplici fattori antropologici e sociali che incidono sul compito educativo e in particolare sulla formazione dell'identità personale, come, ad esempio, i vari ambienti sociali e l'introduzione di tecnologie sempre più avanzate sul piano della comunicazione e del tempo libero; o ancora la globalizzazione, la mobilità umana, i fenomeni di solitudine e di esclusione sociale [11]. A un livello di rapporti sociali primari colpisce la sottolineatura dell'interruzione della trasmissione generazionale [12]. Un ulteriore fenomeno rilevato è quello della immigrazione, con il suo portato di paure e diffidenze, ma anche con le sue

potenzialità che si vedranno esprimere passando dalla chiusura all'accoglienza e, oltre, all'integrazione [13].

Riflettendo sul fondamento biblico-teologico, si dà spazio alla dimensione caritativa e sociale dell'azione educativa [14]. Nella esplorazione della proposta educativa cristiana, un posto di rilievo occupano anche i cosiddetti ambiti di Verona: la vita affettiva, il lavoro e la festa, la fragilità umana, la tradizione e la cittadinanza [15], il cui intreccio con la complessità della vita sociale è di tutta evidenza. Infine, il rilievo dell'interesse sociale si segnala diffusamente là dove, nel capitolo quarto, vengono presentati i soggetti e gli ambienti dell'azione educativa, ovvero la famiglia, la comunità ecclesiale, la scuola e l'università, ma anche la società nel suo insieme e la comunicazione configurata dalla cultura digitale. In particolare, in riferimento alla famiglia – in continuità con le difficoltà già evocate – vengono segnalati i molteplici condizionamenti a cui è sottoposta, dal problema del lavoro a quelli dell'abitazione e del fisco [16].

Rilievo sociale deve essere riconosciuto a realtà tipicamente ecclesiali, oltre la stessa parrocchia [17], come l'oratorio [18], l'associazionismo ecclesiale o di ispirazione cristiana [19], la pietà popolare [20]. La considerazione della portata educativa della scuola [21] e, soprattutto, della società [22] nel suo insieme mostra come proprio qui emerga la polarità in cui si compone il significato di ogni opera educativa, la quale ha come suo statuto proprio e originale accompagnare a entrare a far parte a pieno titolo e con la capacità adeguata di una collettività, di una comunità, di una società. Un influsso ancora più invasivo nei processi educativi svolge la cultura digitale, non solo perché incide sulla percezione e sul rapporto con la realtà, ma anche perché produce grave divario sociale, senza che per questo siano ignorate le potenzialità di contatto e di comunicazione insite nel nuovo universo mediatico [23]. Infine viene ripresa con uno sviluppo più esteso la serie dei cinque ambiti di Verona in vista della loro tematizzazione in contesto di programmazione [24].

Educazione e impegno sociale

C'è da riscoprire allora, innanzitutto, il rapporto originario costitutivo tra educazione e società. Una delle prime cure di una società deve essere l'educazione delle nuove generazioni; senza una tale cura viene compromessa la vitalità e il futuro della società stessa. L'istituzione scolastica è la forma fondamentale di tale cura; ma insieme ad essa, e di per sé anche prima, la cura per la famiglia custodisce l'ingresso e il passaggio più delicato e decisivo di una persona nella vita sociale. È altrettanto vero il reciproco: e cioè che l'educazione condensa le condizioni e l'apprendimento dello stare in società, cioè in una relazione ordinata con i propri simili, condividendo il dono della vita e dei beni che essa concede, e questo a condizioni di equità e di rispetto reciproco. Questo rapporto di mutua implicazione tra educazione e società è condizione fondamentale per collocare correttamente ogni forma di impegno in ordine alla vita sociale.

La fede cristiana si inserisce in questa mutua implicazione come anima capace di innervare dall'interno l'una e l'altra. Essa non si aggiunge come dall'esterno, ma come dono dall'alto trova rispondenza nella struttura personale e sociale dell'essere umano così da mostrare le condizioni per la sua autentica e piena realizzazione. Il cristiano non è la somma di uomo più la fede cristiana; il cristiano è invece semplicemente l'uomo per eccellenza, il prototipo della persona umana pienamente realizzata e riuscita. Ciò naturalmente non è una pretesa arbitraria di impossibile e spesso smentita perfezione, ma è l'ideale e la

grazia a cui tende ogni credente, che come tale riconosce quale modello riuscito e insuperabile della propria umanità quel Cristo Gesù che lo ha riconquistato e restituito a se stesso con l'offerta sacrificale di sé sulla croce e con la sua risurrezione.

In quanto tale la fede cristiana si pone come fermento di una nuova società perché rende possibile la rigenerazione dell'umano e del suo tessuto relazionale. Di fronte a un essere umano segnato come singolo e come collettività dalle conseguenze del peccato, che hanno introdotto nel tessuto della vita umana tutta intera il morbo dell'egoismo e della corruzione, la sua restituzione a una possibilità di vita autentica apre alle condizioni di un risanamento delle persone, delle relazioni e del loro complesso intreccio sociale.

In questo modo essa si pone come baluardo di una società degna dell'umano rispetto a tutte quelle concezioni e prassi che la minacciano proiettandosi verso la manipolazione e la disarticolazione della persona in sé e nel suo rapporto con la società, non a caso passando attraverso l'esaltazione di un individualismo che, investendo tutto su una libertà disancorata da ogni orizzonte di riferimento, produce la destrutturazione della persona e dell'intera convivenza. Ciò che la visione cristiana dell'uomo e della società propone e sostiene non è altro che una società veramente degna dell'uomo.

Visto in questi termini, l'impegno del cristiano negli ambiti della vita sociale non è un dovere estrinseco, che si può più o meno, a piacimento, assumere, ma è la necessaria manifestazione di una educazione umana e cristiana compiuta, e quindi di una reale maturità. Esso può essere assolto in modi diversi, ma non può essere aggirato e sfuggito. Un vero cristiano è strutturato nella sua fede e nella sua esistenza come essere ecclesiale. Un cristiano individualista è una contraddizione in termini, è la artificiosa composizione di due termini incompionibili, intimamente contraddittori. Come essere ecclesiale, il credente è costitutivamente attore di nuove relazioni, costruttore di comunità. Solo così del resto trova prospettiva di attuazione la definizione della Chiesa quale «sacramento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» [25]. Ciò che è inscritto nella costituzione del genere umano, l'essere uno, diventa il compito, anticipato nella sua realizzazione sacramentale, della Chiesa, in se stessa realtà, segno e strumento di quella unità. È l'umanità compiuta nella sua unità il senso della sua presenza sacramentale, che essa conosce come aperta e destinata al compimento escatologico. In questo modo Chiesa e società si scoprono intimamente connesse, ma anche chiamate ad un reciproco servizio il cui compimento è un cammino lungo quanto la storia protesa verso il suo inveroamento definitivo.

In questo larghissimo orizzonte si dispiega un impegno sociale che non teme sconfitte e fallimenti, perché conosce l'esito e soprattutto il senso del concreto quotidiano operare. L'ormai complesso grado di elaborazione della dottrina sociale della Chiesa sta a dimostrare che non può esistere una fede viva e matura che non senta il richiamo e la responsabilità nei confronti della società tutta. Ed è proprio questo richiamo nella sua forma più elementare e diffusa a costituire il primo compito di ogni impegno educativo e sociale. Questo ruota naturalmente attorno alla categoria di bene comune, la quale ha proprio lo scopo di identificare in maniera inequivocabile la responsabilità che compete a tutti e a ciascuno.

Il bene è comune perché tutti ne beneficino; ma tutti ne possono beneficiare perché ciascuno ne ha cura. Non può considerarsi una digressione quella che porta a rilevare una tendenza diffusa a chiudersi nel privato, a ripiegare nella cura dei propri interessi, a sottrarsi ad ogni forma di partecipazione alla cosa pubblica, a cominciare dall'espressione del proprio voto in occasione di tornate elettorali, salvo poi pretendere che qualcuno, sia esso

lo stato o qualsiasi altro ente pubblico, provveda e assicuri l'espletamento dei servizi necessari. È in atto in molti settori della collettività una sorta di alienazione nella forma di dissociazione tra diritti e doveri, come se i beni di cui tutti hanno necessità non debbano essere prodotti e curati da quelli stessi che hanno bisogno di usufruirne. Qui subentra uno degli aspetti non secondari dell'impegno sociale dei cristiani: educare con la parola e con l'esempio al senso del bene comune, alla responsabilità di tutti e di ciascuno verso ciò che è comune a tutti, dall'ambiente, alla ricchezza economica, alle regole della convivenza. In questa prospettiva il primo grado di impegno sociale è la ricostituzione del senso civico, che è il senso dei doveri, e non solo dei diritti, di ciascuno nei confronti della collettività (che a sua volta ha doveri e diritti nei confronti dei singoli).

Nel richiamo a questo senso elementare di responsabilità ritroviamo un principio fondamentale della dottrina sociale della Chiesa, e cioè il principio di sussidiarietà, a sua volta inseparabile da quello di solidarietà [26]. Se è vero che bisogna richiedere e attendere il conferimento dei servizi e del sostegno pubblico, a cominciare da quello statale, per lo svolgimento delle attività di cui una collettività ha bisogno, nondimeno è parimenti necessario promuovere l'iniziativa personale e privata come prima modalità di esercizio della responsabilità sociale di ogni cittadino. Il documento dei Vescovi *Per un paese solidale. Chiesa italiana e Mezzogiorno* [27] fa leva proprio sulla carenza, e quindi sulla esigenza, di risvegliare questo spirito di iniziativa e di intrapresa in larghe parti del nostro Paese, ancora segnate da gravi ritardi, per avviare un vero sviluppo economico e sociale. Far crescere la sussidiarietà è far crescere le libertà, la partecipazione, il senso della dignità e delle potenzialità di ogni persona e di ogni gruppo umano.

Rimanere ancorati alla dignità e integrità della persona umana, portatrice di esigenze primordiali rispetto a ogni forma di istanze sociali, quali sono la tutela della vita dall'inizio alla fine naturale, il valore del matrimonio e della famiglia, la libertà religiosa e la libertà educativa, significa mantenere viva la coscienza e promuovere adeguatamente tutte le necessarie forme di impegno sociale idonee a rispondere alle attese che oggi persone e gruppi umani, non sempre con adeguata avvertenza, reclamano o, comunque, attendono. La recente settimana sociale di Reggio Calabria, di cui presto uscirà il documento conclusivo, è stata una significativa cassa di risonanza dei fermenti e della vitalità che animano il mondo cattolico. Dobbiamo assecondare tali fermenti e vitalità facendoci carico di alcune attenzioni, oggi particolarmente sentite, come, ad esempio, le trasformazioni in atto nelle dinamiche lavorative, sia per gli effetti della globalizzazione sia in relazione al mutamento dei rapporti interni tra le parti sul piano nazionale e territoriale, senza dimenticare il connesso dramma della disoccupazione; o, ancora, il volontariato che largo spazio ha trovato e continua ad avere nello sviluppo della vita sociale e che deve attingere nella ispirazione cristiana motivi per mantenersi a livelli alti di tensione ideale, nella apertura alle esigenze di solidarietà nazionale e internazionale; o, infine, l'impegno politico, che per il credente è una forma di servizio al bene comune, anzi una vocazione, una espressione della carità cristiana, che cerca il bene di tutti nel farsi carico della conduzione della cosa pubblica.

Sono solo alcuni esempi di un impegno che abbraccia tutti gli aspetti della vita umana e si lascia coinvolgere da fenomeni nuovi, come quello della immigrazione e delle connesse esigenze di processi guidati di integrazione. La conclusione, necessariamente provvisoria, che possiamo trarre vuole richiamare l'idea con cui abbiamo iniziato la nostra riflessione e che chiede una ripresa convinta, perché urgente, sollecitata ancor più dal documento dei Vescovi. Impegno sociale ed educazione vanno portati avanti insieme, poiché il vero impegno sociale è quello che scaturisce dalla coscienza del bene vero della persona e quindi

del bene di tutti, e che matura soltanto lungo un processo di educazione che conduce ciascuno a pervenire alla sua umana compiutezza, personale e sociale.

1) Cf. Benedetto XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008.

2) Cf. Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020*, 4 ottobre 2010, n. 13.

3) Cf. *ib.*, n. 13. «Di conseguenza, anche il docente tende a essere considerato non tanto un maestro di cultura e di vita, quanto un trasmettitore di nozioni e di competenze e un facilitatore dell'apprendimento; tutt'al più, un divulgatore di comportamenti socialmente accettabili» (*ib.*, n. 46).

4) Cf. *ib.*, n. 4.

5) *ib.*, n. 5.

6) *Educare in un mondo che cambia* (capitolo primo, cf. *ib.*, nn. 7-15).

7) *Gesù, il Maestro* (capitolo secondo, cf. *ib.*, nn. 16-24).

8) *Educare, cammino di relazione e di fiducia* (capitolo terzo, cf. *ib.*, nn. 25-34).

9) *La Chiesa, comunità educante* (capitolo quarto, cf. *ib.*, nn. 35-51).

10) Cf. *ib.*, nn. 52-55.

11) «Oggi la *formazione dell'identità personale* avviene in un contesto plurale, caratterizzato da diversi soggetti di riferimento: non solo la famiglia, la scuola, il lavoro, la comunità ecclesiale, ma anche ambienti meno definiti e tuttavia influenti, quali la comunicazione multimediale e le occasioni del tempo libero. La molteplicità dei riferimenti valoriali, la globalizzazione delle proposte e degli stili di vita, la mobilità dei popoli, gli scenari resi possibili dallo sviluppo tecnologico costituiscono elementi nuovi e rilevanti, che segnano il venir meno di un modo quasi automatico di prospettare modelli di identità e inaugurano dinamiche inedite. La cultura globale, mentre sembra annullare le distanze, finisce con il polarizzare le differenze, producendo nuove solidità e nuove forme di esclusione sociale» (*ib.*, n. 10).

12) «Molte delle difficoltà sperimentate oggi nell'ambito educativo sono riconducibili al fatto che le diverse generazioni vivono spesso in mondi separati ed estranei. [...] A soffrirne di più è la famiglia, primo luogo dell'educazione, lasciata sola a fronteggiare compiti enormi nella formazione della persona, senza un contesto favorevole e adeguati sostegni culturali, sociali ed economici. Lo sforzo grava soprattutto sulle donne, alle quali la cura della vita è affidata in modo del tutto speciale» (*ib.*, n. 12).

13) Cf. *ib.*, n. 14.

14) «Con la sua opera educativa la Chiesa intende essere testimone dell'amore di Dio nell'offerta di se stessa; nell'accoglienza del povero e del bisognoso; nell'impegno per un mondo più giusto, pacifico e solidale; nella difesa coraggiosa e profetica della vita e dei diritti di ogni donna e di ogni uomo, in particolare di chi è straniero, immigrato ed emarginato; nella custodia di tutte le creature e nella salvaguardia del creato» (*ib.*, n. 24).

15) Cf. *ib.*, n. 33.

16) «Molto più pesanti sono i condizionamenti esterni: il sostegno inadeguato al desiderio di maternità e paternità, pur a fronte del grave problema demografico; la difficoltà a conciliare l'impegno lavorativo con la vita familiare, a prendersi cura dei soggetti più deboli, a costruire rapporti sereni in condizioni abitative e urbane sfavorevoli. A ciò si aggiunga il numero crescente delle convivenze di fatto, delle separazioni coniugali e dei divorzi, come pure gli ostacoli di un quadro economico, fiscale e sociale che disincentiva la procreazione. Non si possono trascurare, tra i fattori destabilizzanti, il diffondersi di stili di vita che rifuggono dalla creazione di legami affettivi stabili e i tentativi di equiparare alla famiglia forme di convivenza tra persone dello stesso sesso» (*Ib.*, n. 36).

17) Cf. *ib.*, n. 41.

18) Cf. *ib.*, n. 42.

19) Cf. *ib.*, n. 43.

20) Cf. *ib.*, n. 44.

21) Cf. *ib.*, nn. 46-49.

22) Cf. *ib.*, n. 50.

23) Cf. *ib.*, n. 51.

24) Cf. *ib.*, n. 54.

25) Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 1.

26) Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, nn. 57-58.

27) Pubblicato il 24 febbraio 2010.

SCHEDA DI APPROFONDIMENTO N. 16

PER FARE UN PROGETTO EDUCATIVO-PASTORALE

DA: NPG 1980-6-57

Di don Riccardo Tonelli

Sacerdote

L'idea di ricercare modelli sistematici per la progettazione degli itinerari educativi e pastorali, non è certo molto antica e, forse, neppure molto diffusa.

Le ragioni sono due, di consistenza diversa.

Il primo motivo è di ordine teologico. Investe il problema alla radice, perché propone l'interrogativo di fondo: si può parlare di programmazione e di «metodo» nell'educazione alla fede o non bisogna utilizzare con molta cautela questi modelli?

Quando l'accento è posto sulla discontinuità tra l'esperienza umana e l'evento cristiano, come fanno in termini diversi tutte le teologie che insistono troppo sulla prospettiva escatologica, si nega che la ragione possa apportare contributi decisivi alla maturazione della fede. Solo la conversione radicale porta a Dio. Nel versante opposto, contesta il significato di una programmazione pastorale anche chi fa coincidere l'evento di Dio con l'esperienza umana, in assoluto. In questo caso non c'è una progettazione specifica per l'educazione alla fede, perché tutto si riduce a semplici processi educativi e quindi ad una corretta utilizzazione delle scienze umane.

Il secondo motivo riguarda invece proprio le scienze dell'educazione e in particolare la didattica, la scienza cioè che studia i modelli di programmazione educativa. Questa scienza è relativamente recente. Solo nel dopoguerra statunitense vengono emergendo documenti di ricerca e di studio in merito. Fino a poco tempo fa, non c'era un accordo approfondito e diffuso sulle esigenze che comporta un processo complesso come quello educativo-pastorale. La ricomprensione dei compiti relativi all'educazione alla fede in termini anche educativi, ha portato necessariamente a fare i conti con i modelli di programmazione educativa. Lo sviluppo di questo settore della didattica offre così contributi stimolanti anche nell'ambito pastorale, attuando un vero processo interdisciplinare.

Anche nell'educazione alla fede si introduce il concetto di «curricolo», intendendo per curricolo «il tentativo di rendere comunicabili i principi essenziali e le configurazioni concrete di una proposta educativa, in modo da renderla disponibile ad analisi critica e passibile di una effettiva traduzione operativa».

LE DIMENSIONI DI UNA CORRETTA PROGRAMMAZIONE

Se traduciamo il progetto pastorale secondo un modulo curriculare, constatiamo immediatamente, la necessità di rispondere in modo pertinente a quattro «interrogativi». E cioè:

- quali sono le finalità educative-pastorali che si intende raggiungere?
- quali domande, implicite o esplicite, emergono nei soggetti?
- quali esperienze educative, verosimilmente adatte a raggiungere queste finalità, sono disponibili?
- in quale modo è possibile verificare che queste finalità sono state raggiunte?

Le quattro domande esprimono le dimensioni di una corretta programmazione: l'obiettivo, la situazione di partenza, il metodo, la valutazione.

Approfondiamo brevemente queste dimensioni.

Obiettivo

Si chiama obiettivo l'orizzonte globale in cui si colloca la programmazione, orizzonte determinato dalle competenze finali a cui tende tutto il processo. Queste competenze sono normalmente costituite da conoscenze da acquisire e da atteggiamenti a cui abilitare.

In questi anni, nella comunità ecclesiale italiana che ha recepito RdC, si è parlato di «integrazione tra fede e vita», come preciso obiettivo per la pastorale giovanile. Questo obiettivo va operazionalizzato, definito cioè in termini operativi e verificabili.

La situazione di partenza

La situazione di partenza del processo pastorale è rappresentata dalle «domande» presenti nei soggetti del processo stesso.

Queste domande sono spesso implicite e quindi non è facile identificarle. Possiamo più correttamente parlare di «bisogni» di educazione. E cioè: il bisogno rappresentato dallo scarto esistente tra il soggetto e gli standards definibili sull'obiettivo; il bisogno rappresentato dai desideri presenti nel profondo della persona; il bisogno espresso attraverso domande esplicite; il bisogno che nasce dal confronto con altre persone o altre esperienze esistenziali; il bisogno identificabile come anticipazione di future necessità.

Per determinare in modo corretto la situazione di partenza è indispensabile riuscire a diagnosticare questi bisogni, rendendo il protagonista sempre più auto-consapevole delle sue domande. Non possiamo inoltre dimenticare che questi bisogni sono facilmente manipolabili dagli influssi sociali, culturali, ambientali. Per questo si richiedono approcci interpretativi complessi e raffinati, se vogliamo fare una buona diagnosi delle domande giovanili.

Il metodo

Metodo è quella particolare selezione e organizzazione delle diverse operazioni educativo-pastorali, funzionale a creare le condizioni favorevoli a far raggiungere gli obiettivi, nelle diverse situazioni di partenza.

La valutazione

Valutazione è il processo mediante cui si verifica fino a che punto i soggetti-destinatari hanno raggiunto gli obiettivi.

Il processo di valutazione investe sia il metodo, per verificarne la funzionalità in ordine agli obiettivi, sia gli obiettivi stessi, per verificarne l'adequatezza in ordine ai destinatari.

La valutazione conclude quindi la programmazione e, nello stesso tempo, la riapre ad ondate successive.

MODELLI DI PROGRAMMAZIONE

Abbiamo elencato le dimensioni di una corretta programmazione. L'abbiamo fatto in ordine casuale. Esiste un ordine normativo?

La strutturazione in una sequenza o in un'altra non è un fatto indifferente. Rappresenta invece un preciso modello di programmazione educativa, che investe problemi antropologici e, nel nostro caso, teologici.

Due modelli inadeguati

Confrontiamo queste due sequenze:

obiettivi → domande → metodo → valutazione

domande → obiettivi → metodo → valutazione

Sono eguali nei contenuti; differiscono solo nella posizione delle prime due caselle. Tuttavia, concettualmente e praticamente, esse riflettono due concezioni pastorali molto differenti.

Nella prima gli obiettivi sono definiti in assoluto; e sono poi applicati deduttivamente ai destinatari del processo. Il metodo è strumentale rispetto agli obiettivi.

Nella seconda sequenza, gli obiettivi sono definiti in funzione delle «domande» giovanili. Prevale così la dimensione esperienziale su quella oggettiva.

In rapporto all'educazione alla fede, ci sembrano inadeguati tutti e due i modelli, per ragioni epistemologiche.

Il primo modello interroga le scienze umane solo nel momento di definire il metodo. La teologia descrive l'obiettivo, in modo autonomo; e si tratta evidentemente di un obiettivo oggettivo, stabilizzato al di fuori della mischia problematica della situazione giovanile. Alle scienze dell'educazione compete solo il ruolo di offrire suggerimenti circa il modo di rendere accessibile e comunicabile questo obiettivo. Al massimo, si può giungere al compromesso provvisorio dell'adattamento, per la temporanea incapacità dei destinatari di cogliere tutta la ricchezza dell'evento da comunicare.

Nel secondo modello, invece, prevale l'esperienza soggettiva, a scapito dei contenuti oggettivi. La prassi concreta è normalmente preoccupata più di rispettare le domande immediate dei giovani che le esigenze profetiche di cui è carico l'evento.

In questo modello, le scienze descrittive e progettative hanno l'ultima e decisiva parola.

Mentre nel primo modello la ricerca è tutta sul «come» fare, in questo secondo essa investe violentemente il «cosa» e il «perché». E questo può diventare pericoloso, dal momento che il nucleo fondamentale dell'esperienza cristiana è troppo «ricco», troppo «dato» per poter essere ricostruito solo dalle sue frammentazioni.

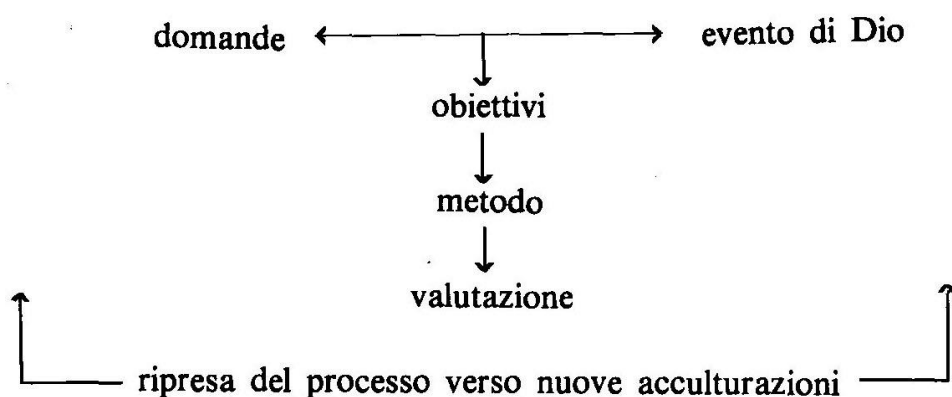
Il modello «ermeneutico»

Esiste una alternativa praticabile, che permetta di uscire dai limiti dei due modelli descritti?

Crediamo di sì.

Vediamo questa concreta alternativa nella elaborazione di un modello costruito nella logica dei processi ermeneutici, così come sono stati formulati anche dalla quarta assemblea del Sinodo dei Vescovi, a proposito del problema dell'acculturazione della fede.

Schematicamente, la sequenza in cui si organizzano le dimensioni della programmazione, può risultare questa:



Dobbiamo spendere una parola di approfondimento, per comprendere bene il senso di questa opzione. Crediamo, infatti, che su questo scottante terreno ermeneutico si giochi oggi la funzione della pastorale giovanile. Una corretta gestione di questo modello permette infatti di accogliere nello stesso tempo il nuovo emergente dalla condizione giovanile e quanto c'è di normativo nella prassi

tradizionale della comunità ecclesiale. Inoltre colloca molti problemi pratici nella loro reale prospettiva di comunicazione e di linguaggio.

Prima di tutto, «decodificare»

La fede si incarna sempre in una cultura e cioè nella vita, negli orientamenti di valore, nelle espressioni linguistiche di un popolo. Questo processo avviene in un dialogo, fatto di «dare» e «ricevere». Per questo la fede è una potente forza di umanizzazione, nel senso che sollecita ad essere uomini secondo il progetto di «uomo nuovo» rivelato da Dio in Gesù Cristo. Nello stesso tempo, si umanizza, prendendo l'umana carne di una concreta cultura.

L'ambito del processo di «acculturazione» è la «fides quae» e la «fides qua». Il contenuto della fede, infatti, nella sua forma più piena, è determinato da una serie di eventi e informazioni, che dicono il «che cosa» dell'esperienza cristiana, e da una batteria di atteggiamenti che descrivono la logica nuova del cristiano, il «come» della sua esistenza. Chiamiamo i primi «fides quae» (+ il «che cosa») e i secondi «fides qua» (+ il «come»).

Nella comunità ecclesiale, «fides quae» e «fides qua» sono già acculturate: esprimono già in una determinata cultura storica l'indisponibile della fede (che è, come dicevamo, evento e logica).

Non è quindi possibile assumere gli obiettivi in modo incondizionato: si correrebbe il grave rischio di attribuire lo stesso indice di normatività alla fede e alla cultura umana in cui essa si esprime.

L'esigenza di attivare corretti processi di acculturazione comporta in primo luogo la «decodificazione» di quelli già avvenuti: richiede cioè di separare l'indisponibile della fede dalla cultura in cui viene espresso. Solo dopo questa operazione pregiudiziale, si può tentare una nuova acculturazione.

La condizione giovanile può «dare» mentre «riceve»

Ogni cultura ha la capacità di far emergere dimensioni nuove e insperate della «fides quae» e della «fides qua». Essa sottolinea con maggior insistenza alcuni aspetti che prima potevano essere messi in secondo piano e intreccia consequenzialità che introducono una ventata di novità.

L'insieme degli elementi culturali che segna l'attuale condizione giovanile non è perciò solo il luogo di una acculturazione passiva, ma esercita una vera funzione di spinta in avanti, di stimolo al progresso rispetto alla «fides quae» e alla «fides qua». Costringe la comunità ecclesiale a cogliere, nell'immensa ricchezza dell'evento di salvezza, quelle dimensioni che lo rendono salvifico per questi giovani.

I giovani non sono perciò solo destinatari dell'evento, ma lo fanno esistere, gli danno quella umana carne per cui «è», qui-ora. Quando ad essi si chiede di ripetere passivamente le espressioni tradizionali della fede, non solo si fa loro un cattivo servizio, ma si impoverisce la fede stessa.

Chi è troppo abituato all'uniformità nel nome della trascendenza, fa fatica ad accogliere questi suggerimenti. Sono in questione valori di ordine trascendente; e quindi non si può agire da spregiudicati. Il cambio e la pluralità di espressioni non tocca però la trascendenza, ma la povertà e lo svuotamento delle mediazioni culturali in cui essi esistono di fatto.

La funzione critica dell'evento

L'indisponibile esercita sempre una funzione critica e normativa rispetto ai processi di acculturazione. E questo nelle due direzioni indicate: non solo in rapporto ai valori irrinunciabili espressi nella fede, ma anche in rapporto alla logica nuova che da questi valori promana.

Non si può pretendere che ogni espressione culturale possa adeguatamente «dire la fede» o che i modelli giovanili siano corretti solo perché corrispondono alla sensibilità e ai bisogni dei giovani.

Esistono culture ed espressioni esistenziali troppo lontane dalla fede e dalla sua logica: esse non possono fornire il supporto al processo di acculturazione. Prima vanno «umanizzate», anche mediante il contributo critico che proviene dalla fede, e poi potranno esprimere l'evento di Dio in modo

rinnovato rispetto al passato.

Questo è un punto importante, per evitare che la reinvenzione degli obiettivi si concluda nello svuotamento e nella riduzione antropologica dell'evento di Dio.

Questa esigenza si concretizza in una doppia azione: al momento in cui si analizzano i bisogni e le domande giovanili e al momento, ancora più delicato, in cui si riformulano gli obiettivi della educazione alla fede.

Prima di tutto è indispensabile interpretare la condizione giovanile alla luce della fede. La memoria ecclesiale ha l'importante funzione di aiutarci a giudicare meglio la storia e le esigenze che in essa emergono. Non possiamo leggere la realtà solo con approcci socioculturali e poi interpellare la fede per rispondere a questi bisogni. Dobbiamo utilizzare la fede come chiave di lettura. Essa non può sostituirsi alle scienze descrittive. Ma queste non possono fare a meno della fede, quando vogliono dirci ciò di cui ha bisogno l'uomo, nel profondo della sua esistenza.

L'acculturazione della fede nella condizione giovanile richiede perciò una lettura credente della condizione giovanile stessa. In secondo luogo, non dobbiamo dimenticare che la «memoria» della comunità ecclesiale non è soltanto il luogo in cui incontrare l'evento di Dio, dopo che essa è stata spogliata dalle sue incrostazioni culturali. La comunità ecclesiale è luogo della fede in se stessa (anche se non in modo esclusivo): ha quindi il compito di giudicare tutte le espressioni della fede (e quindi anche la definizione degli obiettivi nella sua educazione), per aiutarle a conservarsi «credenti» ed «ecclesiali per permettere di risiedere dentro l'evento di Dio.

Contenuti della fede e domande giovanili entrano così in un vortice circolare. Le esperienze aiutano a formulare storicamente gli obiettivi. I contenuti selezionano le domande rendendole capaci di mediare la salvezza, e giudicano i progetti di autorealizzazione nel confronto, affascinante e colpevolizzante, con l'evento definitivo di Dio, Gesù Cristo.

ALLA RADICE DEL PROBLEMA: PERCHÉ LA COMUNICAZIONE PASTORALE SIA «AVVENIMENTO»

La scelta di un modello ermeneutico non ci aiuta solo a stabilire la sequenza in cui strutturare la programmazione. Essa ci fa comprendere che la radice del problema educativo-pastorale è fondamentalmente un problema di «comunicazione», che riguarda tanto la proposta dell'evento di Dio come la risposta dell'uomo a questo dono interpellante.

L'evento di Dio si rende comunicabile all'uomo attraverso le parole umane che lo esprimono. La risposta dell'uomo si inverte nella sua esperienza esistenziale. Appello e risposta possiedono perciò una struttura visibile che veicola un evento più profondo e radicale. Perché comunicazione «ad» un uomo «di» un uomo, sono nell'ordine simbolico: una struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo.

La comunicazione pastorale si realizza quindi sempre sotto il segno dei processi linguistici.

La teologia ha espresso genericamente questa consapevolezza utilizzando il tema della sacramentalità. L'accento sul simbolo e sui processi linguistici ci aiuta a comprendere meglio questa esigenza e ci permette di riformulare i compiti che ne scaturiscono, in termini interdisciplinari.

Se definiamo il simbolo come la struttura significativa mediante la quale qualcuno dice qualcosa (il segno linguistico) su qualcosa (l'evento reale) a qualche altro, dobbiamo ricordare che l'efficacia salvifica dei processi pastorali è assicurata dall'evento di cui si parla. Ciò di cui si parla (o che si «manipola», perché, come è evidente, pensiamo ad un «parlare» fatto non di sole parole, ma anche di gesti, di riti), carica di «grazia salvifica» il «che cosa» che lo esprime e rende gli interlocutori umani capaci di dire e di accogliere. La comunicazione risulta salvifica non perché «parla» di salvezza, ma perché «produce» salvezza, mentre ne parla.

La teologia sottolinea però che questo processo non avviene in modo meccanico. Anche il segno sacramentale è sempre, come tutti i segni, appello e espressione di una decisione. Solo se esso viene compreso e vissuto nella sua struttura di appello-decisione, può esprimere efficacia salvifica.

Questa constatazione ci rimanda nuovamente alla logica della comunicazione. Solo quando la comunicazione è compresa nel suo essere-appello e fatta propria nella decisione di vita, essa è vera. Vera nel senso che è corretta, perché scorre nella formula linguistica di proposta-risposta; vera nel senso di autentica, perché rispettosa della responsabilità di ogni uomo, chiamato a decidersi liberamente e personalmente di fronte ad ogni appello.

L'efficacia della comunicazione pastorale è perciò legata alla piena partecipazione del soggetto a quell'avvenimento linguistico che è costituito dal simbolo.

Usiamo il termine «avvenimento» per ricordare che in ogni comunicazione sono in gioco diversi elementi. Li elenchiamo, evidenziando i problemi pastorali che ci sembrano connessi con questo processo. Nella ricerca di un metodo per la pastorale giovanile dovremo necessariamente confrontarci con queste esigenze.

La comunicazione è un «atto»

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

Nell'atto del comunicare si incrociano le componenti storiche (la dimensione diacronica) e quelle situazionali-strutturali (la dimensione sincronica). Le prime producono la ricchezza dei diversi segni linguistici, perché in essi si è accumulata la storia dell'uomo, che il segno concentra ed evoca. Così, quando dico «volume», connoto molti e diversi significati e quel mondo culturale che ciascuno di essi produce. Le seconde, invece, creando il contesto al segno utilizzato, limitano la sua ricchezza e la orientano verso un preciso significato tra i tanti possibili. Così, per ritornare all'esempio, se sviluppo un tema geometrico, la parola «volume» sarà interpretata come «un corpo nello spazio»; se invece il tema è quello della biblioteca, la parola «volume» sarà interpretata come «libro». È evidente che il processo non avviene in modo deterministico, perché, nell'atto di parlare, gli interlocutori operano concrete scelte personali, producendo spesso combinazioni nuove.

Già questo primo livello introduce alcuni gravi problemi pastorali.

Il linguaggio ecclesiale possiede, in qualche misura, le caratteristiche di un gergo. Infatti utilizza alcune parole che non si usano normalmente fuori del suo ambito; oppure assume termini correnti, ma li carica di significati specializzati.

Questo fatto rende equivoca la comunicazione, perché il sovraccarico di senso che a quel determinato segno proviene dalla storia, non è limitato (e quindi precisato), nell'atto del parlare, nella direzione con cui lo si pronuncia, ma è invece trascinato verso altre significazioni.

Facciamo un esempio.

L'operatore pastorale pronuncia la parola «grazia», scegliendo, tra i molti possibili significati, quello che si è accumulato nell'uso ecclesiale di questa parola. Egli è convinto che l'oggettiva polisemia sia superata dal contesto in cui si agisce. La parola «grazia» oggi è normalmente usata in significati diversi da quello specialistico che qui viene privilegiato. Non basta più il contesto a limitare-precisare, se le strutture linguistiche ricorrenti hanno ormai vanificato «quel» senso. E così siamo nell'equivoco.

Si aggiunga, a complicare le cose, il fatto del pluralismo, teologico e antropologico. Lo stesso segno può evocare significati diversi, a partire dalla differente collocazione culturale o esperienziale. Neppure è sufficiente dare una definizione previa, perché le parole usate per definire e la loro concatenazione possono risentire già della situazione di pluralismo.

La comunicazione ha un riferimento alla realtà

Il parlare sensato è sempre, come dicevamo, un dire qualcosa su qualcosa. Il segno (che è il «qualcosa» che si dice) si protende e si trascende verso una realtà di cui esso è riferimento. L'atto del parlare è così compiuto. Si produce l'apertura dell'idealità del senso alla realtà della cosa significata.

Nel simbolo si incrociano perciò due prospettive: il rapporto tra significato e significante e il riferi-

mento del segno alla cosa. Queste due prospettive (strutturale la prima e funzionale la seconda) determinano due ambiti di verifica. Si studia il rapporto significante-significato per verificare se veramente «si dice qualcosa», per analizzare cioè se e come il supporto utilizzato sia in grado di condurre al suo significato. Il linguaggio, però, pretende di dire qualcosa su qualcosa: ha presa sulla realtà e esprime, in forma simbolica, questa stessa realtà. Si studia perciò il movimento del senso al riferimento, per verificare la funzione del segno nel discorso.

Possiamo collocare in questo secondo livello tutti i problemi relativi alla «comprensibilità» del linguaggio utilizzato dalla comunicazione pastorale. Quando ci si chiede se una parola, un gesto, un rito sono comprensibili, ci si interroga proprio a questi livelli. Il significante (per esempio, quel gesto liturgico) permette di arrivare al suo significato, oppure risulta così equivoco da indirizzare la comunicazione verso gli altri significati? E tutto questo (ammesso cioè che sia corretto il rapporto tra significante e significato) porta all'evento di salvezza, oppure il linguaggio resta bloccato in una spirale formale?

La comunicazione è intersoggettiva

Infine, ogni comunicazione è avvenimento perché sempre c'è «qualcuno» che intende parlare a «qualcuno». Anzi, qui sta l'essenziale della comunicazione. Un soggetto prende un sistema di segni, che gli è messo a disposizione, per comunicare qualcosa ad un altro soggetto. La comunicazione comporta una intersoggettività. Non c'è comunicazione se non in questo scambio reciproco di andata-ritorno.

Le note con cui abbiamo aperto questa riflessione amplificano questa esigenza linguistica, perché hanno sottolineato che l'azione pastorale è, costitutivamente, chiamata e risposta.

Nessuna comunicazione unidirezionale potrà quindi essere vera comunicazione e vera azione pastorale.

Rientrano in questo ambito i problemi relativi alla dimensione evocativa (o «auto-implicativa») del linguaggio pastorale. Quando, infatti, ci si chiede fino a che punto il segno utilizzato nella comunicazione pastorale possieda la capacità di evocare l'esperienza di chi parla e di chi ascolta, si ripete con altre parole l'esigenza di realizzare un avvenimento linguistico segnato da reale intersoggettività.

NON IL METODO, MA PRINCIPI DI METODO

Possiamo ora riprendere il discorso sul «metodo». Rappresenta il tema più scoperto e più urgente. Come si è notato, il metodo si costruisce in funzione di due variabili: gli obiettivi e i bisogni giovanili. Queste due variabili sono in movimento, perché nel nostro modello i bisogni giovanili influenzano la definizione degli obiettivi.

Non è possibile quindi, determinare un metodo da considerare in qualche modo come definitivo e ottimale, tale cioè che possa risultare sempre positivo, in qualsiasi situazione.

È possibile, invece, suggerire alcuni «principi di metodo». A questi ci si può ispirare nella fase di progettazione educativa e pastorale; montati in un certo modo danno un itinerario metodologico.

Principio di significatività

Si può apprendere qualcosa per scoperta o per recezione. Nel primo caso, l'accento è posto sul fatto che la conquista di una conoscenza avviene per intervento autonomo, almeno in modo relativo. Nel secondo caso, invece, l'apprendimento si realizza per trasmissione culturale e per comunicazione da parte di altri.

Questi due modi di apprendere non si escludono a vicenda, né tanto meno vanno contrapposti. Sono egualmente adeguati al raggiungimento dell'obiettivo, anche se in modalità diverse, quando rispettano il principio della significatività.

Una proposta o una scoperta risulta significativa quando essa si può collegare (sul piano oggettivo) e di fatto viene collegata (nella percezione soggettiva) con i concetti, le capacità, le esperienze già possedute da una persona. Per questo la proposta e la scoperta viene incorporata in modo armonico con la precedente struttura conoscitiva o esperienziale.

Anche quando si pretende di provocare una evoluzione nella struttura di personalità dei soggetti, è indispensabile costituire come punto di partenza la storia personale e sociale: le informazioni già possedute, le attese esistenziali, il proprio «mondo interiore».

Principio di motivazione

Se si vuole allargare lo spettro degli interessi e aprire a proposte diverse da quelle già possedute, rispettando nello stesso tempo la logica della significatività, è indispensabile far emergere una spinta motivazionale interiore. Essa, anche se indotta, rende soggettivamente significativo il nuovo, il diverso, l'ulteriore.

Questa spinta proviene dalla messa in crisi della struttura precedente e dall'esigenza interiore di superare questa destabilizzazione, attraverso una serie di condotte cognitive e esperienziali che mirino a produrre una strutturazione più completa e più aperta.

Il processo motivante è scatenato normalmente dalla presenza di un elemento perturbatore, che inquieta e mette in crisi la strutturazione consolidata. Si tratta di una «presa di coscienza», sollecitata da eventi con cui ci si è confrontati.

L'elemento perturbatore, perché funzioni come spinta motivazionale, deve risultare da una parte non troppo lontano o difficoltoso, per non apparire estraneo, e, dall'altra, non troppo familiare, perché altrimenti non motiverebbe a sufficienza.

Principio di approfondimento e concentrazione

Il principio di approfondimento-concentrazione parte da una importante costatazione educativa: non si conquista una conoscenza né ci si abilita ad un atteggiamento d'un colpo solo. Si richiede invece la ripetizione frequente degli stessi interventi, il ritorno e la ripresa di temi e di comportamenti.

Questo fa emergere quanto è rimasto dai confronti precedenti, come sedimentazione a lungo termine.

Questo processo può essere descritto come una spirale che si allarga, mano mano che procede. Lo sviluppo è nella direzione dell'estensione e dell'intensità.

La ripresa e l'approfondimento offre nuovi stimoli, apre verso orizzonti più impegnativi, collegandosi però intensamente con il preesistente, con quello che si è ormai sedimentato ed è stato bene incorporato. I diversi ritorni vanno infatti realizzati con la preoccupazione di risolvere tutto in una direzione costante e omogenea. Questa concentrazione interiore assicura l'unità e la continuità.

Il principio di approfondimento-concentrazione ricorda quindi che ogni metodo deve rispettare diverse esigenze complementari: la ripresa frequente delle stesse proposte, il progressivo allargamento, l'unità direzionale e l'attenzione verso l'unità interiore del soggetto in educazione.

Principio di integrazione

Il principio di integrazione sottolinea l'urgenza di rispettare la globalità e la complessità degli approcci, anche nella preoccupazione di servire l'unità interiore della persona.

Si potrebbe anche definirlo: principio di interdisciplinarietà.

Alla radice di questo principio stanno infatti le ragioni che esigono e giustificano l'interdisciplinarietà nell'azione educativa.

Il processo educativo è necessariamente composto di interventi differenziati, perché la realtà è complessa e non può essere afferrata che per settori. Ma questi interventi risultano maturanti solo quando sono armonici e complementari; e sono percepiti così dai loro destinatari.

Il principio di integrazione sollecita quindi a progettare gli interventi in modo da rispettare nello stesso tempo la complessità del movimento educativo, mai riducibile a una sola dimensione di approccio, e la sua armonia e complementarietà. Per questo ogni intervento viene realizzato nella consapevolezza dei poteri e dei limiti della sua unilateralità ed è costante l'attenzione verso l'unificazione interdisciplinare, sia armonizzando gli interventi, cosa non facile in un tempo di pluralismo, sia abilitando il soggetto a reagire in modo integrato alle differenti operazioni e proposte.