

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

«I giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?»

- ▶ I giovani e la Chiesa italiana
- ▶ Educazione religiosa e giovani europei
- ▶ Fostering the Faith of the Young in Asia
- ▶ Evangelização e catequese com os jovens na América Latina
- ▶ Giovani e religiosità oggi
- ▶ Giovani e cultura digitale, le sfide per il discernimento vocazionale
- ▶ Il testimone credibile
- ▶ I giovani e la Chiesa: marginali o protagonisti?
- ▶ Sinodo sui giovani senza pastorale giovanile?
- ▶ La catechesi: ospite o protagonista al Sinodo dei giovani?

MAGGIO 2018

ANNO III ► NUMERO 1

Ubaldo Montisci ■
Antonino Romano ■
Jerome Vallabaraj ■
Luiz Alves de Lima ■
Teresa Doni ■
Fabio Pasqualetti ■
Vito Mancuso ■
Cettina Militello ■
José Luis Moral ■
Luciano Meddi ■

RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»
Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)



ndice

I giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?

Editoriale	3
■ UBALDO MONTISCI <i>I giovani e la Chiesa italiana</i> <i>Documenti pastorali e catechetici del magistero (1970-2018)</i>	7
■ ANTONINO ROMANO <i>Educazione religiosa e giovani europei</i> <i>Un contributo per il Sinodo del 2018</i>	25
■ JEROME VALLABARAJ <i>Fostering the Faith of the Young in Asia</i> <i>An Inter-Cultural Approach to Youth Catechesis</i>	37
■ LUIZ ALVES DE LIMA <i>Evangelização e catequese com os jovens na América latina</i>	59
■ TERESA DONI <i>Giovani e religiosità oggi</i> <i>Una lettura sociologica a partire dalle ultime ricerche condotte in Italia</i>	85
■ FABIO PASQUALETTI <i>Giovani e cultura digitale, le sfide per il discernimento vocazionale</i>	99
■ VITO MANCUSO <i>Il testimone credibile</i>	115
■ CETTINA MILITELLO <i>I giovani nella Chiesa: marginali o protagonisti?</i> <i>Un tentativo di lettura critica della situazione attuale</i>	123
■ JOSÉ LUIS MORAL <i>Sinodo sui giovani senza pastorale giovanile?</i> <i>Esercizio di «sospetto critico» a partire dal «documento preparatorio»</i>	133
■ LUCIANO MEDDI <i>La catechesi: ospite o protagonista al Sinodo dei giovani?</i>	153

CATECHETICA ED EDUCAZIONE



ISTITUTO DI CATECHETICA
Facoltà di Scienze dell'Educazione
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA

www.rivistadipedagogiareligiosa.it

DIREZIONE

«Catechetics ed Educazione»
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 – ROMA

► CONSIGLIO DI REDAZIONE

Ubaldo Montisci (*Coordinatore*)
José Luis Moral
Corrado Pastore
Antonino Romano
Miroslaw Wierzbicki
Marcella Pomponi (*Segretaria*)

► COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Biancardi
Cesare Bissoli
Joseph Boenzi
Cettina Cacciato
Cristina Carnevale
Gustavo Cavagnari
Sergio Cicatelli
Salvatore Currò
Giancarlo Cursi
Antonio Dellagiulia
Cyril de Souza

Gabriele Di Giovanni
Teresa Doni
Joseph Gevaert
Dariusz Grządziel
Albertine Ilunga
Anthony Lobo
Elena Massimi
Luciano Meddi
Ubaldo Montisci
José Luis Moral
Rinaldo Paganelli
Corrado Pastore
Maria Paola Piccini
Roberto Rezzaghi
Antonino Romano
Rosangela Siboldi
Salvatore Soreca
Giampaolo Usai
Jerome Vallabaraj
Miguel López Varela
Miroslaw Wierzbicki

■ *Direttore Responsabile:* Remo Bracchi

■ *Grafica:* José Luis Moral ■ *Web Editor:* Angela Maluccio



Editrice «LAS»
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 ROMA



ditoriale

I giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?

Il presente numero focalizza l'attenzione sulla preparazione alla XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che sarà tenuta a Roma dal 3 al 28 ottobre 2018, sul tema: «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale».

Il nostro contributo vuole aprire uno spazio critico di discussione il più possibile aperto a livello interdisciplinare tra scienze umane e teologiche per stimolare un dibattito che possa interessare sia gli esperti sia tutti i Lettori più sensibili. La Lettura critica che è stata realizzata in questo numero monografico non consiste nella mera descrizione dei testi pre-sinodali o delle varie attività di animazione pastorale, anche se ne tiene conto per comprendere meglio l'evento; la caratterizzazione di questo contributo a più voci consiste in una comunicazione di posizioni critiche e di prospettive tra dissonanze e convergenze su alcune questioni focali: a) in quale contesto storico-ecclesiale si colloca il Sinodo e quali sono le sue aspettative ecclesiali? b) il rapporto tra chiesa e giovani si presenta problematico a livello ecclesologico e antropologico oppure si connota per il pieno riconoscimento del protagonismo giovanile a vari livelli? c) la catechesi e la pastorale giovanile sono elementi marginali oppure occupano un posto di rilievo nell'insieme delle possibili discussioni che occuperanno il confronto tra i Padri Sinodali?

Il contesto eccipiente che favorisce la possibilità di un Sinodo a largo respiro è determinato dall'attuale pontificato di Papa Francesco che si sta manifestando continuamente come provvidenziale «bagno postconciliare». Francesco, non senza fatica, sta orientando lo sguardo di tutta l'umanità verso un futuro possibile storicamente realizzabile: questo futuro prende forma

in quell'universale concreto dell'evento della vita che esprime tutto il suo splendore proprio nella giovinezza. Così, nel prossimo Sinodo, oltre a essere in gioco la considerazione dei giovani nella Chiesa, sarà in questione anche la stessa concezione conciliare di Chiesa, Popolo di Dio in cammino e in comunione con tutta l'umanità, propria della *Lumen Gentium*.

Ecco il motivo della declinazione di questo numero monografico che si potrebbe enfatizzare attorno a questa sana provocazione: *I Giovani, spettatori o protagonisti al prossimo Sinodo?* Si potrebbe cambiare anche il soggetto dell'espressione con adulti, anziani, bambini, ecc., la provocazione resterebbe immutata: quale Chiesa oggi è possibile? Quale prassi ecclesiale? Quale futuro per il cristianesimo nella storia? Quale considerazione e ruolo per i giovani all'interno delle comunità cristiane?

Con l'obiettivo redazionale generale di suscitare nel Lettore l'attenzione critica su aspetti e problemi che non emergono direttamente dai *Lineamenta* del Sinodo – un documento da cui peraltro, per forza di cose, non si può pretendere una riflessione esaustiva sull'intero tema affrontato – il numero monografico si articola in due parti: 1. *Analisi del contesto sinodale*; 2. *Aspetti critici, sfide, prospettive, utopie*.

Nella prima parte, la discussione si avvale di quattro apporti sui contesti geoculturali: il contributo di *Ubaldo Montisci* descrive il cammino che la Chiesa italiana ha realizzato nei propri orientamenti pastorali e nei documenti catechetici sulla catechesi dei giovani e sulle loro scelte vocazionali. Questa visione particolare apre alle questioni circa la più ampia considerazione di ciò che è carente nelle discussioni presinodali sulla catechesi dei giovani. *Antonino Romano* passa in rassegna le produzioni più recenti che sono state promosse a livello di ricerca scientifica mitteleuropea, mettendo in luce i pericoli che derivano da una scarsa sensibilità culturale circa le produzioni di livello tecnico che interessano gli studi sui giovani nel contesto della educazione religiosa. *Jerome Vallabaraj* con la sua pluriennale esperienza di attento investigatore delle metodologie catechetiche con i giovani fa emergere la pregnanza del contesto situazionale dei giovani in Asia al cospetto delle questioni dell'approccio interculturale per la catechesi dei giovani. A fronte del fondamentalismo e del relativismo, la Chiesa in Asia deve offrire non tanto contenuti ma buone prassi che sappiano tenere testa con qualità alle principali questioni. *Luiz Alves de Lima*, a partire dalla sua lunga esperienza di ricerca in Brasile, traccia una sintesi delle principali questioni che stanno interessando attualmente non solo il suo contesto locale ma tutta l'America Latina. Il contributo della catechesi si presenta imprescindibile per la formazione dei giovani all'interno delle piccole comunità ecclesiali che si confrontano con i cambiamenti in atto e con le molteplici sfide dell'avanzare di nuovi movimenti religiosi a sfondo settario.

La *seconda parte* del numero approfondisce alcune questioni più importanti che dovrebbero emergere in questa fase di preparazione immediata del Sinodo. Ad aprire il dibattito è il contributo di *Teresa Doni* circa la lettura sociologica dei giovani, con particolare riferimento al contesto italiano. L'analisi delle principali teorie sociologiche sulla religiosità dei giovani italiani mette in luce aporie e lacune metodologiche all'interno di talune ricerche empiriche, talvolta viziate da pregiudizi ideologici, che possono essere migliorate attraverso uno sguardo meno partigiano e più fondato di queste indagini. Ne viene fuori un quadro non irenico ma metodologicamente fondato sul rapporto giovani e fede cristiana. A questa visione più generale, segue la lettura critica nel complesso campo degli studi sulla comunicazione di *Fabio Pasqualetti* che alleggerisce dall'eccessivo carico di responsabilità i giovani che vivono immersi in nuovi processi cul-

turali, dove l'egemonia delle perverse logiche del mercato e del globalismo finanziario ha determinato il proliferare di nuove patologie relazionali tra i giovani che sono molto spesso vittime di poteri forti e lobbistici che li rendono oppressi e incapaci di relazioni significative, soprattutto con adulti ed educatori, a loro volta poco autorevoli. A tracciare una prospettiva criticamente aperta a nuove dimensioni nel complesso contesto di cambiamenti antropologico-culturale, emerge la figura del testimone credibile, che assume, attraverso la riflessione di Vito Mancuso, uno spiccato senso di libertà del pensiero umano. L'esperienza umana deve essere al centro dell'ascolto che solo un testimone «credibile» può avviare nella relazione educativa con i giovani, attraverso il confronto con una comunità di credenti aperta e capace di riflettere sulla propria vita e sul proprio modo di comunicarsi all'umanità. Cettina Militello, nota teologa italiana, scava a fondo sulla questione del soggetto ecclesiale alla luce dell'ecclesiologia di comunione postconciliare, rintracciando nella concretezza dei contesti situazionali reali la poca dimestichezza che le comunità hanno nei confronti dei giovani che rimangono marginalizzati ed esclusi di fatto nelle fasi decisionali importanti del magistero ecclesiale. La considerazione della loro marginalizzazione o il loro protagonismo svela il modello di Chiesa che sta sullo sfondo delle scelte pastorali e, prima ancora, a livello magisteriale, dottrinale e teologico. Proprio in relazione al deficit antropologico delle prassi cristiane e ancor più della teologia pastorale, José Luis Moral riflette sul legittimo «sospetto» che un credente deve esprimere prima di accettare acriticamente qualsivoglia proposta a livello esistenziale. Attraverso la difficile ascesi dell'esercizio intellettuale della critica, è possibile chiedersi in che senso si debba parlare oggi di pastorale giovanile. Quando a problemi complessi si risponde con riduzionismi irenici, allora, lo studioso è obbligato – in forza dell'imperativo categorico – a dover denunciare quelle strumentalizzazioni che si celano in banalità, negligenze e pigrizie del pensiero. I giovani costituiscono un bene indisponibile ed essenziale per la vita umana, oltre che per le comunità cristiane, e il loro protagonismo nei processi formativi non può essere giocato ai dadi dell'improvvisazione o peggio ancora dell'impreparazione. Il contributo di Luciano Meddi mette in luce la profonda problematicità generata dai documenti presinodali con l'oblio della catechesi, anche a livello di rievocazione sostanziale. Questo ulteriore deficit si aggiunge al precedente, confermando che le tendenze di prassi ordinaria delle chiese locali sono dovute probabilmente a una carenza di riflessione sulla catechesi con i giovani a livello più scientifico. Le prassi catechistiche che sono state orientate in aperti contesti comunitari non possono essere dimenticate da un Sinodo che tratterà dei processi formativi ecclesiali.

Che cosa possiamo aspettarci dal prossimo Sinodo? Le attese sono tante e gli esiti non scontati ma una cosa è certa: lo Spirito Santo guiderà Papa Francesco e l'intera Chiesa «oltre» il Sinodo verso spinte ancora più coraggiose. Questa è la speranza che manifestiamo con il nostro contributo alla riflessione.

I MEMBRI DELL'ISTITUTO DI CATECHETICA
catechetica@unisal.it

UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA
Facoltà di Scienze dell'Educazione
ISTITUTO DI CATECHETICA



LICENZA IN
SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

NUOVI
CURRICOLI
BIENNALI

SPECIALIZZAZIONE
IN **CATECHETICA**

CURRICOLO ORDINARIO
PROGETTO SPERIMENTALE



UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA
Facoltà di Scienze dell'Educazione
ISTITUTO DI CATECHETICA

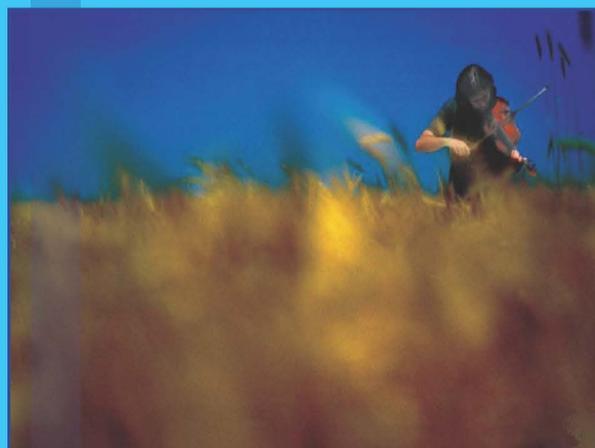


MASTER DI 1° LIVELLO
PER **EDUCATORI
DI ADOLESCENTI**

IN COLLABORAZIONE CON
CET
Servizio Nazionale
per la Pastorale di Base
CET
Servizio Nazionale
per la Pastorale di Base



UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA
Facoltà di Scienze dell'Educazione
ISTITUTO DI CATECHETICA



ISTITUTO DI CATECHETICA

ATTIVITÀ
SITI-WEB

ICA
ICV

I giovani e la Chiesa italiana

Documenti pastorali e catechetici dal «Documento Base» a oggi

Ubaldo Montisci*

Young People and the Italian Church

Pastoral and Catechetical Documents of the Magisterium (1970-2018)

► **SOMMARIO**

I Lineamenta del XV Sinodo dei vescovi tacciono sull'apporto peculiare che può essere offerto dalla catechesi all'impegno ecclesiale di accompagnamento dei giovani nella loro ricerca vocazionale. L'articolo, prendendo in esame i documenti catechetici italiani dal post-Concilio a oggi, testimonia invece dell'attenzione esplicita e costante che questi manifestano verso gli adolescenti e i giovani, considerati una «priorità» pastorale. La premura catechistica nei loro confronti si concretizza nell'elaborazione di strategie metodologiche, produzione di sussidiazioni, impegno per la qualificazione degli operatori pastorali in vista di un accompagnamento che li conduca alla maturità nella fede e a scelte vocazionali responsabili al servizio della Chiesa e della società.

► **PAROLE CHIAVE**

Catechesi con i giovani; Documento Base; Orientamenti pastorali italiani; Pastorale giovanile.

* **Ubaldo Montisci** è Professore Straordinario di «Teologia dell'educazione» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

La XV Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi ha puntato l'attenzione sul mondo giovanile, concentrandosi sull'accompagnamento in vista del discernimento vocazionale. Non è sfuggito agli esperti dell'ambito pastorale che i *Lineamenta* non fanno praticamente nessun riferimento all'apporto che la catechesi può offrire a questo vitale compito ecclesiale.¹

Non è compito del presente contributo motivare le ragioni di ordine epistemologico per cui sarà opportuno colmare l'evidente lacuna nell'*Instrumentum laboris* del Sinodo;² ma, più modestamente, attraverso un breve *excursus* storico, utilizzando le riflessioni e le indicazioni contenute nei principali documenti del magistero ecclesiale italiano prodotti in ambito catechetico e più ampiamente pastorale, si vuole rilevare qui l'importanza attribuita dai testi a questa specifica fascia di età, la tipologia di proposte avanzate, le metodologie suggerite, l'impiego di risorse in strutture e qualificazione degli operatori pastorali, la sussidiatura messa a disposizione.

Si è consapevoli della limitatezza del contributo rispetto alla complessità della problematica sottostante che tocca, in primo luogo, il tema controverso dell'identità e dei rapporti tra pastorale/pastorale giovanile e catechetica/catechesi con i giovani: una questione epistemologica che ha evidenti ricadute sulla pratica delle comunità cristiane; lo studio, inoltre, necessiterebbe di un adeguato inquadramento storico evolutivo, indispensabile per collocare e interpretare nel modo più corretto possibile la produzione pastorale-catechetica del magistero italiano dal Vaticano II a oggi ma che risulterebbe troppo esteso in questa circostanza; per lo stesso motivo sono stati omessi i riferimenti ai documenti riguardanti l'Insegnamento della Religione Cattolica, che andrebbero pure presi in considerazione in quanto connessione culturale con la catechesi giovanile. Lo si offre ugualmente ai lettori come tentativo di sintesi sufficientemente completa e ragionata delle riflessioni e orientamenti per l'attività ecclesiale con gli adolescenti e giovani così come presenti nei documenti considerati, un primo piccolo passo verso un cammino di riflessione più approfondita e ancor più documentata.

¹ L'unico accenno alla catechesi si trova verso la fine dei *Lineamenta* dove, al punto 4. *Strumenti*, si legge: "Talvolta ci accorgiamo che tra il linguaggio ecclesiale e quello dei giovani si apre uno spazio difficile da colmare, anche se ci sono tante esperienze di incontro fecondo tra le sensibilità dei giovani e le proposte della Chiesa in ambito biblico, liturgico, artistico, *catechetico* e mediatico. Sogniamo una Chiesa che sappia lasciare spazi al mondo giovanile e ai suoi linguaggi, apprezzandone e valorizzandone la creatività e i talenti".

² Sulla funzione di accompagnamento propria della catechesi, ad esempio, il *Documento Base* afferma: "La catechesi illumina le molteplici situazioni della vita, preparando ciascuno a scoprire e a vivere la sua vocazione cristiana nel mondo": CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), *Catechismo per la vita cristiana/1. Il rinnovamento della catechesi* (DB), 2 febbraio 1970, CEI, Roma 1970, n. 33; e gli *Orientamenti per l'Annuncio e la Catechesi* vedono proprio nella premura educativa di "accompagnare la maturità della fede" la funzione specifica e l'interpretazione autentica del significato della catechesi: cfr. CEI, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'Annuncio e la Catechesi in Italia* (IG), 29 giugno 2014, nn. 22-27, in «Notiziario della CEI» 48 (2014) 4, 198-289: 221-226. È una prospettiva che compare già nel primo dei piani pastorali di cui si è dotata la Chiesa che è in Italia: "Soprattutto attraverso questa permanente catechesi si aiuteranno i ragazzi e i giovani alla ricerca e alla scoperta della propria vocazione personale e saranno accompagnati nelle scelte fondamentali della vita": CEI, *Evangelizzazione e sacramenti* (EeS), 12 luglio 1973, n. 92, in «Notiziario della CEI» (1973) 5, 77-104: 99.

1. La premura verso il mondo giovanile nei documenti pastorali e catechetici

L'interesse al mondo giovanile è costante nei documenti che orientano l'impegno catechistico a livello nazionale; nel corso degli ultimi cinquant'anni, anzi, la catechesi con i giovani è assunta a «priorità» nel panorama pastorale italiano.

1.1. Riconosciuta rilevanza della catechesi con gli adolescenti e giovani

Il DB dedica due articoli tematici agli adolescenti e ai giovani,³ nei quali si evidenzia l'assoluta importanza di una fase della vita in cui “va delineandosi in maniera sempre più determinante la personalità dell'uomo e del credente”.⁴ La profonda ambivalenza che segna i tratti più caratteristici dei due momenti esistenziali non deve togliere l'ottimismo e la fiducia all'educatore: nonostante le innegabili difficoltà di approccio, chi lavora con gli adolescenti e i giovani può scoprire in loro “una grande disponibilità e ricchezza, quando sa cogliere la valenza positiva della loro condotta e della vita”.⁵

A circa vent'anni dalla sua prima pubblicazione, nella *Lettera di riconsegna del DB*,⁶ i Vescovi, di fronte a un evidente mutamento culturale, individuano nelle migliori istanze del mondo giovanile – segnatamente, l'anelito alla fraternità, solidarietà e pace – uno dei segni di speranza e un'importante risorsa per la realizzazione dell'intero progetto catechistico italiano.⁷

Come si sa, il DB ha influenzato con i suoi principi profetici non solo la catechesi ma l'intera pastorale italiana; va però annotato che per lungo tempo gli adolescenti e i giovani sono stati considerati dei semplici «destinatari» dell'intervento ecclesiale. Anche una semplice lettura dei primi *Piani pastorali* di cui si è dotata la Chiesa italiana nel post-Concilio può confermarlo.⁸

1.2. «Priorità» della catechesi con adolescenti e giovani

È solo con gli *Orientamenti pastorali* per gli anni Novanta del secolo scorso – a seguito anche del rinnovato interesse per il mondo giovanile suscitato dalle Giornate Mondiali della Gioventù e dal concomitante Anno Internazionale della Gioventù⁹ – che l'impegno verso le fasce giovanili acquista il valore di «priorità» e gli adolescenti e i giovani diventano interlocutori attivi nei processi di maturazione nella fede. In quegli anni i Vescovi sottolineano l'urgenza di una formazione cristiana permanente,¹⁰ al cui interno “un'attenzione privilegiata dev'essere riservata

³ DB, nn. 137-138.

⁴ DB, n. 137.

⁵ DB, n. 138.

⁶ *Lettera dei Vescovi per la riconsegna del testo “Il rinnovamento della catechesi”* (LR), in CEI, *Catechismo per la vita cristiana/1. Il rinnovamento della catechesi*, Fondazione di religione santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 1988, 7-16.

⁷ Cfr. LR, n. 5.

⁸ Accanto al già citato EeS, si veda CEI, *Comunione e comunità* (CeC), 1° ottobre 1981, in «Notiziario della CEI» (1981) 6, 125-172.

⁹ In quella circostanza ebbe vasta eco la Lettera apostolica, rivolta ai giovani e alle giovani del mondo, di GIOVANNI PAOLO II, *Dilecti amici*, 31 marzo 1985, in «Acta Apostolicae Sedis» 77 (1985) 7, 579-628.

¹⁰ “Diventa infatti sempre più chiaro che l'educazione alla fede è una necessità generale e permanente: riguarda cioè i giovani e gli adulti non meno dei bambini e dei ragazzi, e comincia proprio da coloro che partecipano più intensamente alla vita e alla missione della Chiesa”: CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (ETC), 8 dicembre 1990, n. 7, in «Notiziario della CEI» (1990) 12, 321-362: 329.

agli adolescenti, che nel contesto della nostra società domandano di essere accompagnati con grande passione educativa e senza incertezze verso Gesù Cristo”.¹¹

Questa sensibilità si concretizza poi al Convegno ecclesiale di Palermo, in cui l’ultimo dei cinque ambiti “ritenuti oggi particolarmente rilevanti sia per la nuova evangelizzazione sia per il rinnovamento del Paese”,¹² è quello che interessa i giovani. In tale circostanza, mentre si riconosce l’impegno costante delle comunità verso di loro, si giunge ad affermare “l’urgenza di ripensare la pastorale giovanile, conferendole organicità e coerenza in un progetto globale, che sappia esaltare la genialità dei giovani e riconoscere in essa un’opportunità di grazia”,¹³ in vista di un rinnovato impegno “a offrire alle nuove generazioni la possibilità di un incontro personale con Cristo, nell’ambito di una comunità fraterna, dove ciascuno sia aiutato a sviluppare la propria identità, a scoprire e seguire la propria vocazione”.¹⁴

Da questo momento in avanti ai giovani è riservato uno spazio specifico all’interno degli orientamenti che ispirano l’intero processo evangelizzatore della Chiesa italiana. Così gli *Orientamenti pastorali per il primo decennio del 2000* affermano: “Ci pare opportuno chiedere per gli anni a venire un’attenzione particolare ai giovani e alla famiglia. Questo è l’impegno che affidiamo e raccomandiamo alla comunità cristiana. Partiamo dai giovani [...]. Nei loro confronti le nostre comunità sono chiamate a una grande attenzione e a un grande amore”.¹⁵ E negli *Orientamenti pastorali per il 2010-2020* si conferma: “Ai giovani vogliamo dedicare un’attenzione particolare. [...] I giovani sono una risorsa preziosa per il rinnovamento della Chiesa e della società. Resi protagonisti del proprio cammino, orientati e guidati a un esercizio corresponsabile della libertà, possono davvero sospingere la storia verso un futuro di speranza”.¹⁶

Il documento che riassume il Convegno di Verona, invece, presenta delle considerazioni sui giovani che si discostano da quelle offerte ordinariamente dai Vescovi. Il Presidente della CEI, nel discorso conclusivo dell’evento ecclesiale, aveva ricordato che l’opera formativa attribuisce una “rilevanza speciale” agli adolescenti e giovani, accanto ai bambini e ragazzi;¹⁷ la *Nota pastorale*, dando per scontato che sia già in atto “un grande sforzo di evangelizzazione e catechesi specialmente verso i giovani e le famiglie”,¹⁸ esorta a rivolgersi più decisamente verso il mondo

¹¹ ETC, n. 45,

¹² CEI, *Con il dono della carità dentro la storia. La Chiesa in Italia dopo il Convegno di Palermo* (DCS), 26 maggio 1996, n. 25, in «Notiziario della CEI» (1996) 5, 155-189: 176. Avendo come titolo “Con i giovani per testimoniare la carità”, sono dedicati specificamente alle nuove generazioni i nn. 38-40.

¹³ DCS, n. 39. Frutto di questa scelta di portare l’attenzione verso i giovani sarà l’Assemblea dei Vescovi (Collevalenza, 9-12 novembre 1998) e il successivo documento: *Educare i giovani alla fede. Orientamenti emersi dai lavori della XLV Assemblea Generale* (EGF), 27 febbraio 1999, in «Notiziario della CEI» (1999) 1, 49-59.

¹⁴ DCS, n. 38.

¹⁵ CEI, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* (CVMC), 29 giugno 2001, n. 51, in «Notiziario della CEI» (2001) 5, 127-178: 162.

¹⁶ CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo* (EVBV), 4 ottobre 2010, n. 32, in «Notiziario della CEI» (2010) 7, 243-297: 274s.

¹⁷ Cfr. *Intervento conclusivo del Cardinale Camillo Ruini*, n. 4, in «Notiziario della CEI» (2006) 268-286: 275. In clima di «emergenza educativa», l’interesse verso queste fasce d’età è motivato soprattutto dal desiderio di evitare loro i rischi che nascono dal dubbio sempre più diffuso sulla possibilità di conseguire una qualsiasi verità non puramente soggettiva, funzionale e provvisoria; da una fede vissuta solo in ambienti intra-ecclesiali; dall’impoverimento dei fattori educativi nella nostra società.

¹⁸ CEI, “*Rigenerati per una speranza viva*” (1Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all’uomo* (RSV), 29 giugno 2007, n. 2, in «Notiziario della CEI» (2007) 4, 143-172: 145.

adulto, “non accontentandosi di rivolgersi solo ai ragazzi e ai giovani”,¹⁹ ai quali però “va tutto il nostro incoraggiamento a proseguire con tenacia”.²⁰

La sollecitudine esplicita per la maturazione umano-cristiana dei giovani e la fiducia nei loro confronti è confermata dalla recente *Nota pastorale sul valore e la missione degli oratori*, nella cui *Introduzione* si afferma: “La presente Nota vuole in primo luogo ribadire l’impegno educativo delle nostre comunità ecclesiali nei confronti dei ragazzi, degli adolescenti e dei giovani, riconoscendone la soggettività e valorizzando i talenti di cui sono portatori”.²¹

A livello strettamente catechistico, la «priorità» della catechesi con i giovani è attestata nella *Lettera Annuncio e catechesi*,²² che conferma l’opzione dell’autorevole *Documento Base*: “Il DB ha sottolineato la priorità della catechesi degli adulti e dei giovani (n. 124)”.²³ Consapevole della sterilità di una catechesi che si fermi alle soglie dell’adolescenza, AeC sottolinea soprattutto il rimpianto per i tanti ritardi, le resistenze, le fatiche nel realizzare quest’obiettivo formativo che vede uniti i giovani e gli adulti.²⁴

L’opzione prioritaria per la catechesi giovanile è quindi accolta pienamente negli orientamenti per l’annuncio e la catechesi *Incontriamo Gesù*; essa trova posto accanto all’impegno per la formazione permanente degli adulti e delle famiglie.²⁵ Il recente documento non distingue tra adolescenza e giovinezza, usando i due termini in maniera equivalente.²⁶ L’attenzione a queste fasce d’età è motivata dal fatto che esse costituiscono una risorsa educativa, in quanto tempo delle grandi domande di senso e perché si pongono le basi per quelle scelte di vita – anche per quel che riguarda la fede – che diventeranno poi permanenti nel corso dell’esistenza. Gli adolescenti e i giovani sono chiamati a diventare responsabili diretti della loro vita, a inserirsi nelle comunità, diventando progressivamente protagonisti in esse, fino a risultare dei veri e propri evangelizzatori dei coetanei.²⁷

2. La proposta formativa più utilizzata: il «catechismo»

È impossibile considerare in modo esaustivo l’insieme di attività con cui ha trovato creativamente realizzazione la premura ecclesiale verso gli adolescenti e i giovani, che si è sempre tentato di raggiungere nelle più diverse situazioni esistenziali;²⁸ qui ci si sofferma su quella che rappresenta la principale tra le proposte offerte in ambito catechetico e si accenna a quella che può

¹⁹ RSV, n. 17.

²⁰ RSV, n. 30.

²¹ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA CULTURA E LE COMUNICAZIONI SOCIALI - COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA FAMIGLIA E LA VITA, *Il laboratorio dei talenti* (LT), 2 febbraio 2013, in «Notiziario della CEI» 47 (2013) 2, 78-115: 79

²² COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L’ANNUNCIO E A CATECHESI, *Annuncio e Catechesi per la vita Cristiana. Lettera alle Comunità, ai Presbiteri e ai Catechisti nel Quarantesimo del Documento Base: Il Rinnovamento della Catechesi* (AeC), in «Notiziario della CEI» 44 (2010) 3, 91-102.

²³ AeC, n. 13. Il dettato sembra semplicemente confermare una scelta precedente; in realtà, è la prima volta che si parla di «priorità» per la catechesi con i giovani, perché il DB si era espresso in questi termini solo in riferimento agli adulti.

²⁴ Cfr. AeC, n. 8.

²⁵ Cfr. IG, n. 24.

²⁶ Ciò è palese al n. 25: se il titolo del paragrafo è “*La catechesi per e con i giovani*”, il contenuto ha frequenti riferimenti all’adolescenza, nella quale distingue una fase iniziale (12-14 anni) e una centrale (15-18 anni).

²⁷ Cfr. IG, n. 25.

²⁸ Emblematico dell’impegno a non lasciare escluso nessuno, ad esempio, è il riferimento ai giovani militari nel primo piano pastorale decennale; cfr. EeS, n. 110.

essere considerata un'occasione mancata: il cosiddetto *Progetto culturale orientato in senso cristiano*.

2.1. Lo strumento «catechismo»

Nell'arco di tempo preso in considerazione, la principale – almeno per l'impegno profuso – tra le modalità con cui la comunità cristiana ha pensato di poter dialogare con gli adolescenti e i giovani è quella che valorizza lo strumento formativo *catechismo*.

■ I primi tentativi

Nell'immediato post-Concilio, l'*Ipotesi di lavoro* per la compilazione del nuovo catechismo italiano faceva riferimento solo a un Catechismo per l'adolescenza;²⁹ ma quasi immediatamente si fece strada l'idea di un ampliamento del numero dei testi, originariamente quattro,³⁰ per comprendere proprio la fascia della giovinezza.³¹

All'indomani della pubblicazione del DB, ci fu il tentativo di elaborare un volume rivolto sia ai giovani sia ai loro educatori.³² In linea con le indicazioni del testo dei vescovi, una commissione aveva preparato una bozza per un progetto sperimentale dal titolo provvisorio: *Orientamenti per un'esperienza giovanile del mistero cristiano*, diviso in due parti contenenti rispettivamente le opzioni pastorali fondamentali e un itinerario di catechesi, pensato in diciannove punti; la bozza era dotata anche degli sviluppi esemplificativi di alcuni temi.

Questo tentativo si esaurisce presto³³ e l'attenzione si concentra piuttosto verso la produzione dei catechismi rivolti ad altre fasce d'età.

■ I testi «ad experimentum»

È solo verso la fine degli anni Settanta del secolo scorso che viene pubblicato un testo dedicato esplicitamente ai giovani.³⁴ Il catechismo si rivolge agli studenti delle scuole superiori, ai giovani lavoratori o in cerca d'impiego e, più in generale, è pensato “per chiunque s'interroga seriamente sulla propria fede ed è alla ricerca di nuove e più valide ragioni per una adesione certa e consapevole”.³⁵ Le tre parti del volume – *In ricerca; Gesù il Cristo; La vita nuova* – prendono in considerazione rispettivamente la tensione che anima la ricerca di verità e di fondamenti per le speranze umane, il riferimento a una Parola significativa per la vita, i criteri esistenziali e pratici

²⁹ I testi dell'ipotesi di lavoro, pensati non in relazione con le strutture (scuola, parrocchia, ecc.) ma con l'età, si possono reperire in UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE (UCN), 3° «Seminario» per il nuovo Catechismo Italiano. Roma, 27-30 dicembre 1967, Manoscritto riservato, Roma [s.d.], 79-92.

³⁰ Come appare evidente dalla presentazione grafica dell'intero progetto, i diversi volumi erano pensati per l'infanzia, la fanciullezza, l'adolescenza, l'età adulta: *Ibidem*, 83.

³¹ Cfr. G. RONZONI, *Il progetto catechistico italiano. Identità e sviluppo dal Concilio Vaticano II agli anni '90*, Elledici, Leumann (TO) 1997, 84.

³² Si veda F. PAJER, *Verso il «Catechismo-Base» per i giovani*, in «Catechesi» 40 (1971) 92, 14-24.

³³ È interessante l'analisi proposta dalla rivista *Catechesi*, che dedica un intero fascicolo allo studio dei contenuti dell'ipotesi di catechismo dei giovani. Oltre ad avanzare delle proposte concrete, gli studiosi mettono in luce pregi e limiti del tentativo; cfr. Dossier “Catechismo dei giovani”, in «Catechesi» 41 (1972) 122, 1-23.

³⁴ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA, *Catechismo per la vita cristiana/5. Il catechismo dei giovani “Non di solo pane”. Testo per la sperimentazione e la consultazione* (CdG), 4 marzo 1979, CEI, Roma 1979. La raccolta pressoché completa delle pubblicazioni intorno a questo catechismo è contenuta in U. GIANETTO, *Catechismi CEI. Raccolta bibliografica 1967-2002*, 3ª edizione corretta e integrata a cura di J. Gevaert, Edizione extra commerciale, Roma 2002, 77-86.

³⁵ CdG, *Introduzione*, 4-7: 4.

del vivere cristiano. L'obiettivo è quello di rinvigorire, ridestare o suscitare la fede in riferimento ai diversi livelli di maturazione religiosa delle persone che si accostano al testo. Il libro utilizza un linguaggio preciso e uno stile sobrio, nella convinzione che il messaggio di Gesù, presentato nella sua integrità, sia già di per sé attraente e non necessiti di lusinghe o edulcorazioni; anche per questo se ne suggerisce un uso preferenziale nelle scuole, previa qualificazione dei professori.

Ancora più tardi, agli inizi degli anni Ottanta, vengono pubblicati i due volumi del *Catechismo per i ragazzi*, il secondo dei quali fa riferimento all'età in cui normalmente si colloca l'adolescenza (14-17 anni circa).³⁶

■ I testi ufficiali

Completata la fase di sperimentazione, agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso i Vescovi italiani propongono due volumi strettamente vincolati tra loro.³⁷ Mentre in precedenza, infatti, il testo per gli adolescenti è più legato alla fase preadolescenziale, nell'edizione definitiva la continuità è piuttosto con la successiva fase giovanile.

Nei due testi si fonde in maniera armonica l'istanza della duplice fedeltà a Dio e all'uomo. Il CdG/1, nell'articolazione di ogni capitolo, prende le mosse dall'esperienza dell'adolescente, che viene portata alla coscienza e sollecitata alla riflessione; segue il confronto con la pedagogia divina, testimoniata nell'Antico Testamento; con l'esistenza e il messaggio di Gesù Cristo, Parola di Dio; con l'esperienza normativa delle prime comunità cristiane; a questo punto, l'ascolto apre lo spazio alla preghiera e alla confessione di fede; la comunità cristiana accompagna il percorso con l'esempio dei testimoni e offrendo spazi concreti di impegno. Il CdG/2 presenta un itinerario che, ispirandosi al testo giovanneo del titolo, è diviso in tre fasi, espresse dai verbi: cercare, incontrare, dimorare. L'ispirazione cristocentrica e trinitaria è centrale e il testo ha una evidente indole kerigmatica: "Non partiamo dunque da noi, dalle nostre domande per trovare lui, ma partiamo da lui, dalla sua «causa» – il regno di Dio –, per trovare noi stessi".³⁸ Non manca, tuttavia, la dimensione antropologica: il giovane è interpellato direttamente, è non solo informato ma coinvolto responsabilmente nella sequela di Gesù Cristo, in modo da poter incontrare il Padre e ricevere quell'amore salvifico che gli consente di prendere saldamente in mano le redini della propria vita.

I due testi si pongono come vero e proprio strumento di accompagnamento vocazionale:

Questo secondo volume del catechismo dei giovani, in continuità con la prospettiva vocazionale del primo volume *Io ho scelto voi*, vuole guidare i giovani a maturare un convinto cammino di discepolato di Cristo, al fine di aiutarli a compiere le loro scelte alla luce di quel progetto di vita che è il Vangelo.³⁹

³⁶ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, LA CATECHESI E LA CULTURA, *Catechismo per la vita cristiana/4. Il catechismo dei ragazzi*, vol. 1. *Vi ho chiamato amici*, 11 aprile 1982, CEI, Roma 1982; IDEM, *Catechismo per la vita cristiana/4. Il catechismo dei ragazzi*, vol. 2. *Io ho scelto voi*, 11 aprile 1982, CEI, Roma 1982. Le riflessioni e indicazioni sui due volumi sono contenute in GIANETTO, *Catechismi CEI*, 67-76.

³⁷ CEI, *Catechismo per la vita cristiana/3.1. Io ho scelto voi. Testo pubblicato dall'episcopato italiano come catechismo dei giovani dai 14 ai 18 anni (adolescenti)* (CdG/1), 19 marzo 1993, LEV, Città del Vaticano 1993; CEI, *Catechismo per la vita cristiana/3.2. Venite e vedrete. Testo pubblicato dall'episcopato italiano come catechismo dei giovani dai 18 ai 25 anni* (CdG/2), 30 marzo 1997, LEV, Città del Vaticano 1997. Ai due volumi è dedicata la rassegna bibliografica contenuta in GIANETTO, *Catechismi CEI*, 86-88.

³⁸ CdG/2, *Presentazione*, 4-8: 6.

³⁹ CdG/2, *Presentazione*, 4.

L'intento non ha però trovato poi opportunità di realizzazione concreta: si sa che i due catechismi non hanno avuto la diffusione e l'influsso auspicati, trovando pochi tentativi di elaborazione di sussidi e scarso utilizzo nella catechesi parrocchiale.

Merita attenzione, infine, il testo dell'UCN che offre orientamenti e proposte per la catechesi con gli adolescenti e i giovani.⁴⁰ In esso sono esplicitati l'identità e i compiti specifici della catechesi giovanile, il significato dei due testi del catechismo e la loro relazione, come pure la funzione che dovrebbero esercitare all'interno della pastorale giovanile. Sotto quest'ultimo aspetto, in particolare si afferma che la pastorale giovanile "è chiamata a dare piena ospitalità alla proposta di catechesi ai giovani avanzata dal *Catechismo dei giovani* [...]".⁴¹ E tale proposta è primariamente vocazionale: "Scopo principale dell'educazione alla fede degli adolescenti e dei giovani è l'integrazione tra fede e vita mediante un incontro vivo e autentico con Gesù Cristo, realizzato in una comunità viva di credenti, per aiutare a far fiorire dal proprio vissuto una risposta concreta alla propria vocazione di cristiano";⁴² e, parlando del servizio della pastorale giovanile per la catechesi dei giovani, il documento annota:

La dimensione vocazionale è perciò sempre presente in ogni parte del CdG, in maniera trasversale e graduale, fino ad arrivare alla proposta esplicita del matrimonio religioso o della vita consacrata. Anche le esperienze di volontariato e di servizio più svariate, se non si vuole che vengano vanificate in un qualcosa di slegato dalla propria storia e dalla costruzione della propria identità, vanno collocate sempre in questa prospettiva vocazionale.⁴³

2.2. Un'opportunità non sfruttata: «Progetto culturale orientato in senso cristiano»

Il panorama pastorale italiano è stato caratterizzato, a cavallo del Millennio, dal cosiddetto *Progetto culturale orientato in senso cristiano*. Ipotizzato durante i lavori del Consiglio Episcopale Permanente (CEP) a Montecassino nel 1994,⁴⁴ viene presentato alla comunità tutt'intera per la prima volta al Convegno ecclesiale di Palermo,⁴⁵ quasi a coronamento dei lavori assembleari, e trova grande risonanza nei mezzi di comunicazione sociale.

Il *Progetto* trova fondamento nel pensiero di Giovanni Paolo II, il quale aveva affermato che "una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta";⁴⁶ esso mette a tema esplicitamente tale consapevolezza e si

⁴⁰ UCN, *La catechesi e il catechismo dei giovani. Orientamenti e proposte* (CCG), 8 dicembre 1999, Elledici, Leumann (TO) 1999.

⁴¹ CCG, n. 30.

⁴² CCG, n. 26.

⁴³ CCG, n. 30.

⁴⁴ In quella circostanza, nel corso della sua prolusione, il Card. Ruini, riferendosi all'opera di san Benedetto, fece presente l'urgenza di elaborare un progetto culturale qualificato in senso cristiano, profondamente radicato nel contesto della società italiana; cfr. CEP, *Comunicato dei lavori. Montecassino, 18-22 settembre 1994*, in «Notiziario della CEI» (1994) 5, 181-188.

⁴⁵ Si veda DCS, n. 25.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*, 16 gennaio 1982, n. 2, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html> (17.04.2018).

configura come “una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione; è un processo teso a far emergere il contenuto culturale dell’evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del Paese”.⁴⁷

Se ne parla qui come di un’occasione mancata, almeno per due motivi. Innanzitutto perché, pur avendo delle indubbe potenzialità, l’intuizione – come si sa – ha incontrato diverse resistenze e nel giro di poco tempo è venuta meno nel panorama pastorale italiano.⁴⁸ Poi, in riferimento al tema che si sta affrontando in queste pagine, perché il *Progetto* non ha saputo comunque valorizzare pienamente le nuove generazioni per il conseguimento delle sue migliori intenzioni: è pur vero che la proposta si rivolge volutamente a tutta la comunità credente, senza entrare poi in ulteriori specificazioni, però nei documenti ufficiali non c’è traccia alcuna di riferimento ai giovani, coinvolti sì ma solo in modo implicito.

Non è compito di questo articolo individuare le cause di quanto successo; si può solo osservare che il *Progetto* ha rappresentato a suo tempo il tentativo di un vero e proprio modo nuovo di fare pastorale, che intendeva incidere in profondità nel tessuto socio-culturale e religioso, attraverso un’azione coordinata, sistematica e di ampio respiro; il suo accantonamento di fatto ha esposto l’intera azione ecclesiale ancora una volta al rischio della frammentazione e dell’episodicità.⁴⁹

3. Le metodologie suggerite

Dalla lettura dei documenti catechetico-pastorali post-conciliari, risulta evidente lo sforzo ecclesiale di intercettare i bisogni più sentiti del mondo giovanile e l’impegno per mettere in campo strategie pastorali efficaci. Nell’impossibilità di recensire l’insieme variegato di prassi utilizzate, ci si limita qui a offrire delle considerazioni generali e a indicare alcune opzioni metodologiche rivolte dichiaratamente al mondo adolescenziale e giovanile che ritornano più di frequente negli orientamenti decennali e nei documenti più specificamente catechetici.

3.1. Le indicazioni nei documenti pastorali

Innanzitutto, si può osservare che l’azione delle comunità cristiane – da quanto traspare dalla lettura dei testi esaminati – appare guidata da una duplice consapevolezza: che le nuove generazioni, pur nella loro intrinseca problematicità, sono comunque in ogni tempo portatrici di interrogativi sul senso della vita e in ricerca del bene e del vero, appaiono bisognose di relazioni

⁴⁷ CEI, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, 28 gennaio 1997, n. 2, in «Notiziario della CEI» (1997) 2, 37-47: 39.

⁴⁸ Negli orientamenti pastorali del primo decennio del 2000, il *Progetto* è richiamato tre volte: in senso globale, come impegno prioritario delle comunità (CVMC, n. 50); in relazione al mondo delle comunicazioni sociali (n. 39); come parte rilevante dell’agenda pastorale, in riferimento alla qualità formativa (Appendice, 3b). Negli attuali *Orientamenti*, invece, c’è solo uno sbiadito accenno (EVBV, n. 41).

⁴⁹ Fa pensare che il testo che contiene le indicazioni sulla pastorale giovanile della XLV Assemblea generale della CEI, il già citato *Educare i giovani alla fede*, quasi contemporaneo a quello che presenta ufficialmente il *Progetto*, non abbia nessun accenno alle tematiche care a quest’ultimo. Si trattava del primo testo che aveva l’opportunità di presentare delle finalità condivise, ma tale occasione è stata sfruttata appieno.

autentiche e domandano attenzione formativa;⁵⁰ che tutto ciò rappresenta una sfida poderosa per la pastorale che, però, deve non poche volte constatare la propria inadeguatezza e i ritardi nel rispondere alle istanze del mondo giovanile.⁵¹

In generale, si può affermare che la pastorale privilegia la via del quotidiano e il vissuto parrocchiale,⁵² senza trascurare il valore educativo delle iniziative straordinarie: “Le esperienze forti possono tanto più giovare quanto più si coniugano con i cammini ordinari della vita, che consistono nell’operare scelte di cui poi si è responsabili”.⁵³

Il documento espressione del Convegno ecclesiale di Palermo, il primo del suo genere che mette a tema in modo esplicito il rapporto delle comunità con il mondo giovanile, offre le seguenti indicazioni:

La formazione sia attuata mediante itinerari, differenziati per età e per situazioni esistenziali, impegnativi ed esigenti, ma rispettosi della gradualità. Gli itinerari non si limitino a coltivare la dimensione intellettuale, ma introducano ad una vitale esperienza di fede; non siano solo operativi, ma diano spazio alla contemplazione; non accettino riduzioni fideistiche o devozionistiche, ma si misurino con le esigenze della cultura; non offrano solo modi di vivere, ma ragioni di vita; sappiano infondere la passione per il vero e il bene, conducano a scelte coscienti e responsabili; presentino la vita come vocazione comune all’amore, che si concretizza nelle vocazioni specifiche [...]

L’educazione alla fede, impostata sulla base del Catechismo dei giovani della CEI, unisca momenti di riflessione, incontri con testimoni autentici, esperienze vive di celebrazione, di preghiera personale, di carità fraterna e di servizio ai poveri. Nei cammini formativi siano collocate progettualmente iniziative straordinarie come veglie, pellegrinaggi, esercizi spirituali, esperienze ricreative, riunioni con altri gruppi, convegni, giornate diocesane, regionali e nazionali, partecipazione alla Giornata mondiale della gioventù.⁵⁴

⁵⁰ Si veda, ad esempio, ETC, n. 44: “Il mondo dei giovani vive e sperimenta, con intensità tutta particolare, le contraddizioni e le potenzialità del nostro tempo. [...] Ma, nonostante il diffuso disagio giovanile, a volte manifesto, altre volte soffocato, i giovani esprimono anche oggi le attese dell’umanità e portano in sé gli ideali che si fanno strada nella storia: [...]”.

⁵¹ Facendo riferimento ai piccoli gruppi che attiravano i giovani non solo per le dinamiche interne ma anche perché, rispetto alle parrocchie, realizzavano meglio le indicazioni conciliari, negli *Orientamenti* per gli anni Ottanta si trovava la seguente constatazione: “Tale situazione, occorre dirlo, si è venuta a creare anche per il limite delle nostre comunità e delle nostre strutture diocesane e parrocchiali, che non sempre rispondono a certe esigenze di itinerari di fede, di esperienza o di preghiera, di annuncio catechetico, sempre più pressanti specialmente nei giovani”: EeC, n. 7. Ed ETC, n. 44, lapidariamente annotava: “Di fronte alla complessità e ai rapidi cambiamenti del mondo giovanile le nostre Chiese corrono il rischio di mostrarsi, talvolta incerte e in ritardo. [...] Convivono proposte e modelli differenti, alcuni più riusciti ed equilibrati, altri non privi di unilateralità e di carenze. Il compito della trasmissione della fede alle nuove generazioni e della loro educazione a un’integrale esperienza e testimonianza di vita cristiana diventa quindi una essenziale priorità della pastorale”. La *Nota sulle parrocchie*, a sua volta, constata che “non sono ovunque presenti cammini conosciuti e sperimentati di iniziazione per ragazzi, giovani e adulti desiderosi di entrare a far parte della famiglia della Chiesa”; CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un tempo che cambia* (VMP), 30 maggio 2004, n. 7, in «Notiziario della CEI» (2004) 5/6, 127-162: 143.

⁵² È questa la scelta pastorale privilegiata in modo esplicito da ETC, n. 28: “Sulla base della reciproca carità (cf. 1 Pt 4,8), va proseguito il cammino del rinnovamento evangelico delle nostre comunità, valorizzando anzitutto, con continuità e fedeltà, le dimensioni della pastorale ordinaria, e in particolare la vita delle parrocchie, che costituiscono il tessuto portante della nostra Chiesa”.

⁵³ CVMC, n. 51.

⁵⁴ DCS, n. 40. In termini simili si era espresso ETC, n. 45.

La Nota *Educare i giovani alla fede*, che è scaturita direttamente da quel Convegno, propone un itinerario formativo che parte dall'ascolto e accoglienza dei giovani, con lo sforzo per raggiungerli nei loro ambiti di vita, superando i confini abituali dell'azione pastorale, e cura la «personalizzazione» dell'intervento; la proposta va imperniata intorno all'annuncio essenziale della persona e del messaggio di Gesù Cristo, in modo da sfuggire ai rischi dell'emotività fine a sé stessa e della riduzione ad aride formule dottrinali; la catechesi trova nei testi di catechismo per gli adolescenti e i giovani una risorsa formativa privilegiata; vanno favoriti i luoghi fisici del silenzio, che facilitano la preghiera, riscoperta nelle sue forme tradizionali (*lectio divina*), e viene caldeggiata l'esperienza degli esercizi spirituali. L'impegno verso le nuove generazioni si avvale della mediazione educativa di tutta la comunità cristiana, luogo di inclusione e partecipazione, animata da uno slancio missionario.

Com'è normale che sia, i differenti piani e orientamenti pastorali hanno delle accentuazioni specifiche che però, considerate nell'insieme, fanno comprendere che “il metodo da seguire è quello dell'evangelizzazione di tutta l'esperienza giovanile”.⁵⁵ Così, la proposta evangelica, coraggiosa e integrale, deve partire dal mondo degli adolescenti e dei giovani, con le sue sensibilità, valori e domande,⁵⁶ ma deve spalancarlo alla più ampia comunità sociale e cristiana, offrendo sbocchi di impegno attraverso esperienze di comunione e servizio;⁵⁷ l'attenzione alla dimensione sociale, tuttavia, non deve portare a trascurare l'amore per la vita interiore, per l'ascolto perseverante della parola di Dio e la preghiera, per la pratica sacramentale: le comunità devono divenire per i giovani dei veri e propri «laboratori della fede». ⁵⁸ Gli attuali *Orientamenti* sottolineano l'importanza per i giovani delle esperienze di condivisione nei diversi gruppi ecclesiali (parrocchiali, nelle associazioni e movimenti, di volontariato, di servizio in ambito sociale e nei territori di missione):

In esse imparano a stimarsi non solo per quello che fanno, ma soprattutto per quello che sono. Spesso tali esperienze si rivelano decisive per l'elaborazione del proprio orientamento vocazionale, così da poter rispondere con coraggio e fiducia alle chiamate esigenti dell'esistenza cristiana.⁵⁹

La Nota *pastorale sulle parrocchie*, riflettendo su un contesto nel quale la fede non possiede più caratteri unitari, accentua l'urgenza di un rinnovato *primo annuncio* e la proposta di itinerari per l'iniziazione o la ripresa della vita cristiana “nuovi e praticabili”.⁶⁰ Una particolare attenzione va data al tempo libero, uno spazio di vita fondamentale per i giovani, che lo abitano da protagonisti e da vittime allo stesso tempo.⁶¹ Il documento, nell'insieme, enfatizza la significatività dell'«esperienza» come metodologia educativa.

⁵⁵ ETC, n. 45.

⁵⁶ Rispondendo al riconosciuto bisogno di autenticità manifestato soprattutto dai giovani, ad esempio, il primo piano pastorale post-conciliare dà la seguente indicazione pastorale: “Vi rientrano le celebrazioni della parola di Dio, le veglie di preghiera, la revisione di vita e simili. Possono essere particolarmente indicate per gruppi giovanili, anche perché la strutturazione più libera di queste forme rispetto a quelle liturgiche, consente un ampio margine di benintesa creatività, e le rende, almeno come esperienza iniziale, più accettabili e gradite e, quindi veicolo psicologicamente più immediato della evangelizzazione”: EeS, n. 75. L'attenzione da prestare agli «snodi esistenziali» ritorna anche in EVBV, n. 32.

⁵⁷ Cfr. ETC, n. 45.

⁵⁸ Cfr. CVMC, n. 51.

⁵⁹ EVBV, n. 32.

⁶⁰ Cfr. VMP, nn. 6 e 2.

⁶¹ Cfr. VMP, n. 9.

Infine, l'*Introduzione alla Nota sugli oratori*, sintetizza così lo sforzo costante della pastorale di moltiplicare, differenziare, personalizzare l'offerta formativa:

Sono sempre più numerose le iniziative pastorali rivolte ai ragazzi e ai giovani per offrire loro percorsi educativi in grado di rispondere alle sfide del nostro tempo. Tra le proposte più significative assume una particolare rilevanza quella dell'oratorio, realtà ricca di tradizione e nello stesso tempo capace di garantire un continuo rinnovamento per andare incontro alle odierne esigenze educative.⁶²

Il documento è ricco di suggerimenti per la prassi. Tra l'altro, si possono ricordare: il primato della relazione interpersonale, con l'impegno per assicurare una reale "prossimità alle giovani generazioni, amate, accolte e sostenute nella loro concretezza storica, sociale, culturale e spirituale";⁶³ la capacità di "valorizzare e abitare la qualità etica dei linguaggi e delle sensibilità giovanili, promuovendo, a un tempo, musica, teatro, letteratura e, contemporaneamente gioco, sport e festa – formazione umana, culturale e spirituale –, prevenzione sociale, accompagnamento familiare e avviamento al lavoro";⁶⁴ la sollecitudine per garantire la crescita integrale delle giovani generazioni, avendo come preoccupazione primaria e costante l'educazione alla fede;⁶⁵ l'azione coordinata attraverso un progetto educativo, elaborato secondo le esigenze della realtà ecclesiale di riferimento;⁶⁶ la cura essenziale della prospettiva vocazionale;⁶⁷ l'allestimento di un ambiente accogliente per tutti, capace di intessere alleanze feconde e diversificate con chi ha a cuore l'educazione.⁶⁸

3.2. Le indicazioni dei documenti catechetici

In estrema sintesi, è possibile distinguere tre opzioni metodologiche principali che caratterizzano la proposta catechistica in epoca post-conciliare. Prendendo le distanze da un precedente stile formativo di indole dottrinale, le scelte – che si succedono nel tempo affiancandosi e non sostituendosi⁶⁹ – fanno riferimento ai concetti di «itinerario di fede», «iniziazione cristiana a ispirazione catecumenale», «primo annuncio».

⁶² LT, 78.

⁶³ LT, n. 4.

⁶⁴ LT, n. 5.

⁶⁵ Cfr. LT, nn. 5-6.

⁶⁶ Cfr. LT, n. 8.

⁶⁷ Cfr. LT, n. 10.

⁶⁸ Cfr. LT, n. 12.

⁶⁹ Gli *Orientamenti sull'annuncio e la catechesi* dichiarano: "In particolare, i presenti *Orientamenti* desiderano stimolare una riflessione sulla centralità dell'annuncio, sugli itinerari per chi chiede il Battesimo, sul significato e la fisionomia dei percorsi di iniziazione cristiana dei piccoli e sull'importanza della catechesi in ogni fase della vita": IG, n. 5. Le scelte plurali dei vescovi trovano sviluppo nei capitoli II. *Annunciare il Vangelo di Gesù*, nn. 32-46, e III. *Iniziare, accompagnare e sostenere l'esperienza di fede*, nn. 47-62. A conferma di quanto si va affermando, risultano significativi i seguenti passaggi: "La conversione missionaria dell'azione ecclesiale esige che si riporti al centro il primo annuncio della fede. [...] Il primo annuncio oggi è una *dimensione* che deve attraversare ogni proposta pastorale, anche quelle rivolte ai battezzati" (IG, n. 33); "I Vescovi guardano alla *catechesi a servizio dell'iniziazione cristiana* quale momento irrinunciabile, [...]" (IG, n. 47).

■ Gli «itinerari di fede»

Il DB non utilizza la nozione di «iniziazione cristiana», parla piuttosto di «itinerario»;⁷⁰ anzi, il concetto di «itinerario di fede» – un percorso di iniziazione e maturazione integrale nella fede permanente, sistematico, graduale, essenziale⁷¹ – è presentato come modello organizzativo globale della catechesi,⁷² e trova realizzazione concreta nei catechismi per la vita cristiana. L'utilizzo inappropriato dei testi, pensati dagli autori come reale «percorso» di maturazione nella fede ma usati dai catechisti non di rado con mentalità antiquata, ha in gran parte vanificato l'originalità e la qualità formativa del progetto.

■ L'ispirazione al catecumenato antico

Con le tre Note sull'iniziazione cristiana⁷³ si apre una fase nuova per la pastorale italiana. La scelta fondamentale è quella di utilizzare l'iniziazione cristiana, ispirata al catecumenato secondo le indicazioni del Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti,⁷⁴ come modello di ogni catechesi:

La comunità cristiana dev'essere sempre pronta a offrire itinerari di iniziazione e di catecumenato vero e proprio. [...] Al centro di tale rinnovamento va collocata la scelta di configurare la pastorale secondo il modello della iniziazione cristiana, che – intessendo tra loro testimonianza e annuncio, itinerario catecumenale, sostegno permanente della fede mediante la catechesi, vita sacramentale, mistagogia e testimonianza della carità – permette di dare unità alla vita della comunità e di aprirsi alle diverse situazioni spirituali dei non credenti, degli indifferenti, di quanti si accostano o si riaccostano al Vangelo, di coloro che cercano alimento per il loro impegno cristiano.⁷⁵

Per quanto riguarda la specifica fascia d'età presa in considerazione, si può osservare che la prima Nota, indirizzata a chi dev'essere iniziato *tout court*, – in modo assai generico e senza ulteriori specificazioni operative – affida al «Servizio diocesano per il catecumenato» il compito di «elaborare proposte operative di itinerari di iniziazione cristiana, secondo il RICA e fedeli alle direttive del Vescovo, per giovani-adulti e per fanciulli-ragazzi ed operare affinché la scelta del catecumenato trovi concreta attuazione nelle parrocchie».⁷⁶

La terza Nota, rivolta ai così detti «ricominciati» già almeno battezzati, in maniera più dettagliata, suggerisce di valorizzare le situazioni esistenziali in cui può nascere una domanda di

⁷⁰ Cfr. A. DEL MONTE, *Evangelizzazione e Sacramenti*, n. 45, in CEI, *Atti della X Assemblea Generale*. Roma 11-16 giugno 1973, CEI, Roma [s.d.], 45-74: 73.

⁷¹ Cfr. UCN, *Itinerario per la vita cristiana. Linee e contenuti del progetto catechistico italiano*, Elledici, Leumann (TO) 1984, 14.

⁷² Cfr. DB, nn. 17.30-31.

⁷³ CEP, *L'iniziazione cristiana*. 1. *Orientamenti per il catecumenato degli adulti (IC/1)*, 30 marzo 1997, in «Notiziario CEI» (1997) 3, 81-126; IDEM, *L'iniziazione cristiana*. 2. *Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, 23 maggio 1999, in «Notiziario CEI» (1999) 7, 253-283; IDEM, *L'iniziazione cristiana*. 3. *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta (IC/3)*, 8 giugno 2002, in «Notiziario CEI» (2003) 5, 145-185.

⁷⁴ RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti (RICA)*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, 30 gennaio 1978, LEV, Città del Vaticano 1978.

⁷⁵ CVMC, n. 59.

⁷⁶ IC/1, n. 54.

fede,⁷⁷ e di «farsi prossimi» ai giovani, sfruttando le occasioni di incontro con coloro che non partecipano abitualmente all'Eucaristia domenicale.⁷⁸ Alla luce del IV capitolo del RICA, il testo indica le tappe essenziali per un cammino di fede: il tempo dell'accoglienza e della decisione, con l'inserimento in un gruppo, alla luce di un annuncio di fede e della riflessione sulle proprie motivazioni; il tempo della conversione e della sequela, scandito dall'ascolto frequente della Parola di Dio, da catechesi sistematiche, da celebrazioni liturgiche, e segnato dalla dinamica *traditio-red-ditio*; il tempo della preghiera e della riconciliazione, caratterizzato dallo spirito penitenziale e dalla celebrazione del sacramento della Riconciliazione; il tempo della presenza nella comunità e della testimonianza; il tempo della mistagogia.⁷⁹ L'anno liturgico appare il contesto più idoneo in cui realizzare il percorso di ispirazione catecumenale, che non ha date fissate *a priori*.⁸⁰ Una fase delicata è quella che porta al progressivo inserimento nelle comunità, con ruoli partecipativi dei giovani.⁸¹

■ *Una pastorale di «primo annuncio»*

Il documento dei Vescovi sulle parrocchie segna un'ulteriore tappa nel cammino pastorale italiano spostando l'attenzione sul «primo annuncio»: «Di primo annuncio vanno innervate tutte le azioni pastorali».⁸²

La susseguente *Nota pastorale*, che intende sviluppare gli aspetti applicativi di tale istanza, precisa che sono previste e vanno promosse *forme occasionali* e, congiuntamente, *forme organiche* di annuncio.⁸³ Pur riconoscendo la difficile pianificazione delle prime, per loro natura legate alle situazioni più varie e aleatorie, esse rimangono comunque la via comune e la più ordinaria per l'annuncio del Vangelo. In queste circostanze, «i tempi, i contenuti e i modi del primo annuncio andranno di volta in volta misurati sull'interazione fra annunciatore e destinatario, rifuggendo da semplificazioni approssimative e da qualsiasi rigidità», mentre per le forme organiche «si dovrà tener conto della struttura del primo annuncio, dell'età e delle situazioni dei destinatari, nonché delle risorse comunicative della pedagogia della Chiesa».⁸⁴

L'annuncio pretende una relazione che va «da persona a persona». In riferimento ai giovani, è forte l'invito per le comunità a sfruttare le occasioni di incontro soprattutto nel loro tempo libero e ponendo attenzione al contesto mediatico che caratterizza la nostra epoca.⁸⁵

Per quanto riguarda la struttura essenziale del primo annuncio, gli elementi irrinunciabili sono i seguenti:

La *testimonianza* della carità, come via privilegiata per l'evangelizzazione, sostenuta da una fede matura e consapevole; il *dialogo* schietto e cordiale con le persone, per far emergere interessi, interrogativi, ansie e speranze, riflessioni e giudizi, che confluiscono nel desiderio di dare o ridare un senso alla vita; la *narrazione* dell'evento pasquale come la vera, efficace «buona notizia» per colui che la comunica e colui che la riceve, per l'uomo di oggi e di sempre; la *promessa* del

⁷⁷ Cfr. IC/3, n. 11. I Vescovi della Diocesi Lombarde, ad esempio, nel documento *La sfida della fede, il primo annuncio*, EDB, Bologna 2009, 8-28, individuano cinque «soglie» esistenziali: quando nasce un bimbo; per decidere il domani; iniziare a vivere insieme; il prezzo della fedeltà; la difficile compagnia.

⁷⁸ Cfr. IC/3, n. 32.

⁷⁹ Cfr. IC/3, nn. 42-50.

⁸⁰ Cfr. IC/3, n. 60.

⁸¹ Cfr. IC/3, n. 40.

⁸² VMP, n. 6.

⁸³ Cfr. QNF, n. 19.

⁸⁴ QNF, n. 19.

⁸⁵ Cfr. QNF, n. 23.

dono dello Spirito e della sicura efficacia del messaggio della Pasqua anche nella vita dell'ascoltatore, se esso verrà accettato nella fede; l'esortazione ad aderire al messaggio cristiano consegnandosi a Cristo liberamente, totalmente, senza riserve e senza rimpianti; l'indicazione della via da seguire fino ad arrivare al battesimo o alla sua riscoperta, per entrare o rientrare nella Chiesa e seguire un percorso di catechesi e di conversione permanente.⁸⁶

Gli *Orientamenti per l'annuncio e la catechesi* danno notevole rilevanza al primo annuncio per le fasce giovanili:

Accanto alla preoccupazione di un cammino formativo, sarà necessario riflettere sulle forme di incontro e di primo annuncio con le nuove generazioni, favorendo l'assunzione di una mentalità missionaria delle comunità in questo ambito. Entrare nel vissuto dei giovani e proporre luoghi e attività di loro interesse è la via privilegiata per un percorso che coniughi insieme le diverse dimensioni della vita cristiana: fede, relazioni, affettività e cultura.⁸⁷

Si inserisce qui, perché trasversale a tutte le opzioni suaccennate, il riferimento alle fasce giovanili presente nella *Nota* che riflette sulla pastorale con le persone disabili. Nel testo – spesso colpevolmente trascurato – si suggeriscono approcci inclusivi e partecipativi, che prevedano una possibilità reale di servizio nella comunità per le persone disabili:

La persona disabile, soprattutto se si tratta di un adolescente o giovane-adulto, non può solo essere soggetto di piacevole "istruzione" con qualche incontro di preghiera. Deve sperimentare, quanto più pienamente possibile, la fede-vita, la fede-comunione, la fede-missione. Deve, cioè, già vivere nel gruppo piccoli impegni di servizio nell'interno della comunità o in rapporto con l'ambiente e la società (ad esempio un servizio ai più poveri). Specie nelle forme non gravi di *handicap* diventa necessario offrire modalità per l'esercizio della vita di fede per far assumere in prima persona o insieme nel gruppo, precisi impegni, in relazione alle effettive possibilità. Dove questo avviene, non è difficile riconoscere la realtà di un servizio attento, diligente, responsabile.⁸⁸

4. L'impegno formativo e la sussidiarietà

La premura dei Vescovi italiani verso gli adolescenti e i giovani ha trovato concreta esplicazione nella costituzione di strutture pastorali appositamente loro dedicate,⁸⁹ chiamate a operare in sinergia,⁹⁰ nella promozione di iniziative formative partecipative;⁹¹ ma soprattutto attra-

⁸⁶ QNF, n. 20.

⁸⁷ IG, n. 25.

⁸⁸ UCN, *L'iniziazione cristiana alle persone disabili. Orientamenti e proposte*, EDB, Bologna 2004, 47.

⁸⁹ Il Servizio nazionale per la pastorale giovanile è stato istituito dal CEP nella sessione del 20-23 settembre 1993; cfr. lo Statuto del Servizio Nazionale per la pastorale giovanile, in «Notiziario della CEI» (1993) 9, 299-300. Esso si avvale della Consulta Nazionale di pastorale giovanile. Su questa struttura di coordinamento si veda lo studio di C. BISSOLI, *Conferenza Episcopale Italiana. Pastorale giovanile. Una documentazione*, in IDEM – C. PASTORE (a cura di), *Fare pastorale giovanile oggi. In memoria di Riccardo Tonelli*, LAS, Roma 2014, 31-55.

⁹⁰ Sul tema della «pastorale integrata» si vedano, ad esempio, VMP, n. 11; CVMC, n. 51; EVBV, n. 41; LT, n. 12.

⁹¹ Oltre la *Giornata Mondiale Giovanile*, a livello nazionale basti ricordare l'*Agorà dei giovani*; l'intenso lavoro intorno all'esperienza «Cercatori di Dio»; il progetto «Sentinelle del mattino», avviato da Papa Giovanni Paolo II. L'elenco sarebbe lungo: un sito dedicato (<<http://giovani.chiesacattolica.it/>>) offre un elenco aggiornato delle numerose iniziative che coinvolgono i giovani come protagonisti nelle diverse regioni d'Italia.

verso il dinamismo di qualificazione di catechisti capaci di operare efficacemente tra loro:⁹² tutti i documenti non mancano di richiamare l'indispensabilità di accompagnatori di qualità!

► *La formazione dei catechisti per gli adolescenti e giovani*

Il cammino in Italia è segnato in particolare da tre documenti orientativi che contengono delle indicazioni rilevanti per l'argomento che si sta trattando. Il primo ricorda, innanzitutto, che la riconosciuta generosità dei giovani nell'assumere l'impegno catechistico va supportata dalla formazione:⁹³

L'accoglienza di questi catechisti giovanissimi non va rifiutata, ma va operata in ogni caso con grande accortezza. Non andranno ovviamente impegnati subito nel servizio catechistico, ma, come per ogni maturazione vocazionale, la loro chiamata andrà verificata in uno specifico tirocinio di formazione [...]. Per coloro che abbiamo definito catechisti giovanissimi, l'itinerario formativo dovrà prevedere dei momenti particolari finalizzati alla maturazione di un'autentica scelta di fede. Appare inoltre utile che la loro formazione pratica preveda un tempo prolungato in cui essi non siano posti da soli di fronte ai destinatari della loro catechesi, ma vengono affiancati a catechisti più maturi.⁹⁴

Si auspica l'incremento di catechisti che si rivolgono a questa specifica fascia d'età.⁹⁵ Dopo aver riconosciuto che "per i catechisti dei giovani e degli adulti la funzione formativa può essere assolta dallo stesso gruppo di destinatari in cui operano nello svolgimento del loro ministero",⁹⁶ in *Appendice* sono fornite delle indicazioni specifiche per le «Scuole» che preparano ufficialmente gli allievi catechisti adolescenti e giovani.⁹⁷

Il secondo documento è suddiviso in due parti nelle quali, rispettivamente, viene presentato il quadro teorico della formazione dei catechisti – l'elemento veramente nuovo è lo spostamento dall'asse dei contenuti teologici a quello della comunicazione della fede come peculiarità della competenza catechistica – e il progetto di percorsi specifici per le diverse tipologie di operatori. Si tratta di una serie ragionata di proposte operative, provenienti dalla comunicazione e dalla riflessione su varie esperienze in atto, che dichiaratamente non intendono avere uniformità o struttura, né per ambito né per livello, ma semplicemente evidenziano e segnalano delle costanti utili per una efficace traduzione operativa delle indicazioni catechetiche generali. Agli adolescenti e ai giovani sono riservati il IV e il V percorso;⁹⁸ per ogni itinerario sono indicati i destinatari, la meta globale, gli elementi essenziali del cammino formativo, le sue dimensioni e i contenuti, le metodologie appropriate.

⁹² Gli *Orientamenti pastorali* per l'attuale decennio, ad esempio, considerano tra gli obiettivi e le scelte prioritarie la promozione di nuove figure educative, tra cui "i catechisti per il catecumenato dei giovani e degli adulti", EVBV, n. 54.

⁹³ Cfr. CEI, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana* (FdC), 25 marzo 1982, n. 3, in «Notiziario della CEI» (1982), 53-91: 56.

⁹⁴ FdC, nn. 22 e 23.

⁹⁵ Cfr. FdC, n. 16.

⁹⁶ FdC, n. 25.

⁹⁷ Cfr. FdC, *Appendice*, 83.

⁹⁸ UCN, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti* (OIFC), 2 aprile 1991, in "Notiziario dell'UCN" 20 (1991) 2, 83-148: 126-130 e 131-134.

Compare qui per la prima volta il termine “comunità-laboratorio”,⁹⁹ espressione che andrà acquistando sempre più consensi negli anni successivi a tal punto da divenire la metodologia privilegiata per la formazione di tutte le tipologie di catechisti.¹⁰⁰

► *La produzione dei sussidi*

All'impegno formativo si affianca normalmente l'impegno delle singole case editrici di dotare gli operatori di sussidi utili a svolgere efficacemente il proprio compito; va tuttavia osservato che la produzione in quest'ambito specifico è meno abbondante di quanto realizzato in altri settori pastorali. Sono state approntate delle *Guide* ai due catechismi per gli adolescenti e giovani e le riviste specializzate hanno offerto delle riflessioni su questi volumi ufficiali; sono stati preparati degli *Itinerari formativi* dedicati al mondo giovanile in occasione del Grande Giubileo del Duemila; hanno avuto qualche risonanza i testi *YouCat*, *DoCat* e *YBibbia*;¹⁰¹ ma – per quanto si è potuto appurare – non c'è stato un sussidio rivolto agli adolescenti e giovani che abbia avuto una diffusione significativa nel panorama catechistico italiano.¹⁰² È questa una lacuna che andrebbe colmata per sostenere l'azione formativa verso il mondo giovanile.

■ **Conclusioni**

Il prossimo Sinodo costituisce un'importante opportunità per le comunità cristiane per riflettere sul presente e soprattutto sul futuro della Chiesa, di cui i giovani non potranno che essere protagonisti. La catechesi, considerata “il primo atto educativo della Chiesa” nell'ambito della sua missione evangelizzatrice,¹⁰³ ha sempre avuto e continuerà a esercitare un ruolo primario nell'accompagnamento delle giovani generazioni. La coscienza dell'indispensabilità del compito, unita alla grande fatica nel conseguirlo, obbliga tutti i battezzati, ma specialmente gli operatori pastorali, a rinnovare la passione educativa verso gli adolescenti e i giovani nella consapevolezza che “le sfide esistono per essere superate”.¹⁰⁴

montisci@unisal.it

⁹⁹ OIFC, Parte I, punto III. *La formazione dei catechisti*, n. 2.

¹⁰⁰ UCN, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana. Formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, (= Documenti CEI 119), 4 giugno 2006, Elledici, Leumann (TO) 2006, n. 37; le caratteristiche del modello laboratoriale sono esplicitate nel capitolo V. *Criteri e orientamenti per la formazione*, nn. 36-50. La scelta è poi autorevolmente confermata da IG, nn. 46.62.85.

¹⁰¹ *YouCat. Sussidio al Catechismo della Chiesa Cattolica*, premessa di Papa Benedetto XVI, Città Nuova, Roma 2011. *YouCat* è un sussidio rivolto ai giovani, preparato per i partecipanti alla XXVI Giornata Mondiale della Gioventù (Madrid, 16-21 agosto 2011); *DoCat. Che cosa fare? La dottrina sociale della Chiesa*, introduzione di Papa Francesco, San Paolo, Milano 2016. È il progetto, app e libro, destinato ai giovani per diffondere la Dottrina Sociale della Chiesa e spronare la nuova generazione all'azione concreta; *YBibbia. Bibbia dei giovani della Chiesa Cattolica*, introduzione di Papa Francesco, San Paolo, Milano 2017.

¹⁰² Volutamente non si entra nell'universo variegato della vita consacrata, dei movimenti e delle aggregazioni laicali perché, pur riconoscendo il loro impegno nell'elaborazione di materiale qualitativamente significativo per l'attività tra gli adolescenti e i giovani, la diffusione dei sussidi rimane ordinariamente circoscritta ai soli appartenenti al determinato carisma o a coloro che aderiscono alla singola iniziativa educativa da loro promossa.

¹⁰³ CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, 28 ottobre 1965, n. 4, in *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e versione italiana, EDB, Bologna ¹³1985, 450-475: 459.

¹⁰⁴ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, LEV, Città del Vaticano 2013, n. 109.

José Luis Moral

Pastorale giovanile

Sfida cruciale per la prassi cristiana



Educazione religiosa e giovani europei

Un contributo per il Sinodo del 2018

Antonino Romano*

Religious Education and Youth of Europe *A Reflection for the Synod of 2018*

► SOMMARIO

Lo sviluppo di indagini sul rapporto giovani e fede in Europa è tuttora in corso soprattutto nel settore della didattica dell'insegnamento della religione (religious education); non mancano ricerche nel settore dell'educazione non formale, prossima alla catechesi di comunità. L'attuale situazione ecclesiale in Europa in preparazione al Sinodo del 2018 sui giovani esige maggiore accuratezza nel recepire studi scientifici più che fondare le proprie analisi su opinioni acritiche del sentito dire. Il magistero ecclesiale ha bisogno di questi strumenti scientifici che gli Studi catechetici possono offrire alla riflessione collegiale.

► PAROLE CHIAVE

Educazione interculturale; Europa; Giovani; Metodologia catechetica; Religious education; Sinodo 2018; Youth studies.

* **Antonino Romano** è Professore Ordinario di «Catechetica» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

■ Introduzione

La decisione vaticana di dedicare la XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi al tema «I Giovani, la Fede e il Discernimento Vocazionale» ha destato molte speranze non solo nei giovani, ma anche tra gli studiosi dei fenomeni giovanili. Le attese nei confronti dell'Assemblea sinodale sono molteplici e l'apprezzamento per l'apertura di un'ecclesiologia dinamica ne rivela l'estrema attenzione. La fase della preparazione di un Sinodo costituisce il tempo più delicato e più importante, poiché la celebrazione dell'evento del Sinodo ne rappresenta il coronamento; tuttavia, la storia insegna che di fatto il Sinodo è il punto di partenza per l'orientamento della prassi ecclesiale alla luce dell'insieme dei testi che scaturiscono dalle discussioni sinodali e, in ultimo, dalla pubblicazione dell'Esortazione apostolica postsinodale.

Guardando sempre alla storia recente dal Vaticano II ad oggi, la preparazione di un Sinodo costituisce già un evento ecclesiale che è stimolato dalla Congregazione per il Sinodo dei Vescovi, in collaborazione con tutte le diocesi del mondo e aiutata da un gruppo ristretto di studiosi di varia estrazione. Attorno a questi vari gruppi non possono mancare apporti critici di studiosi che osservano dall'esterno le varie fasi preparatorie e ne illuminano, ove necessario, gli aspetti più deboli non come *pars destruens* ma come stimolo al miglioramento; la storia, altresì, insegna che eventuali contributi critici possono essere ignorati. In questo breve contributo non verranno presi in considerazione i punti deboli nella fase di preparazione, ma si evidenzieranno i silenzi ingiustificati su ambiti di conoscenza che sono imprescindibili per l'oggetto di discussione e cioè: i giovani e la loro formazione cristiana.¹

1. I giovani europei tra società, culture e religioni

1.1. Dal «sentito dire» alle ricerche scientifiche

Il riduzionismo costituisce il virus più insidioso non solo a livello intellettuale o scientifico, ma soprattutto nell'ambito dell'azione e della vita concreta. Non si possono prendere decisioni per «sentito dire», poiché ogni ambito della vita umana necessita di informazioni il più possibile accurate; in questo senso, ogni disciplina (anche teologico-pastorale) deve confrontarsi con l'epistemologia contemporanea, pena la sua inefficacia. Comprendere e interpretare non sono semplici verbi della lingua italiana, ma rimandano a complessi campi del sapere umano. Se le opinioni prive di evidenze continuano a fomentare settarismi di ogni genere (si veda molta stampa corrotta), la prassi educativa e quella ecclesiale in specie senza adeguate risorse scientifiche rischiano di naufragare nel riduzionismo.²

¹ Cfr. A. ROMANO, *L'accompagnamento dei giovani nei percorsi di fede. Note catechetico-critiche ad una categoria fondamentale del documento presinodale*, in «Rivista Lasalliana» 85 (2018) 1, 107-118.

² Cfr. E. CAMPELLI, *Nullius in verba. Il metodo nella rivoluzione scientifica*, FrancoAngeli, Milano 2016, 126; B. SCHRÖDER, *Comparative historical approaches in religious education research—methodological perspectives*, in «British Journal of Religious Education» 38 (2016) 2, 200-212; R. JACKSON – U. MCKENNA, *The Young People's Attitudes to Religious Diversity project in the context religions and Education Research Unit (WRERU) research*, in E. ARWECK (Ed.), *Young People's Attitudes to Religious Diversity*, Routledge, London 2017, 10-13.

Gli studi sui giovani, che sono stati condotti in Europa nell'ultimo decennio (2008-2018), attraversano vasti ambiti delle scienze socio-culturali e investigano su molteplici problemi. I settori di interesse più conosciuti possono essere ricondotti ai seguenti: amore, lavoro, famiglia, sport, scuola/università, formazione, salute, politica, comunicazione, volontariato, mobilità/migrazione, ecc. La religione costituisce un ambito non trascurabile che ha attirato un interesse particolare per effetto dei flussi migratori nei quali i giovani sono protagonisti indiscussi in tutta Europa.³

Le rassegne bibliografiche, aggiornate al 2010, sull'educazione religiosa comparata in Europa, segnavano, secondo Wanda Alberts, elementi di eterogeneità tra i diversi Paesi dell'Unione.⁴ Uno studio precedente sull'insegnamento religioso nelle scuole del 2007 ne anticipava le tendenze, in una panoramica comparata delle diverse situazioni. Secondo Schreiner, è necessario completare le rassegne bibliografiche sulle ricerche realizzate con una riflessione circa i modelli teorici che sovrintendono alle ricerche empiriche. A partire da questo studio dei modelli, è possibile riflettere sullo status che l'educazione religiosa ricopre nei vari Stati, quale immagine di educazione religiosa viene riconosciuta da studenti e docenti, quale impatto culturale viene prodotto da essa. I differenti approcci di studio sul rapporto educazione religiosa e giovani richiama la questione degli obiettivi dell'intervento educativo e le sue sfide. In sintesi, Schreiner, richiamando alcune stimolanti intuizioni di John Hull, afferma che il rischio del riduzionismo si ripresenta nel momento in cui si propongono descrizioni, comprensioni e interpretazioni della relazione tra giovani e religione, omettendo per nescienza e negligenza il richiamo alle principali teorie scientifiche sull'argomento.⁵ Gli studi scientifici in questo settore sono molteplici e vengono classificati tali dalle comunità scientifiche di riferimento (accademie, centri di ricerca, riviste di settore, enti morali che promuovono un tipo di conoscenza di alto livello, ecc.); sono apprezzabili anche le indagini condotte nel settore interdisciplinare dei *Cultural Studies* e nella fattispecie dagli *Youth Studies*. Questo vasto ambito di indagine permette una più completa comprensione dei fenomeni che sono oggetto di studio e una loro più adeguata giustificazione in ordine ai processi socio-culturali dell'educazione e della comunicazione performativa.⁶

1.2. Ambiti di indagine dell'educazione religiosa dei giovani in Europa

Lo studio del rapporto tra educazione religiosa e giovani europei fino ad oggi si presenta con un approccio orientato sia in ambito di *Religious Studies Approach* oppure in *Denominational Approach*.⁷ Se è stato possibile collegare gli studi effettuati nei singoli Stati europei attraverso

³ Cfr. M. BAY, *I Giovani nelle statistiche sociali. Fonti, indicatori, sezioni tematiche*, «Enciclopedia delle scienze dell'educazione» 134, LAS, Roma 2017.

⁴ Cfr. W. ALBERTS, *The academic study of religions and integrative religious education in Europe*, in «British Journal of Religious Education» 32 (2010) 3, 275-290.

⁵ Cfr. P. SCHREINER, *Religious education in the European Context*, in E. KUYK – R. JENSEN – D. LANKSHEAR – E. LÖH MANNA – IDEM (Eds.), *Religious education in Europe. Situation and current trends in schools*, IKO Pub. House, Oslo 2007, 9-16.

⁶ Ho già indicato alcune suggestioni per l'organizzazione transdisciplinare delle teorie catechetiche e pedagogico-religiose: oltre al già citato *L'accompagnamento dei giovani nei percorsi di fede*, si veda A. ROMANO, *Un triennio di ricerche su «Parola di Dio e catechesi»: dall'ermeneutica ai linguaggi, attraversando i segni dei tempi. Riletture in chiave epistemologico-catechetica*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *Il primo annuncio. Tra Kerygma e catechesi*, a cura di C. Cacciato, Elledici, Leumann (TO) 2010, 108-128; IDEM, «Orientamento educativo e catechesi». *Rilievi epistemologici per la metodologia catechetica*, in «Orientamenti pedagogici» 61 (2014) 2, 251-269.

⁷ Cfr. SCHREINER, *Religious education*, 13.

un confronto comparato, un lavoro trasversale sulla dimensione unionista-europea risulta piuttosto complesso e di difficile realizzazione. I principali ostacoli a questo progetto sono dovuti al problema della terminologia e dei differenti linguaggi dei contesti di riferimento, oltre alle differenti sensibilità teoriche che le presiedono; un altro ostacolo molto rilevante sono le barriere culturali che non consentono l'unificazione dei differenti sistemi di educazione. Per risolvere l'impasse, sarebbe necessario lavorare sulla ricerca di criteri transculturali sia a livello teorico nello studio di specifici costrutti teorici sia a livello di sperimentazione pratica.⁸ Queste tendenze sono state confermate nel 2012 da Paul Vermeer.⁹

Tra i vari temi d'indagine, alcuni riguardano il modo di percepire e di vivere la dimensione religiosa da parte dei giovani europei;¹⁰ in altri casi si valuta l'efficacia e la sostenibilità dell'apprendimento religioso attraverso ricerche sperimentali.¹¹ Alcune indagini sul rapporto giovani e diversità religiosa rilevano che, nonostante i diffusi stereotipi circa l'intolleranza e il pregiudizio, propagati anche dalle principali agenzie della cultura di massa, coloro che tra i giovani sono impegnati nella conoscenza delle religioni sono meno esposti alle facili generalizzazioni strumentalizzanti il pensiero egemone.¹² Un ambito di ricerca specialistico in questo complesso contesto è rappresentato dallo studio degli atteggiamenti dei giovani nei confronti del fatto religioso, declinabile a partire dall'analisi circa il pluralismo religioso, oppure circa la percezione e interpretazione delle pratiche religiose in situazione interculturale, la valutazione dell'impatto di una comunità religiosa in un determinato contesto e la complessa ricaduta del suo linguaggio assiologico, simbolico, politico.¹³

Le principali difficoltà che sono state incontrate dai ricercatori su un campione di alcune nazioni europee sono emerse dal pluralismo degli stili di vita dei giovani, dai differenti sistemi di educazione in reciproca influenza con i sistemi culturali eccipienti, i diversi livelli di maturazione psico-pedagogica; non trascurabile è anche l'eterogeneità degli approcci investigativi che tentano di leggere le differenti situazioni.¹⁴ I giovani percepiscono il valore del rispetto della libertà religiosa diffusamente come un diritto da osservare, eccetto in alcuni casi, dove il pregiudizio è fomentato da controculture xenofobe e ideologicamente mascherate da obsoleti nazionalismi contro l'Islam o altri gruppi religiosi emergenti. Quindi, i giovani non percepiscono il fatto religioso come fattore di scontro o conflitto, ma come espressione dell'esercizio della libertà umana. Il dialogo interreligioso aumenta in misura crescente, se viene potenziata, attraverso un *empowerment*, organizzato sistematicamente dalle principali agenzie formative. La sensibilità per i temi del rispetto della scelta religiosa e della sua tutela democratica favoriscono un atteggiamento più aperto alla convivialità culturale. L'educazione religiosa che viene offerta con ri-

⁸ Cfr. *Ibidem*, 14.

⁹ Cfr. P. VERMEER, *Meta-concepts, thinking skills and religious education*, in «British Journal of Religious Education» 34 (2012) 3, 333-347.

¹⁰ Cfr. TH. KNAUTH – A. KORS, *The «contextual setting approach»: a contribution to understanding how young people view and experience religion and education in Europe*, in «British Journal of Religious Education» 33 (2011) 2, 209-223.

¹¹ Cfr. J. KÖNEMANN – C. P. SAJAK – S. LECHNER, *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2017, 192-194.

¹² Cfr. A. YENDELL, *Young people and religious diversity. A European perspective, with particular reference to Germany*, in ARWECK (Ed.), *Young People's Attitudes*, 275-288.

¹³ Cfr. *Ibidem*, 276.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, 277.

sorse più qualificanti nelle singole nazioni europee favorisce lo sviluppo sostenibile per la formazione solidale e pacifica e promuove efficacemente *advocacy* nella sfera pubblica e politica negli Stati dell'Unione. Allargando lo sguardo verso i Paesi dell'Est europeo le differenze aumentano vistosamente non solo nelle descrizioni delle situazioni, ma anche nelle prospettive dell'osservazione.¹⁵

Ulteriori contributi complementari a questi studi che inquadrano la *religious education* nell'ambito più scolastico di *educazione formale* (organizzata e istituzionale), vi sono alcuni apporti in quei contesti europei con una tradizione catechistica (Spagna, Italia, Francia) che legge l'educazione alla fede come *educazione non formale* di tipo parrocchiale o oratoriana.¹⁶ A questo riguardo, anche l'attenzione degli studiosi tedeschi di *religionspädagogik*, tradizionalmente legati strettamente all'analisi della didattica scolastica dell'educazione religiosa, si sta concentrando sullo studio della catechesi parrocchiale come ad esempio la questione della catechesi sacramentale della confermazione.¹⁷ Alcune indagini comparate condotte all'interno delle Chiese metodiste europee confermano alcuni trend, come i cambiamenti di atteggiamento degli adolescenti nei confronti dell'appartenenza ecclesiale, la concentrazione sui loro interessi religiosi, le principali sfide formative.¹⁸ Le principali ricerche hanno mostrato gli apporti della globalizzazione religiosa, il dialogo interculturale e l'educazione religiosa dei giovani all'interno della macro-area europea, dove la questione della post-secolarizzazione ha ceduto il passo al pluralismo interculturale e alla complessità educativa. Alle analisi hanno corrisposto tentativi di soluzione come ad esempio la ricerca-azione e il paradigma di comunità di pratica.¹⁹ Questa nuova possibilità teorico-pratica ha aperto le porte anche alla sperimentazione dell'intervento educativo come secondo linguaggio trasformativo in chiave ermeneutica, pienamente operativo all'interno della sfera pubblica della cittadinanza. L'educazione religiosa dei giovani non è compresa come semplice espressione privatistica delle proprie credenze, ma come abilitazione integrale della persona in seno alla costruzione di un linguaggio che va oltre la semplice radicazione assiologica.²⁰

Altre ricerche hanno focalizzato l'attenzione sulla questione della relazione educativa connessa alla professionalizzazione degli educatori nel settore della didattica religiosa in ambito scolastico. I ricercatori hanno tentato di stabilire alcuni parametri di concettualizzazione per un'analisi comparata tra le diverse esperienze internazionali, convergendo su tre livelli: a) forma-

¹⁵ Cfr. A. BLINKOVA – P. VERMEER, *Religious education in Russia: a comparative and critical analysis*, in «British Journal of Religious Education» 40 (2018) 2, 194-206.

¹⁶ Cfr. C. NANNI, *Educazione*, in J. M. PRELLEZO – G. MALIZIA – C. NANNI (Eds.), *Dizionario di Scienze dell'educazione*, LAS, Roma 2008, 369-372; J. L. MORAL, *Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*, Elledici, Torino 2018, 212-215.

¹⁷ Cfr. W. RIEKMANN, *Die Studien zur Konfirmandenarbeit: Aus der Perspektive der Jugendarbeitsforschung und theorie*, in «Zeitschrift für Pädagogik und Theologie» 69 (2017) 4, 307-316.

¹⁸ Cfr. U. POHL-PATALONG, *Die Studien zur Konfirmandinnenarbeit und ihr Ertrag: eine kritische Bilanz*, in «Zeitschrift für Pädagogik und Theologie» 69 (2017) 4, 291-306.

¹⁹ Cfr. R. JACKSON, *The Interpretative Approach to Religious Education and the Development of a Community of Practice*, in J. IPGRAVE – IDEM – K. O'GRADY (Eds.), *Religious Education Research through a Community of Practice. Action Research and the Interpretative Approach*, Waxmann, Münster 2009, 21-31.

²⁰ Cfr. B. SCHRÖDER, *Religionspädagogische Ansatzpunkte und Konsequenzen*, in IDEM – J. HERMELINK – S. LEONHARD (Eds.), *Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2017, 287-296.

zione iniziale e continua, b) auto organizzazione della propria formazione, c) conoscenze professionali.²¹ In Italia gli studi sul rapporto giovani e fede hanno avuto un riscontro positivo su alcuni fronti, come le ricerche curate rispettivamente da Castegnaro, Melloni, Bichi e Bignardi.²² Anche se oscillanti sono le concettualizzazioni applicate in queste ricerche, sembra difficile stabilire criteri di omogeneità a livello di matrici teoriche interdisciplinari; questa vulnerabilità epistemologica porterebbe a inficiare i dati in sede scientifica. Quindi, le rappresentazioni su giovani e fede che emergono da queste importanti (e purtroppo uniche) indagini influenzano l'ambito dell'organizzazione della prassi ecclesiale (tradizionalmente chiamata *pastorale*) secondo un orientamento restrittivo. La necessità di costrutti teorici che permettano lo studio transdisciplinare sul rapporto giovani-fede può essere soddisfatta all'interno di un laboratorio di pensiero che implichi un'epistemologia che abbandoni la prospettiva multidisciplinare, si affini in senso interdisciplinare tra scienze sociali dell'educazione e della comunicazione e maturi in nuove sintesi transdisciplinari. Le attuali ricerche di epistemologia catechetica possono consentire l'auspicato cambio epistemologico. I frutti maturi di questo cambio teorico nutriranno il terreno della sperimentazione pedagogica e favoriranno i processi di trasformazione socio-culturale della religiosità e della fede cristiana dei giovani in metodologie differenziate e contestualizzate.²³

2. Rappresentazioni del Magistero sui giovani e conseguenti ricadute nella prassi ecclesiale

A fronte della precedente sintesi (limitata a pochi esempi di indagini), ci chiediamo quali rappresentazioni su giovani, religione e fede sono più diffuse tra i (pochi) testi del magistero ecclesiale (pontificio o territoriale) sull'Europa.²⁴ L'insegnamento magisteriale non può essere certamente caricato di responsabilità noetiche che esulano dalle sue finalità, tuttavia dal Concilio Vaticano II in poi è diventata sua parte costitutiva il metodo *vedere-giudicare-agire* o l'analisi dei segni dei tempi che può essere tradotta nei termini scientifici in analisi della situazione o dei contesti socio-culturali.²⁵

2.1. Principali rappresentazioni del magistero ecclesiale europeo sui giovani

Il Magistero ecclesiale si è occupato dei giovani più volte dal Concilio Vaticano II in poi, ma in modo particolare i due Sinodi per l'Europa hanno tracciato una fisionomia particolare dei giovani all'interno della comunità ecclesiale. In *Ecclesia in Europa* (2003) ai nn. 61-62 sono enunciati

²¹ Cfr. R. FREATHY et Alii, *Conceptualising and researching the professionalisation of Religious Education teachers: historical and international perspectives*, in «British Journal of Religious Education» 38 (2016) 2, 114-129.

²² Cfr. A. CASTEGNARO (Ed.), *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013; A. MELLONI (Ed.), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, Bologna 2014; R. BICHI – P. BIGNARDI (Edd.), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

²³ Cfr. S. COLLINS-MAYO, *Youth and Religion. An international perspective*, in «Zeitschrift für Religionspädagogik» 11 (2012) 1, 80-94.

²⁴ Cfr. M. MIDALI, *Teologia pratica. 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, «Biblioteca di Scienze religiose» 160, LAS, Roma 42008, 203-210.

²⁵ Cfr. IDEM, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, «Biblioteca di Scienze religiose» 159, LAS, Roma 52011, 133-136.

alcuni elementi essenziali: a) l'educazione dei giovani alla fede a partire dai loro contesti esistenziali e culturali; b) il rinnovamento della pastorale giovanile in modo organico e coerente; c) la necessità di inclusione e protagonismo nella vita ecclesiale.²⁶

Secondo Midali, la fine del cristianesimo ecclesiastico, come cristianesimo militante o di cristianità popolare, tipica dell'Europa del XIX secolo, ha subito una metamorfosi inesorabile a causa dei processi di trasformazione culturale. L'attuale assetto è orientato verso un cristianesimo pubblico in Europa occidentale insieme a un cristianesimo privato, inteso come religiosità diffusa.²⁷ Le risposte più aperte si trovano all'interno degli sviluppi dell'ecumenismo europeo e nei nuclei più genuini della prassi interculturale che legge la questione delle radici cristiane dell'Europa non in senso integralista.²⁸ Gli orientamenti di Chiesa in Europa avevano messo in evidenza alcuni elementi essenziali: a) centralità di Cristo e del Vangelo nella vita e nella missione delle comunità ecclesiali; b) la *martyria* come frutto di processi formativi concreti nei vari ambiti della vita cristiana, con forte accentuazione ai compiti della famiglia; c) lo sviluppo della memoria delle proprie radici cristiane come contributo alla costruzione di un'Europa unita; d) il dialogo ecumenico e interreligioso connesso alla promozione della pace e dello sviluppo socio-culturale; e) una *missio ad gentes* liberata da falsi proselitismi ma colma di speranza per un futuro migliore.²⁹

Parlare di educazione alla fede degli adolescenti proprio in un periodo terribile per la storia della Chiesa non è certamente facile. Gli scandali degli abusi sessuali perpetrati da chierici, catechisti, insegnanti, operatori pastorali, allenatori e genitori cattolici, hanno messo in discussione non solo l'immagine della struttura ecclesiale (colpendo al cuore la credibilità della sua testimonianza e del suo agire comunicativo nello spazio pubblico), ma soprattutto hanno creato confusione nel modo di rappresentare possibili legami di fiducia degli adolescenti nei confronti delle loro guide. Questa situazione inedita nella storia della Chiesa continua a generare smarrimento, confusione, irrigidimento e perdita di orientamento esistenziale a tutti i livelli, ivi compresi in coloro i quali hanno continuato a lavorare onestamente nel delicatissimo settore educativo degli adolescenti. Il continuo stillicidio del massacro mediatico che inserisce nell'inesorabile palinsesto dei programmi quotidiani l'immagine di una chiesa-orco che mangia i bambini è controllato dalle potentissime lobby transnazionali della comunicazione protesa alla distruzione della chiesa, attraverso un processo lento e globale di destrutturazione culturale della religione. I principali fruitori di questi programmi massmediali sono gli adolescenti che vivono all'interno del cyberspazio, colpiti quotidianamente da una irresponsabile e deontologicamente perversa logica distruttiva. Il nuovo complesso dello *spotlight* ha portato alla ribalta una piaga umana, talmente enfatizzata ad arte da far confondere la chiesa con la sua bimillennaria storia di salvezza con le deficienze di alcuni suoi membri.

La *vexata quaestio* che si interpone nello studio dei casi suaccennati si può enucleare nel seguente modo: in questa prima fase preparatoria al Sinodo del 2018, considerando la vasta complessità dei fenomeni giovanili e la non meno vastità degli studi di settore sui giovani europei, avendo in mente il rinnovamento ecclesiologico del Concilio Vaticano II che ha ricentrato l'atten-

²⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa*. Esortazione apostolica post-sinodale, LEV, Città del Vaticano 2003.

²⁷ Cfr. MIDALI, *Teologia pratica. 2. Attuali modelli*, 216-221.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, 236-238.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, 241-249.

zione dogmatica sul soggetto in relazione comunionale trascendente-immanente, è possibile ancora parlare di un Sinodo pastorale per i giovani o di una prassi sinodale con i giovani? È fuorviante considerare la catechesi come un insieme di dottrine cristiane da travasare nella testa delle persone. In questo caso si potrebbe fare a meno di preoccuparsi del metodo: al più non servirebbe che a facilitare la comprensione e l'apprendimento delle verità cristiane;³⁰ piuttosto, la catechesi comporta un incontro di persone, che si comunicano esperienze importanti per la vita, e uno sviluppo dell'intera persona verso la maturità di fede, come del resto avveniva fin dai primordi della storia del cristianesimo.³¹ Se l'incontro è promuovente, se le esperienze comunicate sono significative, se il cammino di formazione delle persone – che sono discepoli del Signore – è ben accompagnato e condotto, si può sperare che la catechesi risulti efficace.³² Tutto ciò è questione di metodologia catechetica. Senza metodologie adeguate, quanto si comunica risulterebbe insignificante: la catechesi farebbe un buco nell'acqua. Il contenuto non è da intendersi come una cosa da portare da un recipiente ad un altro; esso è costituito dalla memoria stessa dell'incontro con Dio. Dio Trinità si incontra con i cristiani che compiono il cammino della vita. Papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* afferma:

Un annuncio rinnovato offre ai credenti, anche ai tiepidi o non praticanti, una nuova gioia nella fede e una fecondità evangelizzatrice. In realtà, il suo centro e la sua essenza è sempre lo stesso: il Dio che ha manifestato il suo immenso amore in Cristo morto e risorto. Egli rende i suoi fedeli sempre nuovi, quantunque siano anziani, riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi» (Is 40,31). Cristo è il «Vangelo eterno» (Ap 14,6), ed è «lo stesso ieri e oggi e per sempre» (Eb 13,8), ma la sua ricchezza e la sua bellezza sono inesauribili. Egli è sempre giovane e fonte costante di novità.³³

Se Dio si avvale di un linguaggio umano, di segni umani, di esperienze umane, di incontri umani, allora il linguaggio, i segni, le esperienze, gli incontri hanno una loro importanza fondamentale, devono essere previsti, preparati, ben realizzati. Il contenuto è già metodo e il metodo è il medium della comunicazione tra Dio e l'uomo, poiché è la stessa Via su cui si cammina, è la Verità da scoprire e con cui interagire, è la Vita da accogliere e far fruttificare. Tra contenuto e metodo (o via, o itinerario) c'è rapporto talmente stretto che all'atto pratico (non nella speculazione che distingue) coincidono. Il contenuto esprime il dinamismo del crescere cristianamente; il metodo rende possibile il crescere cristianamente.³⁴

La situazione europea, che vede i giovani protagonisti in molti settori sociali e culturali, e la mutata sensibilità ecclesiologicala contemporanea dopo *Evangelii Gaudium*, che ha focalizzato l'immagine di Chiesa Popolo di Dio tra gli altri popoli, costringono ad una revisione sostanziale del paradigma teologico-pratico ed ecclesiologicalo-dinamico.³⁵ Lo scollamento tra teoria e prassi

³⁰ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio generale per la catechesi*, LEV, Città del Vaticano 1997, n. 149.

³¹ Cfr. G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, «Biblioteca di Teologia contemporanea» 149, Queriniana, Brescia 2010, 33-35.

³² Cfr. J. VALLABARAJ, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale*, LAS, Roma 2009, 26-30.

³³ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, LEV, Città del Vaticano 2013, n. 11.

³⁴ Cfr. G. CRAVOTTA, *La catechesi quale annunzio e proposta di liberazione. Ambiti della formazione all'impegno sociale e politico*, in «Itinerarium» 4 (1996) 6, 45-75.

³⁵ Cfr. MIDALI, *Teologia pratica*. 1. Cammino storico, 22-25.

deve essere attribuito alla problematica più scottante della ricerca catechetica: la questione pedagogica della catechesi. La catechesi è irrinunciabilmente pedagogia della fede o, si potrebbe dire meglio in termini più personalistici, educazione del credente che ha già pubblicamente fatto la sua opzione fondamentale per Cristo nella Chiesa. La questione del cambio paradigmatico nella catechesi è, dunque, questione di cambio pedagogico.³⁶

L'aspetto caratterizzante è legato strettamente all'ambiente antropologico di un'educazione comunitaria, secondo il modello di comunità di pratica proposto da Wenger.³⁷ La Comunità cristiana è l'ambiente privilegiato per l'apprendimento trasformativo della fede cristiana. Essa è luogo di sostegno e di aiuto, è luogo, dove la fede, attraverso i segni visibili del Regno di Dio nella Chiesa, viene vissuta nella fraternità (koinonia), proclamata nell'annuncio (martyria), realizzata nell'amore e nel servizio fraterno (diaconia) e celebrata nei riti festivi (liturgia). Senza comunità non è concepibile una vera identità cristiana.³⁸ La partecipazione comunitaria comporta un processo di apprendimento, perché un'autentica comunità cristiana, prima di «avere» un programma formativo, deve «essere» essa stessa un luogo di formazione nella fede. Ovunque nella Chiesa si avverte la necessità di costruire comunità cristiane adulte, cioè capaci di esprimere una chiara identità di fede, incentrata attorno a un trasparente annuncio del Vangelo, a una qualificata liturgia, e a una coraggiosa testimonianza di carità. Quindi, la comunità significa molto più del piacere di stare insieme. Non soltanto sopravvivere, ma andare sempre avanti con la certa esperienza continua: esperienza vissuta insieme (comunità esperienziale), esperienza che negozia e costruisce i significati nella vita quotidiana, esperienza che favorisce il processo di apprendimento dei membri di comunità, esperienza che contribuisce alla formazione dell'identità di ogni singolo membro.³⁹ Una comunità non può rimanere statica. La comunità cresce attraverso il sacrificio e il dono, attraverso la perdita per dare ad altri, attraverso il creare l'amore e la pace. Si potrebbe congetturare che attraverso lo sviluppo del dialogo interreligioso sia possibile avviare sistematicamente programmi e strategie formative volte alla creazione di spazi di comunione interreligiosa con forte impatto sui fattori umanizzanti della promozione delle libertà individuali e di gruppo, sui processi di trasformazione sociale (mobilità sociale e alta diffusione culturale), accesso universale alle fonti della conoscenza e salvaguardia di quell'ecologia integrale del magistero di Papa Francesco nella *Laudato Sii*.

³⁶ Contrariamente a quanto affermato da coloro che si improvvisano catecheti di professione, la catechesi non può assolutamente rinunciare alle sue «due nature»: quella teologica e quella pedagogica. Nella catechesi non è avvenuto nessun annacquamento della teologia con la pedagogia. Queste affermazioni sono fuori da un'attenta analisi storico-catechetica, come dimostrano ad esempio talune asserzioni prive di scientificità di R. CARELLI, *Sull'idea di educazione*, in A. BOZZOLO – IDEM (a cura di), *Evangelizzazione e educazione*, «Nuova Biblioteca di Scienze religiose» 32, LAS, Roma 2011, 356-395.

³⁷ Cfr. E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, Raffaello Cortina, Milano 2006, 305-308.

³⁸ Cfr. G. RUTA, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, Coop. S. Tom. – Eledici, Messina – Leumann (Torino) 2010, 297-324; cfr. L. MEDDI (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come processo formativo*, Luciano Editore, Napoli 2002.

³⁹ Cfr. R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma 1996, 91-96; S. PINNA – IDEM, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, LAS, Roma 2011, 152-170.

2.2. Ricadute sulla prassi ecclesiale

Il *Consiglio delle Conferenze episcopali europee*, che ha sede ufficiale presso San Gallo (Svizzera), istituito nel 1971 e successivamente riordinato con Statuto nel 1995, raccoglie 39 membri, si riunisce tre volte all'anno, esprimendo la collegialità nei diversi settori della prassi ecclesiale. Recentemente è stato istituito un settore di lavoro sui giovani e la vocazione in linea con i documenti preparatori del Sinodo.⁴⁰ I rischi che si profilano all'orizzonte riguardano proprio la prassi cristiana che non è presa in seria considerazione non solo come sfida ma ancor più come ambito costitutivo di studio scientifico e interdisciplinare.

L'educazione è sempre in contesto, quindi la catechesi come educazione del credente è sempre in contesto, anzi in microcontesti socio-culturali. L'induttivismo ha portato all'abbaglio teorico di un progetto catechistico universale che la storia attuale ha dimostrato completamente fallimentare. Il vecchio catechismo a domanda-risposte aveva un quadro antropologico di riferimento, una chiara identità da formare a sua immagine e somiglianza. La teologia del tempo e non il Vangelo aveva predeterminato il processo formativo all'insegna di un modello di cristiano da formare. Il fallimento di questa maldestra operazione è stato vistosamente dichiarato dal Concilio Vaticano II che ha cercato di rimettere in discussione una visione meccanicistica della vita cristiana. La pre-determinazione del quadro teo-antropologico di riferimento obbliga la catechesi a formare identità preconfezionate nei laboratori dei controllori del processo di costituzione dell'identità cristiana secondo un modello pastorale ultraconservatore e apologetico. Il determinismo antropologico si riverbera anche soprattutto impugnando quegli strumenti a servizio della comunione come il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e *YouthCat* come nuove armi per le crociate cristiane. Il capzioso uso dei due catechismi senza un'adeguata contestualizzazione all'interno dei processi formativi ripropone il vecchio metodo pre-conciliare ma con contenuti apologetici riadattati al contrasto delle eresie moderniste. La vecchia apologetica si ripresenta sotto mentite spoglie attraverso la strumentalizzazione dei «riassunti dottrinali», per riproporre un paradigma già dichiaratamente fallimentare, incapace di intervenire nei processi di costruzione dell'identità personale dei giovani, soprattutto degli adolescenti.⁴¹

Anche la questione della difesa dell'identità cristiana è l'argomento principale che denota quest'involuzione ecclesiale. Un'identità chiusa e predeterminata dal punto di vista antropologico-culturale e sociologico è destinata al fallimento. I sistemi culturali e sociali chiusi sono più soggetti all'usura e più facilmente «decostruibili». Sopravvivono e si rafforzano solo i sistemi antropologici aperti, capaci di adattarsi e di rinnovarsi interiormente, non perché un'identità autentica sia statica e permanente. L'identità aperta gode di un nucleo misterico e utopico che riesce a metabolizzare quanto di buono proviene da altri sistemi culturali e sociali contigui; questo nucleo è la presenza dello Spirito Santo, artefice continuo di generazione divina. In questione non è l'identità cristiana, ma la forza trasformatrice di un'identità aperta e autentica che consenta al nucleo di rigenerare continuamente.

⁴⁰ Cfr. <<http://www.ccee.eu/calendar-2018/2018-meeting-of-the-delegates-for-the-pastoral-care-of-vocations>>.

⁴¹ Cfr. H. DERROITTE, *Réinventer la catéchèse dans un monde en mouvement*, in «Lumen Vitae» 63 (2008) 3, 343.

■ Conclusioni

Evitare di incorrere in problemi situazionali, pur dovendo obbedire alla coscienza professionale, non favorisce l'esame critico delle questioni poste sotto indagine, né tanto meno consente la possibilità di offrire conclusioni che sono guidate dalla perizia scientifica a seguito di argomentazioni probatorie. Le conclusioni di un saggio scientifico, che è sempre limitato e mai definitivo, devono con coraggio affermare quello che si pensa e non quello che, per falso rispetto umano, conviene diplomaticamente asserire.

Dall'analisi fin qui elaborata, sembra che i grandi problemi sul fenomeno giovanile europeo non siano stati oggetto di uno studio approfondito nella fase di preparazione al Sinodo. Se la preparazione di un evento così importante non tiene conto dei contesti particolari, cosa potrà dire in poche settimane di discussione e di dibattiti? Su che cosa verterà la discussione sinodale?

La scoperta del «nuovo» è tipica dell'adolescenza/giovinezza che presenta in sé simultaneamente l'irresistibile fascino per la scoperta di nuove frontiere e il drammatico dilemma di fronte all'ignoto futuro che incombe minaccioso nella ricerca del senso della vita. La novità è caratteristica formidabile dello slancio vitale dell'adolescenza/giovinezza che si svela progressivamente nell'intero corso di una vita come «sogno-che-si-realizza» nel quotidiano. La catechesi solo nella sua profonda qualità educomunicazionale può rispondere positivamente al bisogno di significati permanenti e costruttivi di un'esistenza centrata sull'amore preveniente di Dio.

romano@unisal.it ■

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

«Ricadute catechetiche dal Convegno di Firenze»

- ▶ Per pensare l'educazione oggi
- ▶ Un decennio di attenzione all'educazione della Chiesa italiana: bilancio intermedio
- ▶ Umanesimo e fede cristiana. Orizzonte del dialogo dopo il «V Convegno Ecclesiale Nazionale»
- ▶ Parlare di fede dopo (la provocazione dal Papa e) Firenze
- ▶ Rifflessi catechistici dal Convegno Ecclesiale di Firenze 2015
- ▶ Il V Convegno Ecclesiale Nazionale nell'attenzione della stampa

Carlo Nanni ■
 Antonino Romano ■
 José Luis Moral ■
 Salvatore Currò ■
 Cesare Bissoli ■
 Ubaldo Montisci ■

GIUGNO 2016
ANNO I ▶ NUMERO 1

RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»
Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

«Progetto educativo e IRC»

- ▶ Scuola di umanizzazione
- ▶ Orizzonte antropologico ed educativo della religione
- ▶ Progetto educativo e IRC nelle «Indicazioni nazionali»
- ▶ Progettare e sviluppare un curricolo pedagogico-didattico per competenze
- ▶ Prospettive antropologiche della progettazione educativa e didattica: il significato degli elementi fondamentali
- ▶ Contesti educativi nella Bibbia
- ▶ Progettare un intervento psico-educativo sulla base della teoria di Urie Bronfenbrenner
- ▶ Il progetto educativo: sviluppare cambiamento negli studenti
- ▶ L'esperienza religiosa nell'educazione scolastica
- ▶ Linee di interpretazione delle competenze
- ▶ L'insegnamento della religione cattolica nel quadro dell'educazione religiosa

José Luis Moral ■
 Cristina Carnevale ■
 Michele Pellegrini ■
 Dariusz Grządziel ■
 Corrado Pastore ■
 Zbigniew Formella ■
 Giuseppe Cursio ■
 Mirosław S. Wierzbicki ■
 Giampaolo Usai ■

DICEMBRE 2016
ANNO I ▶ NUMERO 2

RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»
Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

«Stare in mezzo»: pendolarità urbana e risposte pastorali

- ▶ L'uomo e la città. Una lettura sociologica
- ▶ Il pendolarismo nell'epoca moderna. Le implicazioni psico-sociali
- ▶ Gli italiani non cittadini. I figli dell'immigrazione
- ▶ Dai «Muri di Stato» alla cultura della convivialità: suggestioni a partire dai *Border Studies*
- ▶ Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo.
- ▶ Libertà e autenticità, educazione e fede nelle società democratiche
- ▶ Fostering Transformation: Towards Authentic Christian Identity in a Commuting World
- ▶ «Nel cuore della città». La pastorale urbana
- ▶ Stare in mezzo, fra ragazzi che corrono ovunque
- ▶ La formazione degli operatori pastorali in comunità cristiane al passo coi tempi
- ▶ Sono cittadino romano (At 22,26). Il Vangelo nella città: sguardo biblico

Teresa Doni ■
 Sara Schiavrona ■
 Maurizio Rimato ■
 Andrea Fasina ■
 Antonino Romano ■
 José Luis Moral ■
 Jerome Vallabara ■
 Gustavo Cavaignac ■
 Michele Falabretti ■
 Ubaldo Montisci ■
 Cesare Bissoli ■

MARZO 2017
ANNO II ▶ NUMERO 1

RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»
Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)

CATECHETICA ED EDUCAZIONE

«Cittadinanza, religione e IRC»

- ▶ Un nuovo paradigma antropologico
- ▶ Dignità universale e diritti umani nella «Carta di Nizza»
- ▶ Intercultura e cittadinanza attiva/democratica
- ▶ Educazione politica e «IRC»
- ▶ La religione nelle società democratiche e multiculturali
- ▶ L'altro, lo straniero, il nemico. Ospitalità e accoglienza nella Bibbia
- ▶ «Una disciplina alla prova»
- ▶ Risultati della IV Indagine Nazionale sull'IRC
- ▶ Educazione alla cittadinanza e istruzione religiosa: Situazioni europee in evoluzione

José Luis Moral ■
 Andrea Fasina ■
 Vito Orlando ■
 Carlo Nanni ■
 Teresa Doni ■
 Corrado Pastore ■
 Sergio Cistelli ■
 Flavio Pajesi ■

DICEMBRE 2017
ANNO II ▶ NUMERO 2

RIVISTA «ON-LINE» DELL'«ISTITUTO DI CATECHETICA»
Facoltà di Scienze dell'Educazione - Università Pontificia Salesiana (ROMA)

«CATECHETICA ED EDUCAZIONE»

- ▶ N. 1/2016: «Ricadute catechetiche del Convegno di Firenze».
- ▶ N. 2/2016: «Progetto educativo e IRC».
- ▶ N. 1/2017: «*Stare in mezzo: pendolarità urbana e risposte pastorali*».
- ▶ N. 2/2017: «Cittadinanza, religione e IRC».

Fostering the Faith of the Young in Asia **An Inter-Cultural Approach to Youth Catechesis**

Jerome Vallabaraj*

Promuovere la fede dei giovani in Asia

Un approccio interculturale alla catechesi dei giovani

► SOMMARIO

The paper aims to initiate an exchange on the theme of Interculturality, a factor that Christians in Asia experience in their daily life and perceive both as an opportunity and a challenge in fostering the faith of the young. Far from claiming to be exhaustive, the paper in a literary genre that delves not only into the mind, but also into the resources of the heart, attempts to look at two predominant problems that pluriculturality poses to the Asian situation: Fundamentalism and Relativism. The work, after having briefly underlined the impacts these two phenomena have on the Asian youth, explicates the response of the Asian Church. To match and to take this response forward in a holistic manner, the paper suggests a Catechesis that has an approach that is determinedly intercultural and goes on to explain what it would imply in theory and practice.

► PAROLE CHIAVE

Asia; Fundamentalism; Inter-cultural Approach; Relativism; Young.

* **Jerome Vallabaraj** già Professore Ordinario di «Catechetica» nella
Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

■ Introduction

The purpose of this paper is only to initiate an exchange on the theme of Interculturality - a factor that Christians in Asia experience in their daily life and perceive both as an opportunity and a challenge in fostering the faith of the young. This exposition, far from being exhaustive, was written as the Spirit inspired, with all the freedom implied, in the form of an essay, a literary genre which allows for the expression of one's ideas, by delving not only into the mind, but also into the resources of the heart.

On the event of the First Pentecost, St. Peter, filled with the Holy Spirit, addressing the crowd with the words of the prophet Joel, said: "Your sons and daughters shall prophesy and your young men shall see visions".¹ Thus, the Church, from the commencement of its mission, clearly indicated that the young had a place and a role in the newly-formed Christian communities that professed their faith in Jesus Christ as Lord, the saviour "who is eternally young".²

On 8th December 1965 in its final act, the Second Vatican Council, hailed by many as a "Second Pentecost", publicly proclaimed and manifested its solitude and concern for the young in its message to them. Vatican II invited the young to look upon the Church, the Christian community, and to see in it the "face of Christ, the genuine, humble, and wise Hero, the Prophet of truth and love, the Companion and Friend of youth".³ At the same time, the Council also entrusted to the young the rejuvenated image of the Church and invited them to be the torchbearers of this Light - Jesus, who will illumine their way in the future and ignite them with the desire to establish a society of respect, dignity, liberty and love.⁴

In continuance of this care and concern for the young, Pope John Paul II wrote the Apostolic Letter *Dilecti Amici* on the occasion of the International Youth Year in 1985⁵ and initiated the celebration of the World Youth Day alternating the event between local and world levels.

Pope Francis, in furtherance of the mission of proclaiming "The Joy of the Gospel", *Evangelii Gaudium*, affirms: "Even if it is not always easy to approach young people, progress has been made in two areas: the awareness that the entire community is called to evangelize and educate the young, and the urgent need for the young to exercise greater leadership".⁶

Convoking the Synod of Bishops in October 2018 on the theme: *Young People, the Faith and Vocational Discernment*, Pope Francis writes: "I wanted you to be the centre of attention, because you are in my heart. Today, the Preparatory Document is being presented, a document

¹ Acts 2: 17.

² PAUL VI, *Concilium Oecumenicum Vatican II Sollemni Ritu Concluditur*, December 8, 1965, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 5-19. Translation: *Closing Message of the Second Vatican Council to youth*, <http://www.vatican.va/gmg/documents/gmg-2002_ii-vat-council_message-youth_19651207_en.html> (24.02.2018).

³ *Ibidem*, 5th paragraph.

⁴ *Ibidem*, 3rd paragraph.

⁵ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Dilecti Amici*, March 31, 1986, in IDEM, *Apostolic Letters*, Trivandrum, Carmel International Publishing House 2005. (Henceforth DA).

⁶ FRANCIS, Apostolic Exhortation, *Evangelii Gaudium, The Joy of the Gospel*, Carmel International Publishing House, Trivandrum 2013, 106. (Henceforth EG).

which I am also entrusting to you as your “compass” on this synodal journey”.⁷ The Preparatory Document for the Synod declares that “the Church has decided to examine herself on how she can lead young people to recognize and accept the call to fullness of life and love, and to ask young people to help her in identifying the most effective ways to announce the Good News today”.⁸

1. The Church in Asia and the Young

Asia is a continent of ancient and diverse cultures, religions, histories and traditions, “a region like Joseph’s coat of many colours”.⁹ The message and resolution of the First Asian Bishops’ Meeting in Manila, (Philippines) on 29th November 1970 affirms that Asian Catholics desire “to be increasingly integrated within the larger communities around us, culturally part of that Asia which is coming to slow but certain birth in the present moment”.¹⁰

Asia is also home to about sixty percent of the world’s young people. The life of the young reflects Asia’s manifold economic, political, cultural, religious and educational realities. They are at the vanguard of social and political change in Asia and are also the most idealistic and enthusiastic.

The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC) has consistently named the youth in the Church in Asia as a major pastoral priority. The bishops of Asia declared: “It is our resolve also, in this continent of the young, to become, in them and for them, the ‘Church of the Young’. We wish to be, in them and for them, a Church that they shall see as worthy of their devotion and hope”.¹¹ Therefore, they are not only the future of the Church and the world but already in the present, precious treasures of the Church in Asia. The youth of Asia affirm their gifts of youthfulness, strength and enthusiasm and aspire to a higher dimension as living symbols of hope.

The Christian community continues to attribute special importance to the period of youth as a key stage in the life of every person since it is the “time of a particularly intense discovery of the human ‘I’ and of the properties and capacities connected with it. At the same time, it is the period of choosing, foreseeing, organizing and making the first personal decisions, decisions that will have their impact also at the social level”.¹²

2. The Changing Face of Asia and the Challenges it poses

Asia today is marked by swift and far-reaching transformation, a continent undergoing rapid modernization/post modernization and profound changes in life style because of modern

⁷ Pope Francis, *Letter of Pope Francis to Young People*, in <<http://www.synod2018.va/content/synod2018/en/pope--young/letter-of-his-holiness-pope-francis-to-young-people.html>> (25-02-2018).

⁸ SYNOD OF BISHOPS XV ORDINARY GENERAL ASSEMBLY, *Young People, the Faith and Vocational Discernment*, Preparatory Document, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 5-6.

⁹ ASIAN BISHOPS’ MEETING, *Message and Resolutions of the Asian Bishops’ Meeting*, Manila, Philippines, 29, November 1970, in G. ROSALES - D.G. AREVALO (eds.), *For All Peoples of Asia*, Vol. 1, no. 7,4. (Henceforth FABC, Vol.1.).

¹⁰ FABC, Vol. 1., 4.

¹¹ FABC, Vol. 1. 6, 23.

¹² DA, no. 3.

means of information technology and social communication. Side by side with undeniable benefits and positive values of such fast transformation, these processes have also brought about the break up of traditional societies, bringing with it irreparable alienation and the disintegration of patterns of life and social relationships built up over the centuries. “Stable meanings and values which have supported their lives are deeply shaken, and Asian peoples today are left in confusion and disorientation, even in despair and darkness of spirit”.¹³ More specifically the phenomena of Fundamentalism and Relativism have seen an unprecedented rise since the past two decades.¹⁴

2.1. The Challenge of Fundamentalism

The traditional Asian concept of harmonious living in a multi-cultural and multi-religious Asia is rapidly giving way to *Fundamentalism* which has raised its head during the recent past in many areas of daily living: religious, ethnic, political and even secular. Often the supporters of such extreme and exclusivist positions end up organizing and creating communal turmoil leading up even to violence.

“In recent years, the label ‘Fundamentalism’ has been used to describe any militantly ‘traditionalist’ religious movement. In our day, the term ‘Fundamentalism’ has also been transferred to designate reactionary trends within all religions and also other sectors of reality”.¹⁵ The first aspect of Fundamentalism is ‘oppositionalism’, when members of unduly ‘conservative or overly ‘traditionalist’ movements experience threat. “Secondly, Fundamentalism is rigidly anti-hermeneutical... viz., the tendency to identify and fuse and then reject, Pluralism, on the one hand, and Relativism on the other”.¹⁶ The third aspect of Fundamentalism is the absence of nuancing that is characterized by an exaggerated simplicity, seeking clarity of statement, avoiding loss of value through compromise and seeking to protect in a perfectionist way a basic value or basic idea. Fundamentalism, from a psychological point of view, can be perceived as a consequence of alienation and can be understood as the attempt to overcome a deep existential anxiety and weariness of conflict. Individuals with such experiences tend to cultivate a desire for certainty, for a stable picture of the world, and long for a leader who knows the right way and seeks total subjection. Fundamentalism from a social perspective manifests itself as intolerance. Fundamentalism can be also perceived as a reaction to Secularism, Modernism and Postmodernism, and opposition to Globalization.¹⁷

Religious Fundamentalism, according Vorster, can be understood “as a way of reasoning which breeds ideologies that are both religious and political in nature and mount themselves against a perceived threat or enemy in order to protect their identities. These ideologists elevate certain fundamentals of a particular religion or life- and worldview to absolutes and interlace their ideas and methods around these absolutes. With a strong reactionary attitude, fundamen-

¹³ FABC, Vol. 1. 13.

¹⁴ V. TIRIMANNA, *Youth in Asia: Challenges of Fundamentalism & Relativism* in Office Theological Animation – FABC Papers 135, Introduction, 2, <http://www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_papers%20135.pdf> (25.02.2018).

¹⁵ D. VELIATH, *Fundamentalism and Relativism*, in Office of Theological Animation – FABC Papers 135, 69, <http://www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_papers%20135.pdf> (25.02.2018).

¹⁶ *Ibidem*, 64.

¹⁷ *Ibidem*, 63-67.

tal ideologies and religions easily resort to extremism, militancy, abuses of human rights and even violence”.¹⁸

The relationship between Nationalism and Fundamentalism is rather evident. Religion is used as a political tool to strengthen the national identity. A religious perspective is often blended with the political and social destiny of a nation. “Religious Fundamentalism tends to have what may perhaps be called an ‘idolatrous’ tendency. At times it tends to find refuge in the materiality of religious objects and texts while rejecting their symbolic significance. This type of scriptural and ritual literalism neglects if not rejects the ongoing revelation of God and his gracious guidance towards fullness of life in the march of human culture and history. Religious Fundamentalism also often has a political agenda”.¹⁹

Among the indicators of the emergence of Fundamentalism in religious traditions, according to Vorster, are: “scripturalism, the attempt to establish a rigid orthopraxis, the identification of a common enemy, anger, totalitarianism, religious fanaticism and extremism”.²⁰

2.2. The Challenge on the part of Relativism

The effects of Relativism are felt by everyone without the explicit use of the term. Relativism simply involves reference to many, not to one: there is no universal truth, only many different truths. “At the very outset, there is need to make a distinction of paramount importance between ‘Plurality’, ‘Relationality’ and ‘Relativism’. Plurality is intrinsic to the multi-dimensionality of human experience; Relationality refers to the ‘relatedness’ of reality; ‘Relativism’, instead, maintains that the human being can only attain approximations, not the truth. In its core, this latter tends to be a negation of realism”.²¹

Of the many types and schools of relativism, moral relativism seems to exert a greater impact in the lives of Asians.

Moral Relativism is the philosophical theory that morality is relative, for different groups hold different moral truths and will most often perceive morality as something that is individual, changeable and subjective. It comes in two forms: Ethical Subjectivism and Cultural Relativism. Ethical Subjectivism affirms that morality is relative to the individual; whereas Cultural Relativism is the view that “different groups, e.g., those with very different languages or cultures, may have rather different central concepts and that this can lead their members to rather different concepts of the world.”²²

“Dictatorship of Relativism”²³ - an expression of Benedict XVI, highlights the dictatorial nature which affirms that “the only view permissible among reasonable people is the view that

¹⁸ J. VORSTER, *Analytical Perspectives on Religious Fundamentalism*, in “Journal for the Study of Religion and Ideologies” 17 (2007), 5.

¹⁹ VELIATH, *Fundamentalism and Relativism*, 68-69.

²⁰ VORSTER, *Analytical Perspectives*, 11.

²¹ VELIATH, *Fundamentalism and Relativism*, 69.

²² Ch. SWOYER, *Relativism*, as quoted by C. DEVADASS, *Relativism: A Deeper Understanding and its Impact on the Youth in Asia*, in FABC Papers 135, 46.

²³ BENEDICT XVI, *Mass Pro Eligendo Romano Pontifice*, Vatican Basilica, 18 April 2005, <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html> (27.02.2018).

all subjective choices are equally valid... anyone who claims that there are objective truths and objective goods and evils is intolerant".²⁴

2.3. The Impact of Fundamentalism and Relativism on Young Catholic Asians

The rise of fundamentalist groups can be perceived as a reaction to situations or realities which these individuals or groups perceived as threat to their self-identity and vision of society and the world, aggravating fear, anxiety and insecurity, the inclination to instil fear in others through tactics of violence and threats.

Youth are most vulnerable to especially Religious Fundamentalism. Their developmental process can be inhibited or even blocked when their formation takes place in a context of fear and threat of the other. Further, the formation process is stunted when young people are formed to accept without question whatever the leaders say about tradition and when they are taught only absolutes and not variables. In many Asian countries, the development of young people is mired when they are brought up in a totalizing male-dominated patriarchal environment. The developmental stages of young people, as affirmed by developmental psychologists and sociologist, entail experiences of transitions and insecurity.²⁵

In many respects, the period of youth is a stage during which the young confront more explicitly and consciously the four core struggles, namely "the inevitability of order, the eventual emergence of disorder, the possibility of new order and the relationality that underlies all forms of order and their explanations".²⁶ Hence the fundamentalist groups tend to become attractive to young people who are still forming and defining their identity and are in need of a sense of belonging and security which fundamentalist groups promise to deliver.

In today's world of information technologies and fast communication, the youth are exposed to a variety of modern values and morals that lead them to a state of confusion and disorientation with the many options offered to them. "Living a life of continuous discernment of choices may be experienced as a burden and lead them to search for the firm foundations of fundamentalist groups who offer easy answers to all sorts of complicated questions".²⁷

In addition, there are fundamentalist groups who take advantage of the susceptibility of the young and recruit them quite early as members. At the same time there are young people who have grown up in a fundamentalist environment and would never perceive themselves as fundamentalist until they interact with the 'out-group'. An added concern regards those young people who experience 'spiritual abuse' brought up in an environment that threatens them with hell-fire if they do not live up to the expectations and standards of the fundamentalist groups.

This phenomenon of Fundamentalism faced by the young challenges the Church in Asia to look at strategies of Youth Catechesis.

The impact of Relativism on the youth of today has been subtle and subversive. Clarence Devadass highlights five areas of concern that are more explicitly connected to Moral/Ethical

²⁴ M. NOVAK, *Culture in Crisis*, <<https://www.nationalreview.com/2005/04/culture-crisis-michael-novak/>> (27.02.2018).

²⁵ M. ANICIA, Some Perspectives on Fundamentalism and its impact on youth, in *FABC Papers* 135, 40.

²⁶ J. E. LODER, *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspectives*, Jossey-Bass, San Francisco 1998, 203.

²⁷ ANICIA, *Some Perspectives*, 40.

Relativism.²⁸ Such a relativism is often not articulated *in toto* but is expressed in some traces of relativism.

Quest for Independence: The young, moving from the age of dependence and entering into an age of independence, are always connected to the need of asserting oneself in society while attempting to find one's identity. This attempt to assert one's independence often leads them to certain traces of relativistic thinking and living.

Tolerance: "Relativists often defend their position by claiming they are more tolerant of other people and other cultures. In a multicultural society it is better to be tolerant rather than intolerant. Since the ethical relativist does not believe his moral beliefs and practices are any truer than the moral beliefs of others, he can be tolerant in a way that the ethical objectivist cannot be. Hence, Ethical Relativism is preferable to Ethical Objectivism".²⁹ Tolerance attempts to be inclusive with regard to the different thought processes and outcomes that one finds in different people. In a multi-ethnic society like Asia, tolerance undoubtedly is considered as a virtue but unfortunately it can also condition the 'objectivity of truth with the consequence that it can be perceived as a negative outcome.

Secularization: The young of today are not spared of the influence of secularization. Because relativism implies a certain search for truth, one of the possible outcomes of that search can be secularization. Charles Taylor in his book, *A Secular Age*, writes of three types of secularity: "one understanding of secularity, then is in terms of public spaces. These have been allegedly emptied of God or any reference to the ultimate reality... In the second meaning secularity consists in the falling off of religious beliefs and practice, in people turning away from God and no longer going to Church... The shift of secularity in the third sense consists of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace"³⁰ In such a society no individual can dictate norms or code of conduct since each one believes to have the truth. The youth of today are much influenced by such a thought process.

Globalised Morality: The way young people think is y influenced by Facebook, Twitter and other social networking tools. Ethical Relativism maintains that truth, right and wrong, and justice, etc. are all relative and because a group of persons think that something is right does not make it so. In a globalised morality, the voice of the majority dominates the views of many.

Loss of Cultural Identity: In the name of progress, some cultures seem to discard what pertains to the past (moral values, beliefs, customs, etc.) and embraces a new way of life. This process is also facilitated by the ease of communication and of gaining information and travel and migration. For many young people for example, the cultural value of chastity no longer figures in the hierarchy of values. The new way of life is based on the relativistic idea of choosing what one considers good without any regard for authentic good.

The experience of Relativism confronting the young challenges the Church to validate the relevance of Christian faith today. Pope Benedict XVI described Relativism as the central problem

²⁸ C. DEVADASS, Relativism: A Deeper Understanding and its Impact on the Youth in Asia, in V. TIRIMANNA, Youth in Asia: Challenges of Fundamentalism and Relativism, FABC Papers 135, 42-61, <http://www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_papers%20135.pdf> (25.02.2018).

²⁹ C. AUGUSTINE, *Arguments for Ethical Relativism and Objections*, <<http://www.monachos.net/conversation/topic/5296-arguments-for-ethical-relativism-and-objections/>> (27.02.2018).

³⁰ Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007, 2 and 3.

of faith today.³¹ The challenge of Relativism calls for, more than an in-depth intellectual thought, a pastoral response which enables persons not to lose the sense of God who is all truth. To emphasise the relevance of faith today for the young once again underscores the significance of catechesis in general and more especially youth catechesis.

2.4. Christian Response to the phenomena of Fundamentalism and Relativism Faced by the Universal Church

In responding to Fundamentalism and Relativism encountered by the Church, Dominic Veliath offers the following guideline: “the Catholic mindset often calls for a ‘Both x And’ (‘Et x Et’) attitude and not: an ‘Either x Or’ (‘Aut x Aut’) stance.

As far as the plurality of religions is concerned, this changed mindset will involve assuming a stance which included BOTH an integral Loyalty to One’s Own Experience as a Catholic AND Respect for the persons of Another faith. Loyalty without Respect would amount to Religious Fanaticism, whereas Respect for another without being loyal to one’s own faith commitment would be compromise and savour of Syncretism and Relativism.

As far as the plurality of cultures is concerned, given the composite culture of many Asian nations, what is called for is a stance which includes BOTH Rootedness in One’s Own Culture (which is a God-given gift) AND an Openness towards the Culture of Another without any Taint of Superiority or Discrimination.”³²

In addition to the above-mentioned change of mindset, the Church in Asia also emphasises the “*Dialogue of Life*” that facilitates the discovery of what God has been doing in the life of the people of Asia for ages. It is the discernment of spiritual knowledge of what God has been doing in Asia where “people believe what they see, value persons and relationships more than doctrines... When we relate to peoples, especially people of other faiths, with the basic confidence in our fellow humanity, we discover people’s concerns, values, pains, agonies, their love of peace and harmony... It is here we discover their search for meaning, faith their values and yearnings”.³³

Furthermore, there is the need to make the implications of one’s Catholic faith a Gospel lifestyle. “People of Asia, the home of the great contemplative traditions, want to see Christians as disciples of Jesus Christ who reflect the person of the Master”.³⁴ In other words, the consequences of one’s faith are to be witnessed through a transformed lifestyle.

2.5. Catechetical Response to Fundamentalism and Relativism faced by the Young

The *General Directory for Catechesis*³⁵ in art. 181 states: “In general, it is observed that the first victims of the spiritual and cultural crisis gripping the world are the young. It is also true that any commitment to the betterment of the society finds its hope in them. This should stimulate the Church all the more to proclaim the Gospel to the world of youth with courage and creativity”.

³¹ J. RATZINGER, *Truth and Tolerance*, Ignatius Press, San Francisco 2004, 117.

³² *Ibidem*, 80-81.

³³ *Ibidem*, 81-82.

³⁴ *Ibidem*, 82.

³⁵ CONGREGATION FOR THE CLERGY, *General Directory for Catechesis*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1997. (Henceforth GDC).

“The definitive aim of Catechesis is to put people not only in touch, but also in communion and intimacy with Jesus Christ”.³⁶ Catechesis as a process of growing in communion and intimacy with Jesus Christ is “that form of the ministry of the Word which matures initial conversion to make it into a living, explicit and fruitful confession of faith: Catechesis has its origin in the confession of faith and leads to confession of faith”.³⁷ The process of putting the young in contact, in communion and in intimacy can be qualified as *initiating the young in the Gospel lifestyle*. Such a process, because of its dynamic nature, becomes a process of initiating the young to ‘*learning to learn from Jesus Christ*’ which is perceived by the young as an *ongoing lifelong commitment* in Christian faith life.

Gospel Lifestyle can be defined “as an ensemble of Christian practices to which the disciples of Jesus Christ assign a unified coherent meaning -being sign and sacrament of salvation in the world (LG 48) or seeking fullness of life for all - that is comprehended as the distinctive prototype shared within a community of disciples and is generated by the gift of faith received and lived in a specific socio-cultural condition with a cognitive-evaluative framework proclaimed by Jesus Christ”.³⁸

Gospel Lifestyle is manifested through *Christian competences*³⁹ which is the proven ability to set in motion the three theological virtues of faith, hope and charity in an integrated and creative manner and to coordinate the resources within one’s possession (cognitive, affective and volitional) and those that are externally available (Sacred Scripture, Tradition, Tradition, the Magisterium of the Roman Pontiff, of Pastors and the Community of disciples) to face one’s daily life positively as an authentic disciple in a specific cultural context.

The four fundamental Christian competences that go to ensure a catechesis of an authentic Gospel Lifestyle are: *confessing Jesus Christ* as the ultimate meaning-giver and meaning-maker; *strengthening Catholic identity* by becoming Christ’s authentic disciple; *valuing the gift of communion* by belonging to the community of disciples and *witnessing* through Christian practices for the Reign of God.

3. Confessing Jesus Christ as the Ultimate Meaning-Giver and Meaning-Maker

The challenges posed by Fundamentalism and Relativism to faith, life and culture, manifested today at the personal and social levels, ought to find an adequate response in the negotiation of the meaning of life in Jesus Christ as the fundamental and sole point of reference. In Christian revelation, religious experience plays a role of vital importance. The experiential dimension of the Word of God is of such importance that it is possible to formulate a basic structural law. “Without religious experience, there is neither communication nor listening to the Word of God”.⁴⁰ Christian significance, founded on such religious experiences, becomes *experience of faith* wherein the disciple or groups of disciples, accepting the biblical and ecclesial

³⁶ GDC, no. 80.

³⁷ GDC, no. 82.

³⁸ For a deeper understanding of this definition see J. VALLABARAJ, *Faith-Focused Mentoring as a Paradigm for Youth Catechesis*, Kristu Jyoti Publications, Bangalore 2012, 125-127.

³⁹ *Ibidem*, 128-132.

⁴⁰ E. ALBERICH - J. VALLABARAJ, *Communicating a Faith That Transforms*, Kristu Jyoti Publications, Bangalore 2004, 103.

experiences as sources of meaning, listen to the Word of God, deepen and express them in their own life.

If Christian faith is the human experience and response to the Word of God who interpellates, it then becomes the primal force that frames, colours, orders and relativises the activities of everyday life. It serves as the centre of power, value and affections. It becomes the unifying key to one's patterns of meaning by presenting a fullness that is experienced as a sense of relatedness among self, others, the world and above all with Jesus Christ. Christian faith as meaning-giving, brings to the fore the sensitivity to life that not only transcends, but also permeates and strengthens one's very existence from within, among and beneath. Such a meaning-making process enables Christians to affirm Jesus Christ as the Master, the Truth and Trust. Christian faith as meaning-making also orients one's life as vocation and therefore becomes the guiding mover of life for ethics and moral life. Christian faith as meaning-making makes the disciple to think like Jesus, to judge like Jesus, to act like Jesus and to love Jesus and to live as Jesus lived.⁴¹ Such a faith lifestyle is possible only if the Reign of God proclaimed and witnessed by Jesus Christ becomes the ultimate meaning for Gospel Lifestyle. An authentic experience of Jesus Christ as meaning-giver ought to favour an *appropriation or re-appropriation of Christian faith*, that is, when it helps the individual to move from a "received faith" to a faith as personal and significant response to the interpellation of Word of God mediated in and through Jesus Christ by means of a religious socialization.

4. Strengthening Catholic Identity by becoming Christ's authentic disciple

Identity is at the centre of any discussion on Fundamentalism and Relativism. Religious Identity is, generally, one of the more influential aspects of the life of persons, since it offers to individuals of a faith tradition, a sense of belonging to a community of believers with a long history. Identity always defines the desired pattern of faith and morals. It offers access to the resources of spirituality and social structures that can guide the life of the believer to animate the local religious community. At the same time, Religious Identity can also cause major problems. It is said that two thirds of the problems of the world today are due to this Religious Identity. Religious Identity involves a free personal affirmation, acceptance by the receiver and a "growing involvement in a *more autonomous, reflective process of spirituality and identity*".⁴²

The appropriation or the re-appropriation of Christian faith manifests itself in forging "a bond of permanent communion with Him"⁴³ and "making of oneself a disciple of Him".⁴⁴ The believers in Jesus Christ confess their faith, not only through an intellectual consensus, but in committing their lives for the cause of Jesus and His Reign through various vocations. "According to God's plan, all Christians are to find fulfilment as human beings. This is *human vocation*. Believers are also to find fulfilment as Christians, living out the baptism and its summons to be holy (communion and cooperation with God), to be active members of the community and to bear witness to the Kingdom (communion and cooperation with others). This is *Christian*

⁴¹ GDC, no. 64 and 116.

⁴² M. CRAWFORD – G. ROSSITER, *Reasons for Living – Education an Young People's Search for Meaning, Identity and Spirituality. A Handbook*, ACER Press, Victoria Australia 2006, 96.

⁴³ GDC, no. 23.

⁴⁴ GDC, no. 53.

vocation. Finally, each believer must discover the concrete vocation (as lay person, consecrated religious / secular or ordained minister) that will enable them to make a specific contribution to the construction of the Kingdom. This is *Specific Christian vocation*. In this way each Christian is called to carry out the evangelizing mission in full and organic way”.⁴⁵

Thus, Catechesis has the responsibility of enabling the young believers towards commitment for the Reign and helping them to situate themselves before their future in an attitude of availability and generosity, in front of the possible vocational choices.

5. Valuing the gift of communion by belonging to the community of disciples

Religious Belonging requires the acceptance of a system of values, a system of beliefs and models of the group. Sociological researches show that the attachment to religious values is necessarily different according to the different types of believers. This is influenced by the individual's religious history, which conditions the availability levels of the individual in keeping with the attachment that is motivated, and that which motivates this attachment. Belongingness to the Community of Disciples is to be manifested in the avoidance of two extreme forms, namely, Radical Fundamentalism and Religious Relativism.

An excessive, radical and fundamental attachment to a system of beliefs leads to Religious Fundamentalism. The features of such a Religious Fundamentalism, as described by Wood and Heelas⁴⁶ are: a passionate desire to return to the fundamentals of one's belief tradition and strip away all unnecessary accretions; an aggressive rejection of western secular modernity; an antagonistic minority group-identity maintained in an exclusivist and militant manner; an all-out effort to reclaim the public sphere as a space of religious and moral purity; and a patriarchal and hierarchical ordering of relations between the sexes.

In the Asian context, it is important not to confuse pluralism with relativism. “Pluralism is generally understood as the idea that there are multiple avenues to truth, multiple forms of truth and multiple diverse cultural expression operative at the same time. Whereas, relativism, is a lack of objective truth. The key difference is that in pluralism there is still the possibility of arriving at an objective truth even though the method or avenue in which truth is arrived at can be different”.⁴⁷

The faith in the person of Jesus Christ is fully manifested and lived through an active participation in the mission of the Community of Faith, the Church. This participation in the Christian community is nurtured through a meditative listening to the Word of God and in an intense sharing in the sacramental and liturgical celebration. Such participation develops in the young their sense of belonging to the Christian community, and at the same time, allows them to assimilate and witness to their faith in Jesus Christ in their daily life. This sense of belonging to the Christian community does not immediately reach the state of maturity, but very often stays at the level of membership, that is, a state of generic feeling of sympathy, an external adhesion and a prudent distance and autonomy. Such adhesion can become empowerment, that

⁴⁵ P. D. HOLLAND, *Vocation*, in J. A. KOMONCHAK et al. (eds), *The New Dictionary of Theology*, Theological Publications of India, Bangalore 1999, 1091-1092. Italics added.

⁴⁶ L. WOODHEAD – P. HEELAS (eds.), Introduction to Chapter Two: Religions of Difference, in *Religion in Modern Times*, Wiley-Blackwell, Oxford 2000, 32.

⁴⁷ DEVADASS, *Relativism*, 55.

is, an adhesion of the heart and mind, only if the Church comes to be perceived as a communion with God in Jesus Christ and with other persons in faith and charity as a sign and instrument of the Reign.

Being and becoming a disciple of Jesus Christ involves being in communion with the Community of His disciples, His Church, which “is, on earth, the seed and the beginning of that Kingdom”.⁴⁸

6. Witnessing to the reign of god through Christian practices

Practice “connotes doing, but not just doing in and of itself. It is doing in a historical and social context that gives structure and meaning to what we do. In this sense, practice is always social practice”.⁴⁹ Catechesis, based on actual participation are normally more effective in fostering faith growth, not just because they are better pedagogical ideas, but fundamentally because they are epistemologically correct, so to say. A catechesis, based on active participation through practice, there is a match between knowing and learning, between the nature of competence and the process by which it is acquired, shared and extended. “Practices are shared history of leaning that requires some catching up for joining. It is not an object to be handed down from one generation to the next. Practice is an ongoing, social, interactional process, and the introduction of newcomers is merely a version of what practice already is. That members interact, do things together, negotiate new meanings, and learn from each other is already inherent in practice – that is how practices evolve”.⁵⁰

The practices of fundamentalists, generally, manifest the following characteristics: “a) the search for purity in an impure world; b) ‘traditioning’ – making the ancient immediately relevant to the contemporary situation; c) totalism – taking religion out of the worship centre and into many domains; e.g. home. School, bank; d) activism – confronting establishments, political or religious, by sometimes violent protest; e) the struggle between good and evil; f) the selective modernization and controlled acculturation”.⁵¹

Richard Foster categorizes the various Christian traditions according to their unique emphasis in Christian faith and Christian practices. They are: prayer-filled Christian practices that favour contemplative lifestyle; Christian practices of virtues that strengthen the holiness lifestyle; Spirit-filled Christian practices that facilitate a charismatic lifestyle; Christian practices of righteousness and justice that advance a social-justice lifestyle; Christian practices centred on the Word that advocate a proclamation lifestyle; and Christian practices of sacramentality that sustain an Incarnation lifestyle.⁵²

The *General Directory for Catechesis* in no. 157 affirms: “Believers, indeed, in the ordinary state of Christian life, individually or in age groups, are called to respond to the gift of God through prayer, participation in the sacraments, the liturgy, ecclesial and social commitment,

⁴⁸ GDC, no. 102.

⁴⁹ E. WENGER, *Communities of Practice – Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 47.

⁵⁰ *Ibidem*, 101-102.

⁵¹ ANICIA, *Some Perspectives on Fundamentalism*, 22.

⁵² R. FOSTER, *Streams of Living Water: Celebrating the Great Traditions of Christian Faith*, Eagle Publishing, Bath, Wiltshire 2004. For a brief summary of these practices see J. VALLABARAJ, *Faith-Focused Mentoring as a Paradigm for Youth Catechesis*, Kristu Jyoti Publishers, Bangalore 2012, 228-244.

works of charity and promotion of human values, such as liberty, justice and peace and the protection of creation. In catechesis, therefore, subjects take on a commitment in activities of faith, hope and charity, to acquire the capacity and rectitude of judges, to strengthen their personal conversion, and to a Christian praxis in their lives. The same subjects, especially if adults, can contribute to catechesis, by pointing out the most effective ways of understanding and expressing the message such as: «learning while doing»”.

7. Intercultural Approach to Youth Catechesis in the Asian Context

Speaking of the characteristics of Catechesis for young people, the *General Directory for Catechesis* affirms: “The diversity of the religious situation should be kept in mind... It should be remembered that the most successful catechesis is that which is given in the context of the wider pastoral care of the young”.⁵³ It goes on to emphasise that “Youth Catechesis should be proposed in new ways which are open to the sensibilities and problems of this age group”.⁵⁴

Portraying the fast-changing world, the Preparatory Document *Young People, the Faith and Vocational Discernment* of the forthcoming XV Ordinary Synod of Bishops affirms: “It should not be overlooked that many societies are increasingly multi-cultural and multi-religious. In particular the presence of different religious traditions is a challenge and an opportunity. The situation can lead to uncertainty and the temptation of relativism, but, at the same time, can provide for increased possibilities for fruitful dialogue and mutual enrichment. From the vantage point of faith, the situation is seen as a sign of our times, requiring greater listening, respect and dialogue”.⁵⁵

There is no doubt that young people in the Church in Asia are also affected by the ethos of Fundamentalism and Relativism. Most young people, whether they are active practising Catholics or not, are fully immersed in today’s socio-cultural trends. Socialization among the young today is all the more an imperative in the life of the young. Fundamentalism or Relativism as socio-cultural attitudes may not lead the young Catholics explicitly out of the Church right away. However, while remaining within the Church, these orientations may infiltrate the minds of the young and cause a split in their Christian meaning, identity and belongingness and plant in their minds and hearts some potential seeds that may eventually make them either Fundamentalist or Relativist.⁵⁶

In order to overcome the growing socio-cultural ethos of Fundamentalism and Relativism in Asia, the Church in Asia needs to enhance her approach to Youth Catechesis and invite the young people to permeate their everyday life in their multi-religious and inter-cultural contexts by “bringing life to faith, and faith to life”. Such an approach can be termed as Intercultural Approach to Youth Catechesis.

⁵³ GDC, no. 184.

⁵⁴ GDC, no. 185.

⁵⁵ SYNOD OF BISHOPS XV ORDINARY GENERAL ASSEMBLY, *Young People, the Faith and Vocational Discernment*. Preparatory Document, 16-17.

⁵⁶ Th. GROOME, *What Makes Us Catholic: Eight Gifts for Life*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2002, 35.

7.1. Understanding the Term 'Intercultural' and Some Premises

Before we consider the Intercultural Approach to Catechesis, it is essential to distinguish Intercultural from some related terms. In the first instance, Intercultural is to be distinguished from multicultural and cross-cultural. Multicultural refers to a society that contains several cultural or ethnic groups wherein people live alongside one another, but each cultural group does not necessarily have engaging interactions with each other. Cross-cultural deals with the comparisons of different cultures. In a Cross-cultural environment, differences are understood and recognized and can lead to individual changes, but not collective transformations. In Cross-cultural environments, one culture often becomes 'the norm' and all other cultures are compared or contrasted to that one culture.

A simple description of interculturality is that of a mutual exchange between cultures that can lead to the transformation and enrichment of all those involved. Interculturality does not replace nor does it oppose inculturation. On the contrary, it is a deepening of that process. Interculturality is a participatory process which interacts with the historical, social, economic and political context in which it unfolds. It is a process that makes the development of cultures more dynamic by bringing about changes which foster the universal dimension of humanity.

Furthermore, Interculturation needs to be distinguished from acculturation which stands for the passive and spontaneous effect of engagement between cultures. Intercultural describes communities with a deep understanding and respect for all cultures. It focuses on the mutual exchange of ideas and cultural norms and the development of deep relationship. Interculturality results from an active and intentional interaction with persons marked by cultural differences. For Clanet, the term "Interculturation" covers "all the processes – psychic, relational, group and institutional – by which subjects and groups interact when they belong to two or more groups claiming different cultures or that can be referred to distinct cultures".⁵⁷ In Interculturality, with paradoxical dynamics, one finds closure and opening, transformation and maintenance of the systems in presence. In every Intercultural encounter, there is a twofold movement: the transformation of the system in the presence because of their interactions and the maintenance of these, because of the desire of each to preserve their identity. The process of Interculturation thus refers to the integration of a plurality of cultural references that will combine, interact with each other, and that cannot be reducible to the different cultural poles present. The three processes involved in intercultural situation are: the assimilation by each group of certain values of the other; differentiation by claiming certain specificities; the original synthesis with the creation of new all-encompassing realities.⁵⁸

Secondly, cultures, particularly Asian cultures, are deeply imbedded in a religious core or belief systems and hence, an intercultural approach can be perceived under three forms: the first, interaction between and among different cultures of different religions (inter faith dialogues); the second, interface with other Christian denominations (ecumenical communication); and the third form refers to the integration of a plurality of cultural references that will combine, interact with each other while acknowledging the same faith. It is this third form that we intend when we speak of 'Intercultural approach to Catechesis.

⁵⁷ C. CLANET, *Intercultural. Introduction to Intercultural Approaches in Education and Human Sciences*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1990, 71.

⁵⁸ Z. GUERRAQUI – B. TROADEC, *Psychologie Interculturelle*, Armand Colin, Paris 2000.

Thirdly, it is necessary to recall that Catechesis “distinct from the primary proclamation of the Gospel, promotes and matures initial conversion, educates the convert in the faith and incorporates him into the Christian community”.⁵⁹ Catechesis, as an essential ‘moment’ in the process of Evangelization, corresponds to the period in which conversion to Jesus Christ is formalized and provides a basis for “initiating the hearer into the fullness of Christian life”.⁶⁰

7.2. Some Foundations for an Intercultural Approach to Catechesis

Interculturality follows the Kenotic Model of Jesus’ incarnation. As Jesus explains to Nathaniel, it requires that one *be born anew*. Do not marvel that I said to you, “You must be born anew”. The wind blows where it wills, and you hear the sound of it, but you do not know whence it comes or whither it goes; so, it is with everyone who is born of the Spirit.⁶¹ No-one is born intercultural.

An authentically intercultural dimension is possible because of its *anthropological foundation*. Human beings, in their most intimate nature, are relational beings. As human beings they “cannot live without love. He remains a being that is incomprehensible for himself, his life is senseless, if love is not revealed to him, if he does not encounter love, if he does not experience it and make it his own, if he does not participate intimately in it... In this dimension man finds again the greatness, dignity and value that belong to his humanity”.⁶²

“Man is alienated when he is alone, when he is detached from reality, when he stops thinking and believing in a foundation. All of humanity is alienated when too much trust is placed in merely human projects, ideologies and false utopias. Today humanity appears much more interactive than in the past: this shared sense of being close to one another must be transformed into true communion. The development of peoples depends, above all, on a recognition that the human race is a single family working together in true communion, not simply a group of subjects who happen to live side by side”.⁶³

Love, freed from egoism, is the way *par excellence* to live and actualize the intercultural dimension of humanity. “Love is the individual’s true nobility, above and beyond his or her belonging to any culture, ethnic group, social stratum or position”.⁶⁴

Christian Anthropology situates human beings and their ability to create culture because of their being created in the image and likeness of God, a Trinity of Persons in communion. “Every human being is called to communion because of his nature which is created in the image and likeness of God.”⁶⁵ Therefore, within the sphere of biblical anthropology, man is not an isolated individual, but a person: a being who is essentially relational. This communion to which man is called always involves a double dimension, that to say vertical (communion with God) and

⁵⁹ GDC, no. 61.

⁶⁰ GDC, no. 63.

⁶¹ See Jn 3:7-8.

⁶² JOHN PAUL II, *Redemptor Hominis*, Encyclical, 4 March 1979, no. 10, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html> (04.03.2018).

⁶³ BENEDICT XVI, *Caritas in Veritate*, Encyclical on integral human development in charity and truth, 29th June 2009, no. 53, <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html> (04.03.2018).

⁶⁴ CONGREGATION FOR CATHOLIC EDUCATION (for Institutes of Study), *Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools – Living in Harmony for a Civilization of Love*, no. 41. (Henceforth EID).

⁶⁵ Cfr. Gen 1:26-27.

horizontal (communion with people). It is fundamental that communion be acknowledged as a gift of God, as the fruit of the divine initiative fulfilled in the Easter mystery”.⁶⁶

The individual’s communion with God, the vertical axis, consists in following the Way, that is, Jesus Christ⁶⁷ and lived in the Church which is “in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely-knit union with God and of the unity of the whole human race”.⁶⁸ Because of this union with God in the Church and because of the richness of salvation offered to humanity by Jesus Christ, “the walls separating the different cultures collapsed. God’s promise in Christ now became a universal offer: no longer limited to one particular people, its language and its customs, but extended to all as a heritage from which each might freely draw. From their different locations and traditions all are called in Christ to share in the unity of the family of God’s children”.⁶⁹ The horizontal axis of communion is realized in interpersonal relationship. Contacts among people, cultures and nations strengthen and enhance interpersonal relationships. “Just as a family does not submerge the identities of its individual members, just as the Church rejoices in each new creation incorporated by Baptism in her living Body, so too the unity of human family does not submerge the identities of individuals, peoples and cultures, but makes them more transparent to each other and links them more closely in their legitimate diversity”.⁷⁰

The Intercultural aspect is, without doubt, *part of the Christian heritage* which has a universal vocation. “In the tradition of the Church, the intercultural perspective is not limited to appreciating the differences, but helps to build up mankind’s peaceful co-existence. This is particularly necessary in complex societies, where the risks of relativism and cultural uniformity must be overcome”.⁷¹

The Second Vatican Council, already in its Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, affirms “Man comes to a true and full humanity only true culture”.⁷² Further, it went on to declare that culture includes both subjective and objective aspects and points to all those means by which “man develops and perfects his many bodily and spiritual qualities; he strives by his knowledge and his labour, to bring the world itself under control. He renders social life more human both in the family and civic community, through improvement of customs and institutions. Throughout the course of time he expresses, communicates and conserves in his works, great spiritual experiences and desires that they might be of advantage to the progress of many, even of the whole human family”.⁷³ Acknowledging that culture, by nature, is profoundly historical while being dynamic, Pope John Paul II, in his message for the *World Day of Peace* in 2001 affirms that “Cultural diversity should therefore be understood within the broader horizon of the unity of the

⁶⁶ CONGREGATION FOR CATHOLIC EDUCATION, *Educating Together in Catholic Schools: A Shared Mission Between Consecrated Persons and the Lay Faithful*, 8th September 2007, no. 8, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20070908_educare-insieme_en.html> (04.03.2018).

⁶⁷ Cfr. GS, no. 22.

⁶⁸ LG, no. 1.

⁶⁹ JOHN PAUL II, *Fides et Ratio*, Encyclical on the relationship between Faith and Reason, 14th September 1998, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> (04.03.2018).

⁷⁰ BENEDICT XVI, *Caritas in Veritate*, no.53

⁷¹ EID, no. 29.

⁷² GS, no. 53.

⁷³ GS, no. 53.

human race”.⁷⁴ “The radicalization of identity which makes cultures resistant to any beneficial influence from outside”⁷⁵ can be avoided only when both individuals and groups can fully grasp the deeper meaning of the difference in the light of unity of human race. Plurality of cultures indicates the underlying assumptions which manifest the sociological and ethnological dimensions due to which “different styles of life and multiple scales of values arise from the diverse manner of using things, of labouring, of expressing oneself, of practising religion, of forming customs, of establishing laws and juridic institutions, of cultivating the sciences, the arts and beauty”.⁷⁶

The *International Theological Commission* already in 1988 affirmed that “the originality of a culture does not signify withdrawal into itself but a contribution to the richness which is the good of all. Cultural pluralism cannot therefore be interpreted as the juxtaposition of a closed universe, but as participation in a unison of realities all directed toward the universal values of humanity. The phenomenon of the reciprocal penetration of cultures, frequent in history, illustrates this fundamental openness of particular cultures to the values common to all, and through this their openness one to another”.⁷⁷ Therefore, not the static idea of culture but its openness gives rise to intercultural relations and has the potential, in particular, for universality of every culture that can promote dialogue among cultures.

Drawing upon the anthropological foundations and from the teachings of the Church we are in a position to describe the *pedagogical foundations* for interculturality. Interculturality is “primarily not cultures but persons who enter into contact with each other – persons who are rooted in their own history and relationships. Hence, understanding interpersonal relationships is the basic pedagogical paradigm, both the means and the end for developing the person’s very identity. This paradigm guides the idea of dialogue, ensuring that it is neither abstract nor ideological, but rather marked by respect, understanding and mutual service. It is then nourished by the idea of culture as situated in history and dynamic, refusing to push the other person into a sort of cultural prison. Finally, it is aware that the relative nature of cultures is not the same as relativism; the latter, while respecting differences, simultaneously separates them into autonomous cosmoses, considering them as isolated and impermeable. Rather, our paradigm seeks, by every means, to foster a culture of dialogue, of understanding and mutual transformation, so as to reach the common good”.⁷⁸

“From this perspective, the understanding of intercultural relationships is neither differentialistic nor relativistic. Rather, it considers cultures as inserted into the moral order, within which the fundamental value is primarily the human person. Recognizing this basic fact allows people of different cultural universes who come into contact with each other to overcome their initial feelings of strangeness. This is not just a matter of mutual respect: the process implies that

⁷⁴ JOHN PAUL II, *Dialogue Between Cultures for a Civilization of Love*, Message for the World Day of Peace, 1st January 2001, no. 7, <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_200012_08_XXXIV-world-day-for-peace.html> (04.03.2018). (Henceforth DBC).

⁷⁵ *Ibidem*, 9.

⁷⁶ GS, no. 53.

⁷⁷ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Faith and Culture, Chapter 1 – Nature, Culture and Grace*, no.7, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_en.html> (05.04.2018).

⁷⁸ EID, no. 42.

the subjects question their preconceptions, and that everyone understand and discuss the other's point of view".⁷⁹

7.3. Intercultural Approach to Youth Catechesis

Faith that arises from divine revelation and culture which springs from the human spirit invariably link and interact with one another and the resulting "synthesis between culture and faith is not only a demand of culture, but also of faith... A faith that does not become culture is a faith that is not fully received, not entirely thought through, not faithfully lived".⁸⁰ In analogy, one can similarly affirm that *Christian faith that does not become intercultural is a faith that is not fully received, not entirely thought through, not faithfully lived.*

"Catechesis is an essentially ecclesial act. The true subject of catechesis is the Church which, continuing the mission of Jesus the Master and, therefore animated by the Holy Spirit, is sent to be the teacher of the faith".⁸¹ The corollaries of this affirmation are: *The Church Fashions Catechesis* and *Catechesis Builds the Church*. Living in an intercultural context, the Church is to be perceived as a truly *intercultural communion* of churches. Christian faith with its universal message needs to be envisaged as essentially *intercultural*. Such an intercultural communion of churches needs to be modelled on *Communities of Disciples* of Jesus Christ. These Communities of Disciples are entrusted with the command to proclaim the Good News (Kingdom-centred) through its communion, service, witness and celebration. These communities need to make "the option for the poor and the option for others in their otherness".⁸² Interculturality is to be seen as the inter-weaving of inculturation, liberation and dialogue. The FABC already in 1974 concluded that it is binding for authentic evangelization to keep in mind the three factors that constitute the Asian reality: its ancient cultures, its multi-religions and its masses of poor people. Hence, intercultural communion of churches need to privilege the Prophetic and Liberative dimensions of the Good News.

Intercultural objectives of Youth Catechesis can be implemented only if the Local and Regional Churches explicitly link also evangelization with interculturality and express it in terms of competences that enhance the disciple's ability to effectively engage cultures as well as deal with cultural boundaries and relations. These competencies⁸³ can be succinctly put down as follows:

- To formulate issues of diversity Scripturally and theologically in terms of Church's identity and mission to evangelize;
- To seek an understanding of culture and its working;
- To cultivate intercultural communication skills in pastoral settings;

⁷⁹ EID, no. 43.

⁸⁰ JOHN PAUL II, *Speech to Participants at the National Congress of Catholic Movements with Cultural Commitment*, 16 January 1982, 2, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/march/documents/hf_jp-ii_spe_18031994_address-to-pc-culture.html> (04.01.2018).

⁸¹ GDC, no. 78.

⁸² F.X. SCHEUERER, *Interculturality – A Challenge for the Mission of the Church*, Asian Trading Corporation, Bangalore 2001, 143.

⁸³ UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Intercultural Competencies Training of Trainers*, <<http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/intercultural-competencies/intercultural-competencies-training-of-trainers-program.cfm>> (04.03.2018).

- To expand one’s knowledge of the obstacles that impede effective intercultural relations;
- To foster ecclesial integration/inclusion in Church settings, with a spirituality of reconciliation and mission.

Acknowledging the risks involved in an intercultural approach to Youth Catechesis, I shall try to outline some major objectives or better, some typical features of an ideal Youth Catechesis whose silhouette one is able to imagine on the horizon in the catechetical task. It is a depiction that underlines the aspects of novelty in respect of the past, a new model of intercultural approach to Youth Catechesis that the Church needs to recoup.

Among the many objectives of an Intercultural approach, Youth Catechesis needs to help the young:

- To discover the seeds of the Gospel that is present in every culture of the catechized. This means enabling the young to become more able to explain their faith to others in the culture in which they live and to be able to “give reason for their hope”.⁸⁴
- To know and respect the indispensable elements and basic expressions of the different cultures of the young persons to whom catechesis is directed. This entails engaging cultural symbols and integrating them with Scriptures as well as developing catechesis that utilizes popular devotions of the various cultural groups.
- To express the need to communicate the Christian Good News through patterns of thought, history, culture and experiences so that various cultures perceive the Gospel message as addressed to them, in their own uniqueness and concrete situations. This includes motivating and encouraging the young to be conscious of their cultural identity and take cognizant of the riches of the cultures in order to bring and share them with the larger community as an offering of gifts, as well as developing and using culturally appropriate catechetical methods, tools, texts and resources.
- To bring to those in the majority culture the non-majority culture’s intuitions, perceptions and actions both as leaven and challenge. This signifies the call to enhancing the building of the Catholic community and the integration into the larger society by understanding the Church through respect and appreciation of the people and cultures within, as well as celebrating differences and valuing diversity as part of building cultural awareness and building the Kingdom of God.
- To identify a variety of media and draw from a variety of disciplines to communicate and engage in an intercultural dialogue. This necessitates developing and using culturally appropriate catechetical methods, tools, texts and resources.

Formation of catechists/animators is of crucial importance in the promotion of an intercultural approach to Youth Catechesis. The time spent in formation must be used to reinforce the identity, nature and purpose of youth catechesis as initiating the young to learning to learn from Jesus. Such a process ought to empower the young to discover and encounter Jesus Christ as Ultimate meaning-maker and meaning-giver which invites the young to be authentic disciples in a Community of Disciples and become witness of Gospel lifestyle through Christian practices for the Reign of God.

⁸⁴ | Peter 3:15.

In addition to the above formation, an intercultural approach in Youth Catechesis calls for formation that is particularly dedicated to promoting sensitivity, awareness and competence in the intercultural field that can be advanced by dedicating greater attention to the following three essential markers:

- Integration: This has to do with the community’s ability to be adequately prepared for receiving young people of different cultural backgrounds, responding to their needs regarding Christian faith and community life;
- Interaction: This has to do with knowing how to facilitate good relationships among peers and among adults. There is an awareness that simply being in the same physical environment is not enough. Encouragement must be given to curiosity about other people, openness and friendship, both during catechetical sessions and in other places and at other times;
- Recognizing the Other Person: “One must avoid falling into the trap of imposing one’s own views on the other person, asserting one’s own lifestyle and one’s own way of thinking without taking into account the other person’s culture and particular emotional situation”.⁸⁵

■ Conclusion

Faced with the challenges of Fundamentalism, Relativism and of Cultural and Religious Pluralism, it is essential to develop a greater awareness of the meaning and significance of an intercultural approach to Youth Catechesis. In this way, the young will communicate better – through their presence, witness and teaching – their own particular way of being persons, being *Catholic*. Youth Catechesis, highlighting the evils of fundamentalism and relativism, encourages the young to progress and promote harmony with the identity they have received from the Gospel lifestyle. Through an intercultural approach to Youth Catechesis, the young “are also invited to follow the pathways that lead to encountering others. They educate themselves, and they educate to dialogue, which consists in speaking with everyone and relating to everyone with respect, esteem and listening in sincerity. They should express themselves with authenticity, without obfuscating or watering down their vision so as to acquire greater consensus. They should bear witness by means of their presence, as well as by the coherence between what they say and what they do”.⁸⁶

As a conclusion, it is essential to reflect on the First Council of Jerusalem in the Acts of Apostles⁸⁷ from the intercultural perspective. The Council witnesses the encounter of two seemingly opposing juridical propositions, but also of two cultural milieux – one, Pharisees in Judea and the other represented by the Gentiles of Antioch. The followers of Jesus from Judea presumed the Jewish custom of circumcision as sign for being an authentic follower of Jesus and their faith in Jesus. But the encounter with the Gentile converts to the Way initiated a shared discussion “to consider this matter”.⁸⁸ The arbitration of Peter broadens the belief framework of the Jewish followers of the Way beyond their own Jewish identity. The sharing of Barnabas

⁸⁵ EID, no. 78.

⁸⁶ EID, Conclusion, paragraph 2.

⁸⁷ Acts 15:1-35.

⁸⁸ Acts 15:6.

and Paul further enriched their Christ experience and thus they learned from the cultural expressions of faith other than their own. James, quoting from the prophets,⁸⁹ reconfirmed Peter's understanding of what being a disciple of Jesus Christ means. In this manner, the cultural identity of either group was not ignored or belittled; instead, an agreement between them was developed. Is this not the real spirit of a catechesis founded on interculturality? Consequently, the intercultural encounter not only resulted in a mutual and critical faith learning and sharing at the level of culture but also ensued in furthering of Christian faith tradition and in living truly the interculturality as a way to catholicity.

Intercultural approach to Youth Catechesis can become thus the way of access to catholicity, for it recognizes cultural differences as the revelation of the countenance of humankind created in God's own image and likeness, and is enriched by the ever-deeper exchange between them. Therefore, interculturality is not an end in itself but an approach through which catechesis creates the conditions to live fully the interculturality of Christian discipleship in an Intercultural Community of Disciples.

vallabaraj@gmail.com ■

⁸⁹ Acts 15:16-18.

Collana «CER»

(**C**ATECHETICA,
EDUCAZIONE
E **R**ELIGIONE)

dell'«ICA»

Editrice «LAS» - ROMA

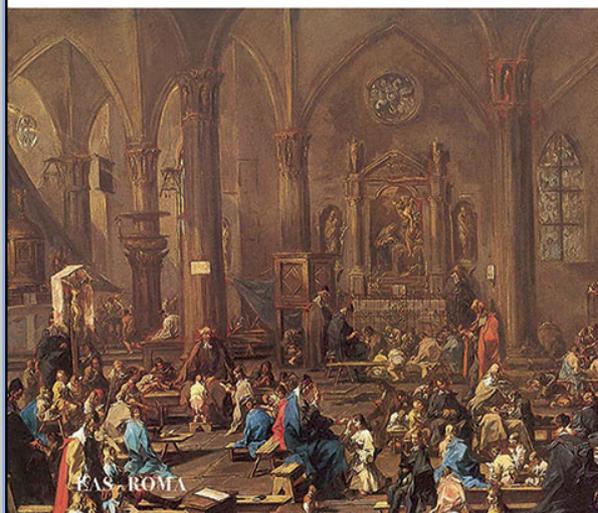
cer

catechetica, educazione e religione

Pietro Braido

Storia della catechesi

3. Dal «tempo delle riforme» all'età degli imperialismi (1450-1870)



cer

catechetica, educazione e religione

Antonino Romano

l'Omelia come rito comunicazionale



LAS - ROMA

cer

catechetica, educazione e religione

José Luis Moral

L'incontro con Gesù di Nazaret

Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana



LAS - ROMA

Evangelização e catequese com os jovens na América Latina (sobretudo no Brasil)

Luiz Alves de Lima*

Evangelization and Catechesis with Youth in Latin America

► SOMMARIO

Partindo das experiências da Igreja latino-americana e caribenha com a juventude, e da palavra autorizada de seus pastores, reunidos em Conferências Episcopais (continental: CELAM,¹ e nacional: CNBB), percorreremos os passos que a catequese e pastoral juvenil, estão dando em favor dos jovens. Aponta-se o segmento juvenil, tão querido e necessitado de Evangelização e Catequese, como um destinatário-interlocutor privilegiado de toda a ação da Igreja. Assim, os chamados documentos da Igreja, sobretudo referentes à catequese e juventude, não partem, em geral, somente de uma teoria ou reflexão especulativa, mas preferencialmente baseiam-se numa prática, em experiências vividas no dia a dia na educação da fé (catequese) e no trato com a juventude. O Brasil merecerá um destaque maior, pela sua extensão territorial e riqueza da prática pastoral.

► PAROLE CHIAVE

Conferências Episcopais; Discernimento vocacional; História da catequese e da pastoral juvenil; Opção pelos jovens; Pastoral juvenil; Renovação catequética.

* **Luiz Alves de Lima** é Direttore della «Rivista de catequese» e ha insegnato «Catechetica» presso l'«Istituto Pio XI» di São Paulo, l'Università Cattolica di Goiania, l'«Istituto de Teología e Pastoral de América Latina» de Bogotá. (CELAM) e la «Facoltà Vicentina» (Curitiba).

Na vida da Igreja, e também hoje no panorama das atividades eclesiais, a juventude sempre foi objeto de muito zelo e diligentes cuidados. Muitas famílias religiosas tiveram e ainda mantêm como carisma norteador de todas suas atividades, a evangelização, a educação e catequese com jovens, sobretudo os mais pobres e em situação de risco. Também têm surgido novas comunidades que atuam com a juventude e se dedicam ao trabalho de sua evangelização e catequese com eles.

As modalidades variam bastante: formação cristã e cidadã, educação escolar e profissional, catequese, experiências de fraternidade, de solidariedade; valorização da cultura juvenil (teatro, esporte, dança e música, etc.), promoção vocacional, valorização das experiências religiosas, recursos materiais e espaços físicos disponíveis. Acima de tudo, o serviço prestado no acompanhamento de jovens ocupa um lugar singular no processo de formação de cristãos entusiasmados, cidadãos comprometidos e profissionais competentes. Na América Latina, e, sobretudo no Brasil, não tem sido diferente. Tomando como referência o Concílio Vaticano II, iremos aqui apresentar algumas perspectivas e linhas de ação da Igreja com a evangelização e catequese da juventude em nosso continente.¹

1. A Igreja e os jovens na América Latina e Caribe

1.1. A catequese e juventude sob impulso do Concílio: catequese libertadora na II Conferência em Medellín

Não podemos afirmar que a Igreja que nasceu em *Medellín* tenha sido fruto apenas dos esforços e avanços de seu povo, pastores e teólogos. Tudo que aqui foi gestado, amadurecido, decidido e praticado tem como pano de fundo o Concílio Vaticano II. É comum dizer-se que o verdadeiro espírito e a *receptio* mais autêntica desse Concílio, mais do que em outras partes da Igreja, deu-se na América Latina... Mas, há também os que, diante da tomada de posição da Igreja latino-americana frente às situações sofridas do povo e de suas arrojadas propostas de transformação da realidade à luz do Evangelho, não tiveram o constrangimento em afirmar que *Medellín* foi uma interpretação equivocada do Concílio, particularmente na linha política. Daí se qualificar de *polêmicas* suas conclusões e revolucionária a prática libertadora delas nascidas.

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em setembro de 1968, na cidade colombiana de *Medellín* teve como tema: *Presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*.² Foi sem dúvidas um divisor de águas na história do continente, renovando orientações e perspectivas que muito influenciaram o pensamento e a atuação da Igreja a partir de então, até os dias de hoje.

Os 16 documentos aprovados ao final de apenas duas semanas de trabalho possuem uma força interna, um descortino, linguagem e perspectivas teológicas tão grandes, conhecidas e

¹ Aqui usaremos as seguintes siglas: CELAM = Conferência Episcopal Latino-americana ou Conselho Episcopal Latino-americano; CNBB = Conferência Nacional dos Bispos do Brasil; *Aparecida* = V Conferência Episcopal Latino-americana (*Aparecida* 2007); DECAT = Departamento de Catequese do CELAM; DNC = *Diretório Nacional de Catequese* (Documento da CNBB 84, 2006); IVC = *Iniciação à Vida Cristã* (Estudos da CNBB 97, 2009); *Medellín* = II Conferência Episcopal Latino-americana (*Medellín* 1968) e seus documentos; *Puebla* = III Conferência Episcopal Latino-americana (*Puebla* 1979); *Santo Domingo* = IV Conferência Episcopal Latino-americana (*Santo Domingo* 1992).

² CELAM, *Presença da igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada em Medellín, Colômbia*, Vozes, Petrópolis 1969.

avaliadas somente depois que desencadearam, ao longo de todo o continente, uma revolução eclesial inimaginável anteriormente. Na verdade, *Medellín* não é apenas a grande *receptio* do Vaticano II, por parte da Igreja latino-americana, mas de certo modo dá um passo a mais: em seus documentos desenvolve-se, ao menos germinalmente, a Teologia da Libertação; aprofunda-se a noção de justiça e de paz ligadas aos problemas da dependência econômica do continente; dá-se ênfase ao conceito de pecado social, coloca-se o pobre no centro da reflexão da Igreja latino-americana, emerge pela primeira vez a importância das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); e a catequese é concebida como uma educação de uma fé comprometida com a transformação da realidade.

■ *Juventude: força de pressão - o documento sobre «Juventude» em «Medellín»*

A dimensão profética, tão presente e aprofundada em *Medellín*, brilha em todos os aspectos da vida eclesial latino-americana. Consequentemente os jovens não poderiam ser ignorados. De fato, no Ocidente no final dos anos 1960 o movimento juvenil fervilhava em muitos lugares, com suas reivindicações, revoltas, greves e conflitos; basta lembrar o movimento de estudantes em Maio de 1968 na França e em outras partes do mundo, ou o festival de jovens de Woodstock, entre os dias 15 e 18 de agosto de 1969 (em Bethel, NY). Nesse contexto, e devido às transformações profundas no continente, a Igreja latino-americana voltou-se com grande atenção para a juventude, sendo o tema de um dos 16 documentos (o quinto)³ dessa Conferência Episcopal, e contemplada num dos mais proféticos documentos de *Medellín*, o da catequese (seu documento oitavo).

De fato, *Medellín* fala de estruturas injustas de nossa sociedade que são a causa da geração de uma multidão de pobres, denominando tal atitude de *pecado social*. O documento sobre os jovens foi tão profético que convocou a juventude latino-americana como *força de pressão* diante de tantas injustiças. “A juventude, tema «digno do máximo interesse e de grandíssima atualidade», constitui hoje não somente o grupo mais numeroso da sociedade latino-americana, como também uma *grande força nova de pressão*” (*Medellín*, doc. 5, I a).

Nesse documento 5, intitulado simplesmente *Juventude*, seguindo e consagrando até os dias de hoje o método da *Ação Católica* ver-iluminar-agir, que já vinha sendo praticado mesmo antes do Vaticano II na pastoral latino-americana, trata do problema juvenil em três pontos: situação da juventude, critérios fundamentais de orientação pastoral e recomendações pastorais. Entre essas últimas destacamos: a atitude de franca acolhida, chamando os jovens a um constante aprofundamento de sua autenticidade e autocrítica; apresentação a eles dos valores permanentes; instituição em todas as Igrejas de uma autêntica *pastoral da juventude* partindo dos próprios problemas e levando a assumir consciente e cristãmente seus compromissos temporais; superação dos processos de despersonalização e massificação; conhecimento mais exato da realidade sócioreligiosa da juventude através de centros de investigação e estudos; a necessidade de diálogo sincero e permanente com os jovens. Eles precisam conhecer o rosto da Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada do poder temporal e corajosamente comprometida com a libertação do homem todo e de todos os homens. Na condução de organizações e movimentos juvenis é necessário maior confiança aos dirigentes leigos e reconhecimento de sua própria autonomia. Igualmente importante é a formação de assessores da juventude (sa-

³ Cfr. CELAM, *Civilização do amor: projeto e missão. Orientações para uma Pastoral Juvenil latino-americana*. Edições CNBB, Brasília 2013; *Visão de Medellín* [sobre a juventude], nn. 179-184.

cerdotes, religiosos e leigos) e uma melhor distribuição do clero no cuidado juvenil. Que se estimule a ação evangelizadora dos jovens na transformação das pessoas e das estruturas. Procure-se em todos os centros educacionais da Igreja capacitar os jovens para uma autêntica *orientação vocacional*, apresentando os diferentes estados de vida, nos quais possam assumir a própria responsabilidade social como cristãos no processo de mudanças na América Latina.

Por essa última orientação, podemos dizer que há cinquenta anos atrás a II Conferência, de certa maneira, antecipou a preocupação que ainda hoje é do Sínodo de 2018: “Jovens, fé e discernimento vocacional”.

■ *Catequese libertadora: o documento sobre «Catequese» em «Medellín»*

Com relação à *catequese*, a II Conferência de *Medellín* foi preparada por estudos, reflexões e propostas em diversos países do continente, entre elas, o *Encontro Nacional* do Rio de Janeiro, Brasil (julho de 1968) e a *Semana Internacional de Catequese* (Agosto de 1968), na mesma cidade de *Medellín* (Colômbia).⁴ Os resultados dessas longas e bem articuladas preparações foram bem recebidas e aprovadas na II Conferência do Episcopado Latino-americano. É verdade que no documento episcopal tais reflexões e propostas foram suavizadas em seus aspectos mais radicais e nas críticas mais duras a pessoas e instituições eclesiais. Porém, o essencial foi assimilado, ou seja: a forte *dimensão antropológica* que caracteriza a novidade da *catequese latino-americana*; a nova visão da *Revelação do Vaticano II (Dei Verbum)* que faz a Igreja sentir-se fiel não só a Deus, mas também ao homem-em-situação (o homem latino-americano). Daí o destaque da *dimensão histórico-libertadora da fé*, e a conseqüente promoção humana. Sobressai ainda a ênfase dada à *dimensão comunitária*, à opção pela *catequese com jovens e adultos*, à importância de uma nova *linguagem*, de uma cuidadosa *formação de catequistas* e de *organização nacional e regional da catequese*.⁵

A categoria teológica da *unidade do plano de Deus*, sobre a qual se insistia desde o *Encontro do Rio de Janeiro* e a *Semana Internacional*, é novamente afirmada: sem cair em simplificações e superando todo dualismo, a *catequese* deve manifestar a *unidade do plano de Deus*, unidade entre o projeto salvífico de Cristo e as aspirações humanas, entre história da salvação e a salvação humana, entre revelação de Deus e experiência do homem (cfr. Doc. 4 a):

Ao apresentar sua mensagem renovada, a *catequese* deve manifestar a unidade do plano de Deus. Sem cair em confusões ou em identificações simplistas, deve-se expressar sempre a *unidade* profunda que existe entre o plano divino de salvação, realizado em Cristo, e as aspirações do homem; entre a história da salvação e a história humana; entre a Igreja, povo de Deus, e as comunidades temporais; entre a ação reveladora de Deus e a experiência do homem; entre os dons e carismas sobrenaturais e os valores humanos (Doc. 8, 2 a).

Desse princípio são tiradas as conclusões para a *catequese*. Citamos aqui um texto que se tornou clássico, um dos mais célebres de *Medellín*, e citado por quase todos os tratados modernos de *catequética*, quando fala de sua dimensão social:

De acordo com esta teologia da Revelação, a *catequese* atual deve assumir totalmente as angústias e esperanças do homem de hoje, para oferecer-lhe as possibilidades de uma libertação

⁴ Para os dados que se seguem, cfr. L. ALVES DE LIMA, *Medellín e a renovação da catequese na América Latina*, in N. SOUZA – E. SBARDELOTTI (a cura di), *Medellín 50 anos - atualidade, perspectivas, prospectivas*, ainda no prelo.

⁵ Cfr. M. BORELLO, *América Latina*, in J. GEVAERT (a cura di), *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann (TO) 1986, 30-33.

plena, as riquezas de uma salvação integral em Cristo, o Senhor. Por isso, deve ser fiel à transmissão, não somente da mensagem bíblica em seu conteúdo intelectual, mas também à sua realidade vital encarnada nos fatos da vida do homem de hoje. As situações históricas e as aspirações autenticamente humanas são parte indispensável do conteúdo da catequese. E devem ser interpretadas seriamente, dentro de seu contexto atual, à luz das experiências vivenciais do povo de Israel, de Cristo, e da comunidade eclesial, na qual o Espírito de Cristo ressuscitado vive e opera continuamente” (Doc. 8, 3 a).

Este aspecto *histórico* da catequese, conforme *Medellín* faz com que ela mantenha um caráter dinâmico e evolutivo; de fato, a mensagem cristã deve ser continuamente aprofundada e traduzida conforme o ritmo, hoje em dia aceleradíssimo, da evolução dos acontecimentos. Por isso, a catequese não pode ignorar as profundas transformações sofridas pela América Latina (cfr. Doc. 8, 5), e “cabe a ela ajudar a evolução integral do homem, dando-lhe seu autêntico sentido cristão, promovendo sua motivação nos catequizandos e orientando-a para que seja fiel ao Evangelho” (Doc. 8, 7).

Quanto aos *destinatários*, já não são crianças, mas *jovens* e *adultos*: eles são capazes de viver em maior plenitude o Evangelho em sua dimensão social e política. A evangelização dos adultos precisa “levá-los a um compromisso pessoal com Cristo e a uma entrega consciente à obediência da fé”. Daí, a importância de buscar “novas formas de catecumenato na catequese de adultos, insistindo na preparação para os sacramentos” (Doc. 8, 3 d).

Uma última observação: “a catequese na América Latina deve ser eminentemente evangelizadora, sem pressupor uma realidade de fé antes de oportunas constatações. Pelo fato de se dar o batismo a crianças pequenas, confiando na fé das famílias, já se torna necessária uma *Evangelização dos batizados* como uma etapa na educação de sua fé” (Doc. 8, 9). Tal característica evangelizadora da catequese, tentando descaracterizá-la com dimensão quase que unicamente *doutrinal*, irá crescer ao logo dos posteriores 50 anos, colocando-a cada vez mais a serviço da *Iniciação à Vida Cristã* (IVC) numa Igreja mais missionária e menos de cristandade. Esse será também o tema da III Conferência em Puebla (México).

■ Frutos de «Medellín»

Um dos frutos de *Medellín*, que já vinha da *Semana Internacional de Medellín*, foi o início da publicação da revista *Catequesis Latinoamericana* como meio de reflexão, aprofundamento e divulgação das novas tendências da catequese latino-americana. A partir do ano seguinte começou a ser publicado este periódico, como órgão de reflexão e divulgação de toda a efervescência catequética do nosso continente, sob a responsabilidade do *Comité Latinoamericano para la Fe* e do Departamento de Catequese, ambos do CELAM. Através dela, as Igrejas de outros continentes puderam entrar em contato com as novas perspectivas que aqui surgiam.⁶

Outro fruto da renovação catequética na América Latina foi a fundação, em vários países, de institutos nacionais ou internacionais de catequese. Eles foram os responsáveis, em parte,

⁶ A revista *Catequesis Latinoamericana* foi um valioso instrumento para o avanço e solidificação da catequese surgida em *Medellín*. Ela teve um período áureo na sua primeira fase (1969-1975), quando era publicada no Paraguai sob a responsabilidade de D. Felipe BENITEZ e Pe. José Isidro SALGADO. Posteriormente passando para o Chile, depois para Colômbia sofreu um declínio acentuado, perdendo sua força inicial. Houve uma tentativa de retomada ao ser publicada no México (1981-1985), obtendo poucos resultados, até desaparecer completamente. Para suprir sua falta, a Revista *Medellín*, do CELAM, durante muitos anos, dedicou o último número de cada ano a argumentos de catequese latino-americana. Cfr. *Nota Editorial* in «Medellín» 12 (1986), 433.

pelo avanço da catequese no continente, preparando coordenadores de catequese, como também catequetas. Alguns deles alcançaram níveis de sucesso e de profundidade na pesquisa e na formação de agentes qualificados da catequese comparáveis aos da Europa.

Encontramos na América Latina os seguintes institutos: *Instituto Catequético Latinoamericano* (ICLA de Santiago do Chile); *Instituto de Liturgia Pastoral* (IPLA de Medellín); *Instituto Pastoral Latinoamericano* (IPLA de Quito); *Instituto Catequético Latinoamericano* (ICLA de Manizales, Colômbia).⁷ No Brasil, desde 1963, foi fundado no Rio de Janeiro, e com êxito cada vez maior, o *Instituto Superior de Pastoral Catequética* (ISPAC), de âmbito nacional e outros cinco similares em pontos distintos do país.⁸

Tendo iniciado sob forte inspiração dos institutos europeus, principalmente da catequética francesa, logo os institutos latino-americanos assimilaram a teologia do Vaticano II, acentuando fortemente a dimensão antropológica. Mas esta *virada antropológica*, como de resto em outras partes da Igreja sob o impacto do Vaticano II, encontrou forte oposição principalmente no pós-Medellín, pois se sentia necessidade de ultrapassar uma antropologia genérica ou uma psicologia individual evolutiva, para se chegar a um conhecimento concreto da realidade mediante análises sociopolítico-econômicas. As novas perspectivas impressas na formação de coordenadores de catequese baseada na renovação conciliar e de Medellín despertavam reações em setores mais conservadores.

Desaparecem os Institutos específicos de formação catequética, mas a reflexão continua tanto nas escolas teológicas, quanto em nível dos Institutos unificados, e, sobretudo nas bases. Tal reflexão será impulsionada também pela prática direta da catequese; de fato, agentes, catequetas, teólogos estão sempre em contato vivo com a catequese nas bases. Este será um dos motores do dinamismo do movimento catequético latino-americano nos anos seguintes.

Os cursos e institutos de catequese ressurgirão mais tarde em épocas distintas. Em 1977 em São Paulo, no Instituto Teológico Pio XI, dos Salesianos, surge o *Curso de Metodologia Catequética* (CMC), de nível médio, e em 1981 o *Curso Superior de Pastoral Catequética* de âmbito nacional (CSPC);⁹ no mesmo Instituto Pio XI em 1988 nasceu o *Curso de Pastoral Juvenil* (CPJ). Na Argentina, Paraguai e outras nações também são fundadas várias escolas nacionais de nível superior. Como o Instituto Superior de Pastoral Catequética do Chile *Catechetium*, conduzido pela Comissão Nacional de Catequese, Salesianos, Lassalistas e Filhas de Maria Auxiliadora. O Instituto Teológico Latino-americano (ITEPAL) do CELAM, em Bogotá, através de várias transformações, sempre manteve o curso de catequese de nível médio (diplomado) ou superior (mestrado), articulado com outros cursos pastorais.

1.2. Uma opção preferencial pelos jovens: a III Conferência de Puebla

A III Conferência do Episcopado Latino-americano realizou-se em Puebla (México), sob a influência da *Evangelii Nuntiandi* (1975), que deu novo impulso a uma Igreja evangelizadora. Seu tema foi: “Evangelização no presente e no futuro da América Latina”.

⁷ Cfr. CELAM, *Elementos para su história: 1955-1980*, CELAM, Bogotá 1982, 165-173.

⁸ Cfr. CNBB, *Plano Pastoral de Conjunto*, Livraria Dom Bosco Editora, Rio de Janeiro 1967, 91.

⁹ Cfr. L. ALVES DE LIMA, *Curso Superior de Pastoral Catequética*, in «Revista de Catequese» 4 (1981) n. 15, 73-

Medellín havia proposto o critério teológico de libertação do pecado e de suas consequências sociais. Puebla reafirma esse princípio aprofundando-o; acrescenta o aspecto positivo: libertação *para a comunhão e participação* (nn. 482-483). O segundo grande critério é a tríplice fidelidade a Deus (cristocentrismo), à Igreja e ao Homem. Em geral já se falava de *fidelidade a Deus e ao homem* (cfr. DCG, nn. 34-35); Puebla sente necessidade de acrescentar a *fidelidade à Igreja* por causa de ideologias que tendem na América Latina em separar fé cristã e Igreja. Além do mais, sabemos que um dos pontos centrais de qualquer catequese é justamente a eclesiologia.

■ Os jovens em «Puebla»

Uma das novidades de Puebla, nas trilhas de Medellín, além da opção pelos pobres e a busca da transformação da realidade em nome do Evangelho, é também a *opção preferencial pelos jovens*.¹⁰ Tal opção significa apresentar a eles “o Cristo vivo, como único Salvador, para que, evangelizados, evangelizem e contribuam, como em resposta de amor a Cristo, para a libertação integral do homem e da sociedade, levando uma vida de comunhão e participação” (1166). E ainda: “A juventude não se pode considerar em abstrato, nem é um grupo isolado no corpo social. Por isso, ela requer pastoral articulada que permita comunicação efetiva entre os diversos períodos da juventude e continuidade de formação e compromisso depois, na idade adulta” (1204).

O capítulo segundo da quarta parte é todo dedicado a essa *opção juvenil* da Igreja latino-americana. Faz uma panorâmica da situação da juventude (1666-1669), vista a partir de seu lugar no corpo social geral (1170-117), mas, sobretudo dentro da situação latino-americana (1175-1177), para só então ter um olhar eclesial, aí repetindo Medellín e mostrando várias posições de jovens com relação à Igreja: aceitação e amor, contestação, busca de refúgio nela para combater injustiças, e, por parte da Igreja, nem sempre pessoas preparadas para acolhê-los ou assessorá-los (1178-1181).

Sem deixar de refletir sobre os fundamentos teológicos (*julgar ou iluminar*: 1182-1185) dedica-se ao aprofundamento da *opção preferencial pelos jovens*. Após afirmações de otimismo e esperança, declara querer uma pastoral da juventude que “oriente a opção vocacional dos jovens, que lhes ofereça elementos para se converterem em fatores de transformação [da sociedade] e lhes proporcione canais eficazes para a participação ativa na Igreja e na transformação da sociedade (1187). O texto usa uma bela expressão, proposta por Paulo VI em 1976 e usada pela Pastoral da Juventude até hoje: construir “a civilização do amor e edificar a paz na justiça” (1188). Aspira à grande integração dos jovens na pastoral de conjunto nacional e diocesana, sobretudo com a pastoral familiar, diocesana e pastoral, com a *catequese*, como também com os vários movimentos de juventude entre si (1189). Além de pedir uma sólida formação espiritual, insiste também na “formação dos jovens de maneira gradual para a ação sócio-política e para as mudanças de estruturas, de menos humanas em mais humanas, segundo a Doutrina Social da Igreja” (1190). Isso implica também uma formação crítica diante dos meios de comunicação. E quanto à *catequese com jovens*, dispõe: “como tempo forte para o amadurecimento na fé (que leva necessariamente a um compromisso apostólico) deve-se destacar a celebração consciente e ativa do *sacramento da confirmação*, precedida duma esmerada *catequese* e sempre de acordo com as diretrizes da Santa Sé e das Conferências Episcopais” (1202).

¹⁰ Cfr. CELAM, *Civilização do amor: projeto e missão. Visão de Puebla* [sobre a juventude], nn. 186-195.

■ *A catequese em «Puebla»*

Diferentemente de *Medellín*, o documento que trata da catequese em *Puebla* (III parte, cap. III, n. 3), é menor e mais conciso: de fato, a comissão que o redigiu ateve-se às rígidas normas (apenas 3 páginas), quando todas as outras se alongaram muito mais. Porém, percorrendo o longo documento em seu conjunto, podemos ter uma visão ampla do tema *catequese em Puebla*. A catequese é vista também como meio de *comunhão e participação*, responsável pela construção da comunidade (992). É patente a reafirmação da dimensão antropológica da catequese, bastante afirmada em *Medellín*:

A fidelidade ao homem latino-americano exige da *catequese* que ela penetre, assuma e purifique os valores de sua cultura. Por conseguinte, que se esmere no uso e adaptação da linguagem catequética. A catequese deve, por conseqüência, iluminar com a Palavra de Deus, *as situações humanas os acontecimentos da vida para neles fazer descobrir a presença ou ausência de Deus* (996-997; grifo nosso).

Dos documentos de *Puebla*, conforme Francisco Merlos, surgem 10 dimensões que caracterizam a catequese latino-americana: antropológica, histórica, bíblica, cristocêntrica, eclesial, litúrgica, moral, doutrinal, testemunhal e pedagógica.¹¹ Essa visão ampla e rica da educação da fé irá impulsionar a vida eclesial no período seguinte que podemos chamar de *época de ouro* da catequese latino-americana.

1.3. *Época de ouro da catequese e pastoral da juventude:*

Diretórios, «Catechesi Tradendae», Conferências de Santo Domingo e de Aparecida

No imediato pós-Concílio houve, em toda a Igreja, um reflorescimento catequético com grandes repercussões na América Latina. Basta citar o que acontecia no movimento catequético mundial, através de três grandes pronunciamentos pontifícios: a exortação apostólica *Catechesi Tradendae* (CT) de São João Paulo II e os *Diretórios Catequético Geral* (DCG 1971) e *Geral para a Catequese* (DGC de 1997) da Congregação para o Clero. Essa verdadeira época áurea eclesial da catequese, é enriquecida, na América Latinas pelas duas Conferências do CELAM: *Santo Domingo* (1992) e *Aparecida* (2007). Aqui trataremos dessas duas últimas e dos *Diretórios* latino-americanos.

■ *Evangelização e catequese inculturadas: a IV Conferência de Santo Domingo*

A Assembleia episcopal de Santo Domingo realizou-se de 12 a 28 de outubro de 1992, no quadro das celebrações do 5º Centenário da Evangelização do continente latino-americano. Seu tema foi: “nova evangelização, promoção humana e cultura cristã”; e o lema: “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8).¹² O clima eclesial não era dos melhores, devido aos conflitos e resistências provenientes de setores mais conservadores diante dos avanços de uma Igreja mais popular, imersa nos problemas sócio-políticos. *Santo Domingo* não gozou da liberdade e abertura das conferências de *Medellín* e *Puebla*. De fato, a Cúria Romana manteve intensa vigilância e controle sobre essa Assembleia.

¹¹ Cfr. F. MERLOS, *Lectura Catequética de Puebla*, in «*Medellín*» 5 (1979) 20, 477-507.

¹² Cfr. IDEM, *Leitura catequética do Documento de Santo Domingo*, in «*Revista de Catequese*» 16 (1993) 63/64, 20-36; B. CANSI, *Santo Domingo e a Catequese Renovada*, in «*Revista de Catequese*», *Ibidem*, 37-57; E. GARCÍA AHUMADA, *Santo Domingo: catequese missionária, inculturada e transformadora*, *Ibidem*, 58-75.

Seu tema central esteve concentrado ao redor da *nova Evangelização* (cfr. 2ª parte, cap. I e II), acentuando especialmente a inculturação da fé (2ª parte, cap. III); por isso, a face da catequese que brota deste documento é eminentemente evangelizadora, e por isso, com tendências querigmáticas, isto é: concentrar a educação da fé cada vez mais profundamente no anúncio explícito e fundamental de Jesus Cristo como Libertador e Salvador. Também o aspecto do anúncio e aprofundamento da fé a partir e por dentro das nossas culturas latino-americanas (incluindo aí as culturas indígenas, mestiças, sincréticas, populares, urbana e pós-moderna) mereceu atenção especial (248-285).

O texto final dá importância para a catequese, não tanto por aquilo que explicitamente se fala sobre ela, mas pelo contexto eclesial de grande entusiasmo pela Evangelização inculturada e seu significado para a pastoral da Igreja, dentro da qual se insere a catequese (243; 298 ss). O documento final fala pouco sobre a catequese; houve grande esforço do *Departamento de Catequese* do CELAM em preparar material substancial¹³ e os próprios bispos e seus assessores durante a Assembleia se esforçaram por dar maior importância à catequese. Mas o controle excessivo das autoridades romanas, não permitiu que a catequese fosse tratada explicitamente e ficou diluída ao longo do texto.¹⁴ Porém, o tratamento que faz desses temas não representa nem um avanço significativo, nem ao menos a novidade que a *Nova Evangelização* espera da catequese. No final do documento, ao traçar as prioridades da nova Evangelização, a catequese e os jovens¹⁵ recebem um significativo destaque:

Nossas Igrejas [...] comprometem-se a trabalhar em uma nova evangelização de nossos povos à qual todos estão chamados, com ênfase na *pastoral vocacional*, com especial protagonismo dos leigos e, entre eles, dos jovens, mediante uma educação contínua da fé e sua celebração: a catequese e a *liturgia*, e para além de nossas próprias fronteiras: uma América Latina missionária (302).

■ *Discípulos missionários: o Documento de Aparecida*

A V Assembleia do Episcopado da América Latina e do Caribe realizou-se no Brasil, em Aparecida (SP), junto ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, de 13 a 31 de Maio de 2007, inaugurada por Bento XVI. Inicialmente projetava-se o tema ao redor da IVC; porém, com o andar do tempo, assim ficou: *Discípulos missionários de Jesus Cristo para que todos n'Ele nossos povos tenham vida* e o lema: *Eu sou o Caminho a verdade e a Vida* (Jo 14,6).¹⁶

É um dos maiores acontecimentos eclesiais no continente, dado seu clima intensamente missionário, o entusiasmo, sua intensa preparação e o otimismo que a cercaram. A *III Semana Latino-americana de Catequese*, de 01 a 06 de maio de 2005 em Bogotá, foi convocada para contribuir com o tema catequese, sobretudo na perspectiva de formar *discípulos missionários* de Jesus Cristo, na perspectiva de *Aparecida*. Além de um extenso documento sobre esse tema, foram

¹³ DECAT-CELAM, *Contribuições catequéticas para a 4ª Conferência Geral do CELAM em Santo Domingo*, in «Revista de Catequese» 15 (1992) 60, 78-86.

¹⁴ Ao longo do documento nomeia-se 16 vezes a catequese de forma explícita e 2 de forma implícita; cinco vezes menciona os catequistas e uma vez alude aos catecismos (Cfr. catequese: nn. 19, 33, 42, 49, 50, 80, 101, 142, 156, 189, 221, 225, 229, 239, 256, 294, 302, 303; catequistas: nn. 19, 41, 45, 9, 265; catecismos: n. 49).

¹⁵ Cfr. CELAM, *Civilização do amor: projeto e missão. Visão de Puebla* [sobre a juventude], 196-201.

¹⁶ IDEM, *Documento de Aparecida*, Edições da CNBB, Paulus-Paulinas, Brasília-São Paulo 2007.

redigidas cinco grandes proposições enviadas diretamente à V Conferência como colaboração especial da dimensão catequética do CELAM.¹⁷

Aprofundando cada vez mais a *consciência missionária* da Igreja, *Aparecida* aponta mais ainda para um trabalho urgente de *evangelização, primeiro anúncio e catequese* dentro de um mundo que, cada vez mais, vai se descristianizando. O documento final acentua muito a *iniciação cristã* (nn. 286-294) e a *catequese permanente* (nn. 295-300); porém, todo o documento pode ser lido em chave *catequética*, pois *formar discípulos e missionários* é a maior tarefa da evangelização e catequese:

As afirmações de *Aparecida* sobre a IVC, a cujo serviço está a *catequese*, conforme o DGC, são significativas: “É urgente desenvolver um processo de IVC que comece pelo querigma, guiado pela Palavra de Deus, e conduza a um encontro pessoal, cada vez maior, com Jesus Cristo, perfeito Deus e perfeito homem, experimentado como plenitude da humanidade e que leve à conversão, ao seguimento em uma comunidade eclesial e a um amadurecimento de fé na prática dos sacramentos, do serviço e da missão” (n. 289).

E ainda:

Assumir esta iniciação cristã exige não só uma renovação de modalidade catequética da paróquia. Propomos que o processo catequético de formação adotado pela Igreja para a iniciação cristã seja assumido em todo o Continente como a maneira ordinária e indispensável de introdução na vida cristã e como a catequese básica e fundamental. Depois, virá a catequese permanente que continua o processo de amadurecimento da fé, na qual se deve incorporar um discernimento vocacional e a iluminação para projetos pessoais de vida (294).

Com relação aos *jovens*,¹⁸ há também uma seção com afirmações estimulantes, como: renovar a opção preferencial pelos jovens, dar novo impulso à Pastoral da Juventude; estimular os movimentos eclesiais que tem uma pedagogia orientada à evangelização dos jovens; propor aos jovens o encontro com Jesus Cristo vivo e seu seguimento na Igreja, que garanta a realização plena de sua dignidade humana, a formação da própria personalidade e o desenvolvimento da opção vocacional específica. E conclui:

A *pastoral da Juventude* ajudará os jovens a se formar de maneira gradual, para a ação social e política e a mudança de estruturas, conforme a Doutrina Social da Igreja, fazendo própria a opção preferencial e evangélica pelos pobres e necessitados. É imperativa a capacitação dos jovens para que tenham oportunidades no mundo do trabalho e evitar que caiam na droga e na violência (n. 446).

■ *Diretórios catequéticos Latino-americanos*

Lineas Comunes de orientación para la catequesis en América Latina (1986)

Em 1986 o DECAT do CELAM publicou um diretório catequético com o sugestivo nome: *Lineas Comunes de orientación para la catequesis en América Latina*;¹⁹ ele espelha a caminhada da

¹⁷ IDEM, *A caminho de um novo paradigma para a catequese. III Semana Latino-americana de Cateques*, Edições CNBB, Brasília 2008. Cfr. L. ALVES DE LIMA, *Discípulos e missionários de Jesus Cristo: síntese dos temas da III Semana Latino-Americana de catequese*, in «Revista de Catequese» 29 (2006) 114, 38-52.

¹⁸ Cfr. CELAM, *Civilização do amor: projeto e missão, Visão de Aparecida* [sobre a juventude], 202-224.

¹⁹ DECAT-CELAM, *Lineas comunes de catequesis para America Latina*, Bogotá 1986. Em português: *Catequese na América Latina*, Paulinas, São Paulo 1986.

Igreja latino-americana pós-conciliar, principalmente *Medellín*, *Puebla* e a *I Semana Latino-americana* de Quito (1982). Proporciona linhas sintéticas para a catequese de hoje na A. Latina, reunindo elementos e experiências dispersos. É relativamente breve, escrito em estilo acessível, visualizado em maneira pedagógica e dirigido principalmente aos formadores de catequistas.

São seus elementos característicos: o conceito de catequese se baseia na visão renovada da *Dei Verbum*; seu conteúdo é cristocêntrico, respeita o crescimento da pessoa, é orgânica, sistemática, conscientizadora e libertadora, educa para a expressão da fé (Liturgia), opta pelos adultos (pobres, família), a Bíblia torna-se o texto por excelência da catequese, propõe a busca de um Reino já e ainda não presente. Valoriza a Religiosidade Popular como grande valor do povo. Deve ser ponto de partida para o anúncio da Palavra de Deus. A originalidade deste documento está também em apresentar alguns princípios de pedagogia, metodologia e meios didáticos.

Com relação aos *jovens*, seguindo *Puebla*, faz uma opção preferencial por eles, assim como pela família e construtores de uma sociedade mais justa (n. 64). A catequese aos jovens deve levá-los a um autêntico encontro com Cristo Libertador e os faça descobrir seu lugar na Igreja e os comprometa com construção da civilização (n. 104).

A Catequese na América Latina: orientações à luz do DGC

Uma segunda edição do texto de 1986 foi publicada em 1999 com o título: *La Catequesis en América Latina: orientaciones comunes a la luz del Directorio General para la Catequesis*.²⁰ Ele considera as novas situações culturais, sociais e eclesiais daquele momento, tendo em conta também importantes documentos e acontecimentos do final do século XX: o *Catecismo da Igreja Católica* (1992), o *Directorio Geral para a Catequese* (1997), o *Documento de Santo Domingo* (1992) e a *II Semana Latino-americana de Catequese*, em Caracas (1994). A dimensão teológica da catequese é bastante desenvolvida, fundando-a na *Palavra de Deus*, apresentando as fontes da catequese e sua mensagem. O ministério da catequese é situado dentro da missão pastoral da Igreja; são aprofundados importantes temas como: inculturação, religiosidade popular, comunicação e a pedagogia da fé. Como protagonistas da catequese são apresentados a comunidade catequizadora, os catequistas e sua formação. A última parte é dedicada à organização da catequese dentro da pastoral orgânica.²¹ Fazendo uma grande síntese pós-conciliar sobre o conceito de catequese, afirma:

É notório que o Vaticano II deu novo impulso à catequese como ministério fundamental na Igreja [...]. Sob o impulso de *Medellín*, a catequese evoluiu rapidamente tomando uma postura mais existencial se esforçando por chegar ao ser humano em sua situação histórica, pessoal e social. De acordo com *Puebla*, *Santo Domingo*, e a *II Semana Latino-americana de Catequese* em Caracas e o *DGC*, a catequese situa-se no horizonte mais amplo da evangelização inculturada (n. 2).

E após denunciar alguns erros, dualismos e conflitos, conclui: “A catequese busca manifestar a unidade entre o projeto salvífico de Deus e as aspirações humanas” (n. 3). Insiste-se mais na frente sobre essa dimensão histórica, social e antropológica da catequese:

²⁰ DECAT, *La Catequesis en América Latina: orientaciones comunes a la luz del Directorio General para la Catequesis*, Colección Documentos CELAM n. 153, Santafé de Bogotá 1999.

²¹ Cfr. *Ibidem*, Ramón Benito de la ROSA Y CARPIO, *Introducción*, 6-7.

A catequese, educadora na fé, tem uma dimensão social fundamental. Assim como todo o Evangelho possui uma dimensão social, do mesmo modo a catequese, ao transmitir o Evangelho, tem essa dimensão social. De maneira mais explícita, a catequese transmite a Doutrina Social da Igreja dentro de sua opção preferencial pelos pobres (n. 20).

É característica de esse documento falar em *interlocutores* e não em *destinatários*: “Não é próprio da catequese a oratória grandiloquente, mas a arte da comunicação em que os catequizandos são atores e nunca simples destinatários do ensinamento” (n. 110). E ainda: “Cabe estabelecer uma diferença de catequistas de acordo com os diversos *interlocutores*, situações e ambientes: catequistas de adultos, anciãos, jovens, adolescentes, pré-adolescentes e crianças” (208). Infelizmente nada diz especificamente sobre a catequese a esses diversos interlocutores.

A alegria de iniciar discípulos missionários (AIDM)

Esse documento é a 3ª edição das orientações (diretórios) anteriores do CELAM. Foi publicado com o título: *A alegria de iniciar discípulos missionários na mudança de época (AIDM)*.²² Recolhe os frutos do dinamismo evangelizador da Igreja, que, ultimamente nos brindou com: *Aparecida* (2007), *Verbum Domini* (2010) e *Evangelii Gaudium* (2013), como do ardor missionário de nossos países latino-americanos. Seu título além de voltar à questão central da *formação de discípulos missionários* (cfr. *Aparecida* 240-346) acentua também o espírito com o qual os novos discípulos missionários devem ser iniciados, ou seja, a *alegria*: ela está ínsita à palavra *evangelho* (alegre anúncio), como também é tema do pontificado do Papa Francisco anunciado na *Evangelii Gaudium* (a alegria do Evangelho); reflete, igualmente, o Sínodo de 2012 sobre a nova evangelização e insiste sobretudo na IVC ou dimensão catecumenal da catequese.

AIDM é um texto breve, denso e provocativo; apresenta-se com uma linguagem simples; sem ser acadêmica ou erudita, é profunda, compreensível por um catequista de cultura média. Tratando-se de IVC aparecem termos de origem grega e um pouco raros no nosso vocabulário comum, porém, de compreensão não tão difícil, como: querigma, catecumenato, paradigma, mistagogia, mistagogo, entregas, escrutínios, exorcismos..., e outros.

Esse último documento do CELAM sobre a catequese, sempre a serviço da IVC, apresenta novas reflexões e aprofundamentos sobre esse tema tão significativo e de tanta urgência para nossas Igrejas nesses últimos anos. Seguindo o clássico método *ver-iluminar-agir*, de origem europeia, mas de longa tradição latino-americana, AIDM possui três partes: *contemplar*, *discernir* e *propor*, formulação que dá novo frescor ao velho esquema da Ação Católica.

O segundo capítulo desse AIDM trata de esclarecer conceitos sobre iniciação, catecumenato, mistagogia:

Entende-se como *Iniciação à Vida Cristã*²³ o processo pelo qual uma pessoa é introduzida no mistério de Jesus Cristo e na vida da Igreja através da Palavra de Deus e da mediação sacramental e litúrgica, que vai acompanhando a mudança de atitudes fundamentais de ser e de existir com os outros e com o mundo, numa nova identidade como pessoa cristã que testemunha o evangelho, insere numa comunidade eclesial e testemunhal (n. 43; cfr. nn. 39 e 60).

²² CELAM – DEPARTAMENTO DE MISIÓN Y ESPIRITUALIDAD, *La alegría de iniciar discípulos misioneros en el cambio de época. Nuevas perspectivas para la catequesis en América Latina y el Caribe*. Documentos CELAM 195, Bogotá 2015. Em português: IDEM, *A Alegria de Iniciar Discípulos Missionários na mudança de época (AIDM)*, Edições CNBB, Brasília 2015. Cfr. L. ALVES DE LIMA, *A alegria de iniciar discípulos missionários: apresentação do novo documento catequético do CELAM*, in «Revista de Catequese» 38 (2015) 146, 42-57. Aqui faço uso abundante desse artigo.

²³ E por que acrescentar «à vida» à expressão tradicional *Iniciação Cristã*? Cfr. abaixo 2.3, parágrafo terceiro.

O texto ilustra a importância do Rito de Iniciação Cristã de adultos (RICA) e seu uso (cfr. nn. 44-45 ss). Trata-se de um dos pontos-chaves do novo paradigma de catequese. Descreve em seu primeiro e principal capítulo os passos, a caminhada que um Adulto percorre em direção ao Batismo. Portanto, nele se encontram celebrações, leitura da Palavra de Deus, ritos, orações que acompanham o adulto rumo aos Sacramentos da Iniciação. Por isso, no RICA nada há de catequese, no sentido de ensino dos conteúdos da fé cristã; para isso, remete-se ao grande e precioso volume do *Catecismo da Igreja Católica*.

Assim, entende-se como o Papa Francisco fala tanto em «catequese mistagógica» na *Evangelii Gaudium* (nn. 73-74): é catequese que leva muito em conta as celebrações, práticas e sugestões do RICA. Ou melhor: uma catequese que é feita, conduzida ao ritmo do RICA. A verdadeira iniciação não se faz como no ensino escolar, não é uma aprendizagem de doutrinas ou mesmo de histórias e fatos sobre Jesus e a História da Salvação! É um processo complexo do qual faz parte, sobretudo a *Liturgia* e toda dimensão celebrativa e orante da fé. O ensino da doutrina é também importante, mas vem em segundo ou terceiro lugar...

1.4. A Evangelização dos Jovens: «Civilização do Amor: projeto e missão»

Como pudemos constatar, a Evangelização e Catequese com jovens na Igreja Latino-americana vêm ocorrendo desde os primórdios da ação eclesial no continente, tendo acentuado, com mais organização, métodos e objetivos próprios, sobretudo após o Vaticano II, e, mais exatamente, após *Medellín*.

De fato, dois textos mais antigos, e bem específicos, por parte do CELAM, assinalam esse zelo e carinho pela juventude latino-americana e caribenha: em 1987 publicou-se *Pastoral Juvenil. Si a la Civilización del amor* e, um pouco depois, em 1995 *Civilización del amor, tarea y esperanza*.

A partir de 2008, já sob a inspiração de *Aparecida*, iniciou-se um processo de revitalização da Pastoral da Juventude do continente, tendo como tema: “a vida dos e das jovens: um caminho de discipulado e missão”, com esse objetivo:

revitalizar o processo da Pastoral da Juventude - ação evangelizadora com e desde os jovens - partindo da vida dos e das jovens da América Latina em seus diversos contextos, a partir de uma profunda experiência de conversão pessoal, pastoral e eclesial, para que se gere a atualização das orientações pastorais como caminho de discipulado missionário para dar vida aos nossos povos”. Visava “não um conjunto de pastorais realizadas individual ou isoladamente, mas, mais do que métodos e técnicas, a animação por uma mística de comunhão fraterna e de missão evangelizadora... As diversas expressões de trabalho juvenil precisam conhecer-se mutuamente e, juntas, encontrar seu lugar na Pastoral de Conjunto da Igreja local.²⁴

Assim, após um processo árduo e longo, a *Equipe latino-americana de Pastoral Juvenil*, com a contribuição de outros assessores e, sobretudo com a participação de outros setores do CELAM e das diversas conferências episcopais do continente, e, em continuidade com os textos anteriores, publicou em 2013 o precioso volume: *Civilização do amor. Projeto e Missão*,²⁵ dividido em cinco partes.

A primeira, seguindo a metodologia já consagrada da América Latina, procura conhecer a realidade juvenil no continente “com os olhos de Jesus” (n. 5); intitula-se criativamente: “rumo

²⁴ A. H. R. ROCHA, *Prólogo: propósito da obra*, in CELAM, *Civilização do amor: projeto e missão. Orientações para uma Pastoral Juvenil latino-americana*, Edições CNBB, Brasília 2013, 15.

²⁵ Cfr. nota 24, acima.

ao horizonte, sim, mas com os pés no chão: marco da realidade”. Entre outros dados, releva o contrassenso que os jovens vivem e suas polaridades: complexidade e liberdade; relativismo e verdade (era da *pós-verdade!*), individualidade e solidariedade, e como esses fatores influenciam no amadurecimento da fé dos jovens (nn. 1-138).

O intitulado *marco histórico* mostra, na *segunda* parte, como “os caminhos para o horizonte já têm história” (nn. 176-224); repassa os pronunciamentos das quatro Conferências Episcopais Latino-americanas (como vimos atrás) e mostra o percurso histórico da Pastoral Juvenil no continente (n. 305).

A reflexão doutrinal sobre as juventudes continentais é a *terceira* parte. Constitui a parte central do texto, intitulada: “o horizonte de nosso caminhar: marco doutrinal”. São analisados os fundamentos teológicos da Pastoral Juvenil, quer na perspectiva trinitária (nn. 308-363), como nas perspectivas eclesiológica (nn. 364-400), mariológica e testemunhal (nn. 401-420). Conclui-se com belas considerações mistagógicas (“rezando o horizonte que queremos: uma pastoral juvenil construtora da civilização do amor”) e termina com um *fervoroso credo* que sintetiza, numa *profissão de fé*, as crenças e esperanças da Igreja no potencial evangelizador juvenil.²⁶

A *quarta* parte é dedicada ao chamado *marco operacional: construindo o caminho para o horizonte*, ou seja: apresentação dos “princípios orientadores fundamentais da ação evangelizadora da Igreja jovem” (n. 461). “São pontos nevrálgicos na evangelização, caminho rumo ao Horizonte divino, no seguimento de Jesus, na defesa da vida da juventude e na construção da civilização do amor” (n. 461). São eles: 1. Os movimentos pedagógicos da missão no mundo dos jovens; 2. As opções pedagógicas da Pastoral Juvenil; 3. A dimensão vocacional da Pastoral Juvenil; 4. Os caminhos metodológicos da ação evangelizadora e 5. Os métodos assumidos na evangelização da juventude (n. 461).²⁷

O método *ver-iluminar-agir* sempre foi criticado pela falta da dimensão litúrgico-celebrativa da fé e conseqüente falta de oração e espiritualidade. Tal falha é aqui sanada com a *quinta parte*: “o sustento na vivência do horizonte: marco celebrativo”, ao lado dos outros quatro marcos: situacional, histórico, doutrinal e operativo. Trata-se na verdade do *elemento fundamental*, ou seja, da *espiritualidade juvenil*, “alimento na vivência do discipulado missionário na construção da Civilização do Amor, caminho para o Pai, que nos guia em seu Filho e nos impulsiona com a força do Espírito” (n. 777).

Civilização do Amor serve, a partir de então, como ponto de referência obrigatório, quer das dioceses do continente, como dos religiosos e movimentos que trabalham com a juventude. Para Dom Eduardo Pinheiro, presidente da Comissão Episcopal Pastoral para a Juventude, da CNBB “este documento fundamenta a evangelização da juventude na América Latina e no Caribe

²⁶ “Cremos firmemente no novo céu e na nova terra. Cremos em teu Filho, que inspira ternura e libertação. Cremos em teu Espírito que anima a Igreja que queremos ajudar a construir. Cremos em uma Igreja acolhedora e profética. Cremos que Maria nos há de ajudar a «levantar do pó os humildes», como ela disse. Cremos firmemente que a juventude pode ser uma força propulsora no Continente, frente à diversidade de culturas. Cremos que ela é chama da defender sua autenticidade e identidade, lutando contra os sinais de morte que atingem nossos jovens. E rezamos, juntos e com insistência, para que a Civilização do Amor, real em seus sinais visíveis e invisíveis, seja realidade plena entre nós. Amém!” (n. 452).

²⁷ Na verdade nesse n. 461 estão elencados seis “princípios orientadores”; mas, no desenvolvimento do texto a seguir, esse segundo princípio (“a formação integral como um experimento na história da evangelização da juventude”) ficou sendo um subtítulo do item 2.: “as opções pedagógicas da pastoral juvenil”, com o longuíssimo item 2.1. “formação integral” (cfr. nn. 412-562).

nas diferentes formas de organizá-la segundo a realidade de cada país; reforça os grandes ideais, aponta horizontes, intensifica o chamado para a missão entre as juventudes e abre-nos à consciência dos novos areópagos que nos desafiam”.²⁸

2. Igreja, evangelização e catequese com os jovens no Brasil

Nesse segundo bloco apresentaremos os principais elementos da evangelização e catequese com os jovens no Brasil. Sendo o maior país da América Latina e um dos maiores em todo mundo, possui uma rica tradição catequética e de pastoral juvenil, também com influência nos outros países irmãos. Vamos nos deter apenas em três grandes pronunciamentos do Episcopado sobre a catequese e juventude, concluindo com uma síntese do resultado das pesquisas feitas em todas as dioceses brasileiras em vista do próximo *Sínodo sobre a Juventude*.

2.1. Catequese Renovada: Orientações e Conteúdo

Entre os frutos da *Catechesi Tradendae* e da visita de São João Paulo II à Igreja do Brasil em 1980, pode-se contar também o renovado interesse que a Conferência Episcopal Brasileira dedicou à catequese. Dada a situação que viveu o país sob o regime militar e o desrespeito aos direitos humanos (1964-1985), o episcopado brasileiro esteve muito ocupado com os problemas de ordem sociopolítica, ficando em segundo plano algumas dimensões pastorais, entre elas a catequese. São João Paulo II chamou a atenção para isso e iniciou-se, ainda nos anos 80, a busca por orientações que renovassem a catequese. Foi uma longa trajetória²⁹ que envolveu as melhores forças pastorais do país. Assim, em 15 de abril de 1983 foi aprovado pela 21ª Assembleia Geral da CNBB o documento *Catequese renovada orientações e conteúdo* (CR).³⁰ Juntamente com o *Diretório Nacional de Catequese* (DNC) de 2006, são os pronunciamentos do episcopado mais importantes da Igreja do Brasil em termos de catequese. Teve uma grande aceitação entre a multidão de catequistas, a ponto de ter quase 40 edições, um verdadeiro *best seller*! Realmente, impulsionou a renovação da catequese no final do milênio até hoje.

Deve-se dizer que nos anos em que tal documento foi produzido e amplamente acolhido, viviam-se os anos áureos de euforia e de recepção da *Teologia da Libertação*. Assim sendo, CR é perpassada pelas melhores intuições e propostas dessa corrente de pensamento teológico que tanto floresceu na América Latina, com muitos frutos de crescimento e florescimento da vida eclesial, em que pesem as críticas que se lhe fazem, sobretudo nos dias de hoje.

Apresento a seguir, treze características que resumem as teses principais desse grande documento catequético brasileiro, no qual tive a oportunidade de contribuir.³¹

²⁸ Cfr. <<http://www.santuariopg.com.br/noticias/197/dois-livros-lancados-da-cnbb-para-evangelizacao-da-juventude>> (10.03.2018).

²⁹ Para um desenvolvimento completo da história desse documento, pode-se consultar minha tese doutoral: L. ALVES DE LIMA, *A face brasileira da catequese: um estudo histórico-pastoral do movimento catequético brasileiro das origens ao diretório “catequese renovada”*, Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia Salesiana, Tese de doutorado n. 346, UPS, Roma, 1995, 296-460. É apenas edição acadêmica.

³⁰ CNBB, *Catequese Renovada Orientações e Conteúdo*, Documentos da CNBB 26, Paulinas, São Paulo 2009.

³¹ Apresentei inicialmente essas características da *catequese renovada*, no *Estudo da CNBB* intitulado *Formação de Catequistas: critérios pastorais*, Paulinas, S. Paulo 41995, nos nn. 19-30, que depois foram ampliadas para 13 características no DNC (cfr. n. 13).

1. *Catequese como processo de iniciação à vida de fé*: é a superação de um modelo meramente doutrinal para um modelo mais experiencial de catequese para todas as idades. Tanto a dimensão doutrinal como a experiencial está integrada no processo assimilação da fé cristã. O processo catecumenal ainda não está presente plenamente (nn. 06, 281), e será conquista dos anos seguintes, mas já se acentua a experiência litúrgica e de oração.
2. *Iniciação à vida de fé em comunidade*: conforme a pedagogia de Deus, Ele se revela vida das pessoas e das comunidades. A catequese é considerada como *iniciação* à fé individual e comunitária; antes: a vida comunitária torna-se elemento constitutivo do conteúdo catequético. A comunidade, é pois, em certo sentido a *fonte, lugar e meta* da catequese.
3. *Processo permanente de educação da fé*: se a catequese é o momento da *iniciação à fé*, a formação continuada ou permanente tem que dar sequência à catequese inicial. Daí uma maior atenção aos adultos.
4. *Catequese cristocêntrica*: conduz ao querigma (centro do Evangelho), à conversão a Jesus que nos introduz na Trindade e ao seguimento. Ela tem uma dimensão antropológica (está a serviço da pessoa humana em sua situação concreta), mas, sobretudo *cristológica*: educa para a vivência do mistério d'Aquele que revelou o verdadeiro sentido da pessoa humana (GS 22).
5. *Ministério da Palavra*: a catequese está a serviço da Palavra de Deus. O verdadeiro catequista tem hoje a mesma vocação dos profetas: transmite a Palavra de Deus com seu dinamismo e eficácia, pela força do Espírito Santo. Daí considerar-se a Bíblia como o *livro da fé* e o *texto principal* da catequese. Os livros litúrgicos traduzem tal palavra em celebração e os catecismos ou textos de catequese se caracterizam por «dar razões da própria fé». Os catecismos são subsídios secundários a serviço da iniciação à sabedoria bíblica. A Bíblia, interpretada à luz dos problemas humanos, conforme o princípio de interação fé-vida, gera um tipo de leitura vital e orante da Palavra de Deus.
6. *Coerência com a Pedagogia de Deus*: a renovação catequética no Brasil assume a doutrina sobre a *Revelação* do Vaticano II (*Dei Verbum*), e suas consequências. A pedagogia catequética segue a mesma «pedagogia de Deus», ou o modo como Deus educou seu povo, a ele revelando-se. Ou seja: foi uma revelação progressiva através de *palavras* e *acontecimentos*, bem por dentro da vida do povo, respeitando a caminhada da comunidade, o amor pelos pobres e a consequente *paciência* (em sentido bíblico) no processo de educação da fé (esperar o tempo e o ritmo de cada um).
7. *Catequese transformadora e libertadora*: diante das estruturas injustas, a mensagem da fé torna-se libertadora, ilumina a existência humana e forma a consciência crítica. CR superando as tradicionais *atividades pedagógicas* propõe algo mais profundo e comprometedor: *ações evangélico-transformadoras*. A catequese educa para essas atividades “inspiradas pela experiência de Deus na caminhada da comunidade; educam evangelicamente para as mudanças do ambiente que nossa fé exige e inspira”.³²
8. *Catequese inculturada*: a catequese valoriza e assume os valores culturais, a linguagem, os símbolos, o jeito de ser e de viver do povo, em suas diversas expressões culturais.³³ Trata-se da

³² CNBB, *Textos e Manuais de Catequese: orientações para sua elaboração, análise e avaliação*, Estudos da CNBB 53, Paulinas, São Paulo 1987, nn. 125-136; 189-195. Este texto aprofunda o conceito de *atividades evangélico-transformadoras* que tem sua origem nas práticas das CEBs.

³³ Na verdade o problema da *inculturação* não está muito presente em CR. Aí, quando se fala da necessidade de iluminar a vida com a mensagem evangélica, se entende mais os aspectos sociais, políticos e econômicos. A forte consciência a respeito do elemento *cultural* na catequese foi fruto da evolução posterior, principalmente com a

cultura popular ligada mais ao ambiente rural e às vezes pré-moderno e, sobretudo, também da cultura surgida da modernidade e pós-modernidade, cujo lugar privilegiado são os grandes espaços urbanos.

9. *Princípio de Interação fé e vida*: o conteúdo da catequese é composto de dois elementos que se interagem: a experiência do dia a dia e a formulação da fé. Afirmando o princípio de *interação fé-vida* recusa-se decisivamente o excesso de teologia e fórmulas abstratas e desligadas da realidade humana, e o dualismo que desvaloriza as necessidades da vida concreta dos filhos de Deus.³⁴
10. *Integração da catequese com as outras pastorais*: a catequese está presente em todas as pastorais como *dimensão*, e articula-se com todas as outras, como *atividade específica*. Ela respira profundamente a vida eclesial, celebrada na liturgia, expressa nas suas orientações e na prática pastoral das comunidades; beneficia-se de toda essa articulação e ao mesmo tempo contribui para a pastoral orgânica ou de conjunto.
11. *Fonte de espiritualidade*: tema central da formação do catequista é sua espiritualidade: ela brota da vida em Cristo e se expressa no exercício cotidiano de educador da fé; ele vive da mística de quem está a serviço da Palavra de Deus. Sua espiritualidade é bíblica, litúrgica, cristológica, trinitária, eclesial, mariana e encarnada na realidade do povo.³⁵
12. *Opção preferencial pelos pobres*: a Igreja redescobriu os pobres como destinatários de sua missão, e também como evangelizadores. O tema da *pobreza* não é um tema da catequese, mas, sobretudo uma *perspectiva geral*, que orienta objetivos, sujeitos e destinatários, conteúdo, métodos, recursos e a própria formação de catequistas.
13. *Temas e conteúdo da catequese*: O documento CR descreveu em sua terceira parte os *temas fundamentais de uma catequese renovada*: é um conjunto de mensagens a serem adaptadas aos destinatários quanto à seleção de temas, linguagem, metodologia. O ideal é que sejam vividos na caminhada ou vida da comunidade. O eixo transversal que perpassa a apresentação da mensagem é o da *comunhão-participação*, num processo comunitário. A quarta parte de CR descreve o processo pelo qual interagem o conteúdo da fé e a transformação da vida pessoal e social.

Os jovens são considerados no âmbito dos destinatários (crianças, adolescentes e jovens: cfr. nn. 131-141). “A criação de um ambiente educativo da fé é uma exigência não só metodológica, mas de conteúdo, especialmente em se tratando de crianças e jovens. Eles necessitam de apoio, acolhida, alegria, presença fraterna de educadores adultos, além de um mínimo de estruturação de suas atividades [...]. [A finalidade da catequese é], sobretudo para aprender a viver e atuar como cristãos, agentes de transformação na sociedade brasileira de hoje. Por isso, é importante que, já como adolescentes e jovens, realizem ações transformadoras no seu ambiente específico”. Como se vê a dimensão antropológica, sociopolítica e histórica são muito acentuadas.

Mobilização Nacional (1989-1991), já sob o influxo dos preparativos para a Assembleia de Santo Domingo, a prática e reflexões posteriores.

³⁴ Cfr. W. GRUEN, *Interação entre experiência e mensagem na catequese*, in «Revista de Catequese» 6 (1983) 24, 27-36.

³⁵ Cfr. CNBB-LINHA 3, *Formação de Catequistas: critérios pastorais*, Estudos da CNBB 59, Paulinas, São Paulo 1995, 157.

2.2. Diretório Nacional de Catequese (DNC)

Num clima de intensa retomada da *Evangelização* como grande urgência da Igreja hoje, surgiram no Brasil no início do milênio o *Diretório Nacional de Catequese* em 2006,³⁶ e logo após em maio de 2007, a V Conferência em Aparecida (Brasil). *Aparecida* propõe uma Igreja missionária e, portanto uma catequese de natureza evangelizadora, querigmática, de caráter catecumenal. Um pouco antes o DNC, em 2006, tinha seguido também nessa direção. É importante ressaltar que ambos os documentos (*Aparecida* e o DNC) resgatam as teses mais centrais de *Medellín*: a dimensão antropológica, o cuidado pelos pobres, a dimensão sociocultural da fé, a eclesiologia de comunhão e a centralidade da comunidade na transmissão da fé. O retorno a uma Igreja missionária levou também à restauração e valorização do complexo processo de *iniciação à vida cristã* como caminho de renovação catequética, na verdade, um novo paradigma catequético-evangelizador (cfr. acima sobre *Aparecida*). Com relação à CR, o DGC não é ruptura, mas continuidade.

Retomo aqui algumas características do DNC enumeradas em oito itens:³⁷ **1)** inspira-se na renovação teológica e pastoral do Concílio Vaticano II e na caminhada pós-conciliar da Igreja no Brasil, colocando-se na perspectiva missionária que hoje perpassa toda Igreja; **2)** assume as características da *evangelização*, seu ardor missionário e núcleo querigmático, tornando-se uma *catequese evangelizadora*; **3)** apresenta uma catequese bíblica, encarnada na histórica, comunitária e antropológica, litúrgica e celebrativa; **4)** baseia-se na *Palavra de Deus*, manifestada na Tradição (Bíblia, Liturgia, Santos Padres, Catecismos): a Bíblia continua a ser o “livro por excelência” da catequese, e a comunidade cristã, o ambiente onde o catequizando ou catecúmeno devem crescer e viver a própria fé; **5)** assume a *dimensão catecumenal* como inspiradora de toda catequese: mais do que a tradicional dimensão racional ou doutrinal da fé, a catequese torna-se experiencial, celebrativa, orante; dá importância aos símbolos e aos progressivos passos na fé, assumindo assim as características de um processo de *iniciação aos mistérios da fé*; **6)** está voltada preferencialmente para *jovens* e adultos, sobretudo os que foram batizados, mas não evangelizados, nem (suficientemente) iniciados na fé; o objetivo da catequese não é apenas a recepção dos sacramentos da Iniciação Cristã, mas toda vida cristã; **7)** privilegia o catequista e seu testemunho de vida (como o de toda a comunidade) e insiste em sua esmerada formação; o DNC institui, para as Dioceses que o desejarem, o “ministério do catequista” para aqueles que são “reconhecidamente eficientes como educadores da fé de adultos, jovens e crianças, e estão dispostos a se dedicarem por um tempo razoável à atividade catequética na comunidade” (n. 245); **8)** dá orientações seguras quanto à organização da catequese na Igreja Particular, especificando as competências de cada um na educação da fé dentro da Diocese, paróquia e comunidade (cap. 8).

A catequese no Brasil foi e é muito influenciada pela renovada valorização da Palavra de Deus, posteriormente mais incrementada pela *Verbum Domini* de Bento XVI e pelo Congresso

³⁶ CNBB, *Diretório Nacional de Catequese*, Publicações da CNBB 1. Edições da CNBB, Brasília 2006; Paulinas, São Paulo 2006, Coleção Documentos da CNBB 84.

³⁷ L. ALVES DE LIMA, *A situação da catequese hoje no Brasil*, in «Revista de Catequese» 37 (2014), 143, 11. Foi apresentado no Seminário Internacional de Catequese realizado em Roma pelo Pontifício Conselho para a promoção da Nova Evangelização de 06 a 08 de março de 2014.

Nacional sobre a *animação bíblica de toda pastoral*,³⁸ assim como pela Teologia da Missão. São típicas ações de uma Igreja que quer ser cada vez mais missionária, num mundo em acelerada descristianização. Esses três documentos (DGC, *Aparecida* e DNC) impulsionaram as reflexões desses últimos anos a respeito da *natureza iniciática da catequese*, assumindo-a como verdadeira *iniciação à vida cristã*. Com relação à catequese com jovens, o DNC apresenta 6 densos números (nn. 189-194). Destacamos:

A *catequese para jovens* leva em consideração: as diferentes situações religiosas, emocionais e morais, entre as quais: jovens não batizados, batizados que não realizaram um processo catequético, nem completaram a iniciação cristã, jovens que atravessam crise de fé, ao lado de outros, que buscam aprofundar a sua opção de fé e esperam ser ajudados. Há ainda jovens tão maltratados pela vida, que estão em risco de perder a esperança e precisam de um atendimento especial (n. 192).

A *catequese aos jovens* será mais proveitosa se procurar colocar em prática uma educação da fé orientada ao conjunto de problemas que afetam suas vidas. Para isso, a catequese integra a análise da situação atual, ligando-se às ciências humanas, à educação, à colaboração dos leigos e dos próprios jovens. É urgente propor aos jovens uma catequese com itinerários novos, abertos à sensibilidade e aos problemas dessa idade que são de ordem teológica, ética, histórica ou social. Em particular, é preciso uma catequese que aprofunde a experiência da participação litúrgica na comunidade, que dê importância à educação para a verdade e a liberdade segundo o Evangelho, à formação da consciência, à educação ao amor, à descoberta vocacional, à oração alegre e juvenil e ao compromisso cristão na sociedade (n. 193).

Por fim, apresenta 14 pistas metodológicas na educação da fé da juventude (n. 194).

2.3. Iniciação à Vida Cristã

Como vimos, o DGC (65-68) colocou a catequese a serviço da *Iniciação Cristã*. Sob esse prisma, é essa a grande preocupação de pastores e catequistas na evangelização e educação da fé hoje: implantar os processos de uma verdadeira *iniciação à vida cristã*. Os processos catecumenais foram resgatados já desde a publicação do RICA, mas não tiveram grande repercussão no Brasil (1ª. ed. no Brasil em 1973). No início do milênio, sob o impacto do impulso missionário em toda a Igreja, foi feita nova edição do RICA que está ajudando muito na compreensão e prática da dimensão catecumenal, tão antiga, mas que, pelo vácuo produzido pela história (catecumenato social), hoje temos tantas dificuldades em implantá-la em nossas Igrejas.

Três documentos da CNBB estão em plena vigência orientando pastores e catequistas nessa nova (e tão antiga) prática catecumenal.³⁹ A aceitação por parte dos catequistas é sempre muito entusiasmada e empolgada: aderem imediatamente e percebem que esse caminho iniciático será um grande passo para uma evangelização e catequeses mais eficazes... Já por parte do

³⁸ CNBB-COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA A ANIMAÇÃO BÍBLICO-CATEQUÉTICA, *Animação Bíblica a Pastoral*. Edições CNBB, Brasília 2012. São as Atas do I Congresso Brasileiro de Animação Bíblica da Pastoral realizado em Goiânia (GO, Brasil) de 08 a 11 de Outubro de 2011.

³⁹ Por ordem de publicação: 1. CNBB, *Iniciação à Vida Cristã: um processo de inspiração catecumenal*, Estudos da CNBB 97, Edições CNBB, Brasília 2009; 2. CNBB-CEP-ABC, *Itinerário Catequético. Iniciação à Vida Cristã: um processo de inspiração catecumenal*, 3ª ed. corrigida, Edições CNBB, Brasília 2015 (São traçados itinerários para 4 idades: adultos catecúmenos, adultos catequizandos, crianças, adolescentes/jovens). 3. CNBB, *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários*, Documentos da CNBB 107, Edições CNBB, Brasília 2017 (aprovado na 55ª. Assembleia Geral da CNBB em 05 de maio 2017; fiz parte da comissão redatora).

clero, nem sempre é bem vista essa “revolução” na prática catequética, talvez por que essa dimensão catecumenal da catequese exija muito mais a presença e atuação do sacerdote do que na catequese tradicional e, sobretudo, porque não receberam formação para esse tipo de pastoral iniciática...

É preciso notar que tradicionalmente se diz apenas *Iniciação cristã*. No Brasil começou-se a acrescentar o adendo *à vida*; de fato, o retorno e o uso sempre maior de ritos catecumenais, mistagogia, dimensão litúrgico-celebrativa da catequese, dimensão orante, cerimônias... há o perigo de se afastar da dimensão antropológico-existencial que tanto marcou nossas igrejas nesses últimos 50 anos. Daí explicitar-se que os processos de *iniciação* devem realmente tocar a vida concreta, a experiência pessoal e comunitária de todo discípulo missionário. Não se trata de uma *iniciação* que toque apenas as experiências íntimas, a dimensão sobrenatural, certo misticismo evasivo e alienado dos problemas da vida quotidiana; pelo contrário: a *iniciação à vida cristã*, sendo verdadeira *iniciação*, deve tocar e influenciar nosso dia a dia à luz do Evangelho de Jesus. A “conversão” cristã provocada pelo seguimento de Jesus precisa realmente ser total e atingir todas as dimensões da vida. Essa expressão “*iniciação à vida cristã*” começa a ser empregada usualmente também em muitos países latino-americanos.

2.4. Evangelização da Juventude no Brasil

A Pastoral da Juventude no Brasil, após uma longa trajetória de práticas e formulações pastorais, buscou uma unidade de todas as forças eclesiais em vista de um trabalho mais eficiente com a publicação do documento da CNBB *Evangelização da Juventude (EJ)*.⁴⁰ Seus destinatários são: “pastorais da juventude, movimentos, congregações religiosas, novas comunidades, grupos juvenis e de carisma, pastoral vocacional, pastoral da educação e serviços diversos” (*Apresentação*, 6). Sempre dentro do método *ver-iluminar-agir*, apresenta essas partes: elementos para o conhecimento da realidade dos jovens, um olhar de fé a partir da Palavra de Deus e do Magistério e linhas de ação (cfr. n. 9).

A Igreja quer colaborar para que “nossos jovens, reconhecidos como sujeitos e protagonistas, contribuam com a ação de toda a Igreja, especialmente na evangelização dos outros jovens (n. 5). A primeira parte de EJ traz questões históricas e culturais da modernidade e da pós-modernidade e o perfil socioeconômico e religioso da juventude. Os jovens são muito influenciados pela cultura pós-moderna com “mudanças no cenário, velocidade e volume da informação, a rapidez com que a tecnologia mudou o cotidiano, novos códigos e comportamentos” (n. 12). A pós-modernidade, por sua vez, não substituiu a modernidade. De fato, “os valores da modernidade continuam sendo importantes para os jovens: a democracia, o diálogo, a busca de felicidade humana, a transparência, os direitos individuais, a liberdade, a justiça, a sexualidade, a igualdade e o respeito à diversidade. Uma Igreja que não acolhe esses valores encontra grandes dificuldades para evangelizar os jovens” (n. 13).

São mais desenvolvidos esses três elementos: a subjetividade, as novas expressões da vivência do sagrado e a centralidade das emoções (cfr. n. 15; nn. 16-25), seguidos do perfil da juventude brasileira (cfr. nn. 26-48). Relata ainda a experiência acumulada da Igreja na evangelização da juventude, pois não está começando do zero (cfr. nn. 49-50).

⁴⁰ CNBB, *Evangelização da Juventude: desafios e perspectivas pastorais*, Documentos da CNBB 85, Paulinas, São Paulo 2007 e Edições CNBB, Brasília 2007. Cfr. *Apresentação*, 5-7.

Os pressupostos teológicos para a evangelização da juventude na comunidade cristã são apresentados na *segunda parte*: um olhar de fé a partir da Palavra de Deus e do Magistério, iniciando com um *crístocentrismo radical*, em forma de *seguimento* (cfr. nn. 53-63), que se concretiza na Igreja, comunidade dos discípulos de Jesus (cfr. nn. 67-81), como o principal lugar e agente da evangelização. Aponta para a necessidade de dar espaço ao jovem nas instâncias de decisões, e não tratá-lo como mero coadjuvante, mas permitir que deixe sua marca criativa e inovadora nos vários espaços eclesiais (cfr. nn. 72-76). Um dos pontos altos dessa reflexão é a coragem de considerar o jovem como um *lugar teológico*:

O jovem necessita que falemos para ele não somente de um Deus que vem de fora, mas também de *um Deus que é real dentro dele* em seu modo juvenil de ser alegre, dinâmico, criativo e ousado. A evangelização da Igreja precisa mostrar aos jovens a beleza e a sacralidade da sua juventude, o dinamismo que ela comporta, o compromisso que daqui emana, assim como a ameaça do pecado, da tentação do egoísmo, do ter e do poder... (n. 80, grifos nossos; cfr. n. 81).

Alguns movimentos eclesiais juvenis acentuam aspectos emocionais e mesmo alienantes, evasivos ou ilusórios com relação às duras realidades sócio-político-econômicas vividas pelo povo. Daí a insistência em mostrar que o Evangelho aponta para a *construção de uma sociedade solidária* (cfr. nn. 82-85). A ação eclesial junto aos jovens precisa acentuar a dimensão sócio-política da pastoral juvenil para que os jovens sejam promotores da cidadania plena, sobretudo aos marginalizados.

Fiel à metodologia adotada, a terceira parte desemboca na formulação de “alguns desafios, princípios orientadores e linhas de ação” (n. 93), que brotam de tudo o que se afirmou nas duas primeiras partes. São oito: formação integral do(a) discípulo(a); espiritualidade; pedagogia de formação; discípulos e discípulas para a missão; estruturas de acompanhamento; ministério da assessoria; diálogo fé e razão e direito à vida.

Alguns destaques: ao propor a *pedagogia de formação*, inspirando-se na Conferência de Santo Domingo, há um acréscimo no método ver-iluminar-agir, tornando essa metodologia um pouco mais completa: ver-iluminar-agir-revisar-celebrar (cfr. n. 304, no anexo 4). Ao falar de *discípulos para a missão* afirma:

Quando o jovem assimila o Evangelho como uma Boa Notícia, ele quer partilhá-la com os outros. O discípulo se torna missionário. O jovem, como apóstolo de outros jovens, tem um poder de comunicação e de convencimento peculiar. O segredo para atingir os jovens que ainda não foram evangelizados é mobilizar os jovens que já aderiram a Jesus Cristo (n. 176).

Nesse sentido, estimula à *missionariedade*: *missão jovem* (n. 179), adaptação das *missões populares* com o estilo juvenil.

Com relação às *estruturas de acompanhamento*, diante da multiplicidade de experiências na evangelização da juventude no Brasil, busca-se, dentro da estrutura da CNBB, uma instância mais ampla: o *Setor da Juventude* para unir e articular forças num trabalho de conjunto, à luz das *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*.⁴¹ Sua intenção não é a unificação dos trabalhos, mas criar comunhão entre os evangelizadores da juventude (cfr. n. 193). Assim como

⁴¹ Esse é o documento mais importante da Igreja no Brasil, renovado de quatro em quatro anos, quando se traçam o objetivo geral de toda a ação evangelizadora da Igreja, as opções de fundo, as urgências e necessidades mais importantes no anúncio do Evangelho para cada quadriênio.

o DNC reconhece o *ministério do catequista*, também esse documento *Evangelização da Juventude* reconhece o trabalho de acompanhamento sistemático aos jovens (assessorias) como um verdadeiro e próprio *ministério*.

Para o *diálogo fé e razão*, a universidade é espaço importante, pois “é ilusório pensar que, tendo pela frente uma razão débil, a fé goze de maior incidência; pelo contrário, cai no grave perigo de ser reduzida a um mito ou superstição”. Dai a convocação para um debate contínuo afim de que os jovens saibam se mover “de maneira crítica dentro do mundo intelectual, acompanhados de uma visão cristã autêntica para que possam atuar responsabilmente no mundo do qual fazem parte” (n. 218).

Por fim o documento reconhece as políticas públicas como instrumento de garantia dos *direitos à vida*. Como importante fundamento para compreensão e possíveis ações sociais valoriza-se a *Doutrina Social da Igreja*. Ela aparece como um importante fundamento para compreensão e para possíveis ações sociais. Mas, o primeiro espaço de formação do jovem cidadão, continua sendo a família, que deve continuamente ser valorizada (nn. 230-246).

3. Síntese das respostas do Brasil ao questionário do Sínodo sobre a juventude

Sendo impossível apresentar esses dados na sua totalidade, selecionaremos alguns aspectos mais significativos,⁴² iniciando pelas *estatísticas*. A população brasileira em 2017 era estimada em 207.779.566 habitantes, com uma taxa de natalidade de 13,59. Os jovens (16-29 anos) somam 51,3 milhões (um quarto da população), predominando as faixas de 10 aos 20 anos (84,8 % nas cidades e 15,2 % no campo). A taxa de desemprego entre a população que está entrando no mercado de trabalho, de 18 a 24 anos, foi de 24,1% no primeiro trimestre de 2016. Os católicos eram em 2000, 73,9 % da população, abaixando para 64,6 em 2017, ao passo que os evangélicos (protestantes) eram 15,6% e subiram para 22,1%. Apesar de ser um país cristão, o Brasil é um país violento; uma violência que cresce a cada dia. Segundo o *Atlas da Violência de 2017*, no Brasil são assassinadas a cada ano, em média, 59.080 pessoas; desse número, 54% são jovens entre os 15 e 29 anos, dos quais 92% homens... uma situação trágica!⁴³

A *realidade juvenil é ouvida pela Igreja* através de suas organizações: pastorais da juventude, pela pastoral da educação e pastoral universitária, movimentos juvenis, pastoral do menor, jovens de novas comunidades, jovens atendidos pelas paróquias ou religiosos, e outros. As modalidades de escuta também são variadas: encontros juvenis, encontros vocacionais, grupos de liturgia, catequese, missões populares, projetos sociais, etc. A Igreja se faz presente no mundo juvenil também através de ações, como: as campanhas de solidariedade, convivências, presença em seu meio de modo informal, visitas às famílias, encontros juvenis de diversas modalidades, estimulando o desenvolvimento do protagonismo, dando notoriedade aos seus anseios, atendendo às dúvidas e necessidades, assim como nos encaminhamentos para os diversos serviços

⁴² Cfr. CNBB – COMISSÃO EPISCOPAL PARA A PASTORAL DA JUVENTUDE, *Synodo 2018: Síntese da coleta de dados Brasil*, Pro manuscrito, Arquivos da CNBB em Brasília. É uma síntese de 22 páginas sobre a coleta de dados apresentados pelas (quase todas) 276 arquidioceses e dioceses do Brasil em vista do Sínodo sobre a Juventude de 2018. Foi entregue direta e pessoalmente pelo presidente da CNBB, Card. D. Sérgio Rocha (que será um dos relatores do Sínodo), em DVD à Secretaria do Sínodo em Roma, em 31 de Outubro de 2017.

⁴³ Dados oficiais acessados em 17 de março de 2018, <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/dados-series>>.

assistenciais locais. Há também consideráveis esforços para ouvir a realidade dos jovens através dos mais diversos meios de comunicação, sobretudo pelas redes sociais.

Dentre os **desafios**, destacamos: desestruturação familiar, violência e o extermínio de jovens, sobretudo, mais pobres e negros; agressividade, alienação, graves desigualdades sociais, pais ausentes ou superprotetores, separação dos pais e as novas configurações de família, ausência de referência de modelos e líderes; dificuldade de entrar no mercado de trabalho, educação tecnicista sem visão de desenvolvimento integral com sérias lacunas humanas, moral e ética, consumo de drogas ilícitas; falta de orientação para o uso dos meios de comunicação, perda ou esvaziamento do sentido das relações humanas, falta de perspectiva de sonhos e futuro, falta de sentido para a vida, falta de projeto e prioridades; inversão de valores e manipulação pelas ideologias, imediatismo, consumismo e hedonismo, crescimento do agnosticismo e ateísmo entre os jovens; ditadura dos padrões preestabelecidos pela sociedade consumista, descrença nas instituições e vazio existencial (falta de uma razão para viver), mentalidade do caminho mais fácil sem esforço, e influxo da cultura da corrupção; ausência de políticas públicas em relação aos adolescentes e jovens, falta de educação para o amor, pressões e tentações sexuais.

As **oportunidades** ou **valores** de nossas juventudes trazem esperanças e perspectivas de um trabalho promissor com eles. Podemos enumerar: experiências de protagonismo juvenil, discernimento e elaboração de projeto de vida, oportunidade e diversidade de formação; no campo religioso há mais oportunidades de inserção, as ações comunitárias são lugares de encontro e de formação cultural, de educação e de evangelização, de celebração e de serviço; atividades sociais e voluntariado, associações e movimentos eclesiais, retiros, peregrinações, experiências específicas para os jovens nos diversos ambientes como: centros juvenis, oratórios, universidades e escolas públicas e católicas, grupos de oração, vida religiosa com carismas bastante diversificados e seminários; acesso às diversas culturas, possibilidade de formação, viagens e comunicação sem fronteiras (intercâmbio de ideias, bens, valores...); tecnologia básica mais acessível a todos e formação de boas comunidades virtuais, conectividade, trabalho em rede, expansão das possibilidades de evangelização; educação gratuita cada vez mais acessível, oportunidades para maior qualificação profissional, acesso a cursos especializados, incentivo ao desenvolvimento científico.

A presença da Igreja tem *maior sucesso* e alcança melhores resultados nos trabalhos de voluntariado, serviços sociais, iniciativas pela paz, as vigílias eucarísticas, as apresentações de bandas de música, e diversos outros tipos de atividades grupais abertas aos necessitados ou de prática religiosa. Um dos pontos que mais atraem os jovens e dão possibilidade de continuidade e de acompanhamento são as experiências missionárias. Por outro lado, *difícil é uma presença significativa* em ambientes como: bandas de música rock, shows de artistas (exceto os católicos), festivais culturais, shopping centers (centros comerciais), cinemas, tribos urbanas, bares, lanchonetes, baladas e danceterias, parques públicos, feiras eletrônicas ou midiáticas, megashows, grandes apresentações de música *country*; estádios, competições esportivas, escolas e universidades públicas, manifestações de rua de caráter político-social e academias esportivas.

O que pedem, concretamente, os jovens à Igreja? Eles sentem falta de sintonia com ela, pois a linguagem das homilias, e dos sacerdotes em geral, sobretudo na Santa Eucaristia, é incompreensível. Sentem falta de um diálogo com a Igreja e esperam uma maior proximidade de seus representantes (bispos, sacerdotes, religiosos), e que estejam mais disponíveis e com tempo para conversar, sem pressa.

O número de jovens que participam de grupos paroquiais é muito pequeno e reduzido, desproporcional, comparado com a imensa maioria de jovens afastados ou que nunca tiveram contato com a Igreja. Os jovens atingidos pela ação pastoral da Igreja na catequese crismal, nos grupos de jovens e em outras iniciativas pastorais são proporcionalmente pouquíssimos; a maioria não sente interesse e disposição de participar das atividades das comunidades. Por outro lado, observa-se um crescimento de jovens que se reaproximam da Igreja através de novas comunidades e novas realidades eclesiais ou grupos ambientais. Tais comunidades crescem de modo surpreendente.

Tanto da parte de congregações e novos movimentos, como das dioceses procura-se fazer um trabalho de discernimento vocacional. São promovidos contínuos *encontros vocacionais*. Muitos, levados por um entusiasmo inicial, assumem uma caminhada vocacional... mas logo desistem... E há também ambientes onde a palavra “vocação” assusta, pois está ligada a um tipo de vida que, para muitos jovens, nada atraem. A maioria das vocações não nasce no âmbito das escolas (mesmo católicas) ou universidades; essas orientam melhor para o mercado de trabalho, e não vocacional. Vocações surgem, sobretudo nos ambiente paroquiais, nos grupos de voluntariado e de trabalho apostólico de congregações e novos movimentos. Nesse sentido, grande valor possui o testemunho de professores, mestres e adultos em geral “realizados na vida”.

O uso das novas tecnologias leva os jovens a outras formas de aquisição de conhecimentos e informações. A nós cabe dar-lhes uma educação para o uso inteligente e prudente da internet: não é um ambiente totalmente privado, e tudo que nele se posta corre o alto risco de cópia e manipulação, sendo quase impossível retirar algo que foi lançado na rede. É excelente meio de comunicação instantânea, rápida e de envio de textos, vídeos, fotos, etc. Para a Pastoral Juvenil, é instrumento indispensável: favorece a articulação, a produção e divulgação de conhecimento, socialização de experiências bem sucedidas e, inclusive a capacitação. As novas mídias têm o papel de educar para o bem e é uma linguagem facilmente dominada pelos jovens!

O desenvolvimento digital além de globalizar, torna próximo o que é distante, mas também tem o poder de distanciar quem tem tendência depressiva, ou de viciarem os jovens a não conversarem com outros olhos no olho. Há também a tendência de contribuir para ações que envolvem desigualdade social, abuso de poder, negligência social, educação para o crime, pretensão de imperialismos culturais e muitas outras ações para as quais somos todos vulneráveis, sobretudo os jovens.

É preciso ficar atentos para aspectos fundamentais na interação entre crianças, adolescentes e jovens que jamais serão substituídos por nenhuma máquina, como a construção de valores de cooperação, solidariedade, e respeito mútuo. Por fim, ao priorizar unicamente o *mundo digital*, muitos, não somente os jovens, deixam de lado a *vida real*, e suas relações.

Quanto às *Jornadas Mundiais da Juventude* têm representado um forte apelo de participação. Nossa experiência com a JMJ do Rio de Janeiro em 2013 foi determinante para conseguir um efeito multiplicador da presença dos jovens brasileiros na JMJ de 2016. No Brasil temos há 35 anos o *Dia Nacional da Juventude* aonde se celebra a vida da juventude a partir de um tema nacional ligado à *Campanha da Fraternidade* da conferência episcopal. Também anualmente se celebra a *Jornada Diocesana da juventude* a partir dos temas enviados de Roma.

Os jovens *vocacionados ao sacerdócio* recebem melhor acompanhamento vocacional; mas, nas várias pastorais percebe-se também o cultivo vocacional. Assim são suscitados encontros juvenis para reflexão temática e encontros vocacionais; há acompanhamento personalizado com jovens que buscam discernimento vocacional à vida presbiteral. Estimula-se igualmente, de

várias maneiras, a oração pelas vocações e o fortalecimento de equipes diocesanas vocacionais que despertam a cultura vocacional nas comunidades em favor dos distintos carismas e ministérios na vida da Igreja. O mesmo, às vezes com maior intensidade, se encontra nas congregações e novos movimentos.

Quanto aos *acompanhadores*, em geral nas paróquias são os párocos e vigários. Nas escolas católicas, os religiosos e religiosas, professores de ensino religioso escolar, os encarregados da pastoral escolar e, mais raramente, os capelães ou assistentes eclesiais das escolas. Desde o início do acompanhamento vocacional os jovens são orientados a praticar a orientação espiritual, a encontrar-se com seus párocos ou padres de referência para percorrer um caminho vocacional. Lamenta-se a carência de bons acompanhantes espirituais. Não raro, a vida frenética de padres mais administradores que pastores não permite encontrar tempo para um sério atendimento aos vocacionados, e, por vezes, nem mesmo para as confissões. Nos seminários, o acompanhamento é mais sério, quer por parte dos formadores, especialmente pelo *diretor espiritual*, como por profissionais, como psicólogos. Muitos bispos têm um cuidado especial para com seus seminaristas, sobretudo em sua última fase de formação.

Jovens em situação de risco ou necessitados de recuperação mais profunda recebem cuidados especiais na Igreja do Brasil: são célebres as *fazendas* ou a ONG *Amor exigente*, de origem eclesial, e outras instituições para recuperação de toxicodependentes e apoio às suas famílias. O Projeto *Raquel* oferece acompanhamento para jovens com traumas pós aborto, em várias partes do Brasil. Muitos grupos trabalham com menores infratores; especial cuidado é dispensado a pessoas em situações emergenciais, como migrantes e refugiados por meio da solidariedade e voluntariado. Por fim, há uma rede de advogados, psicólogos e outros profissionais, ligados às milhares de Paróquias ou Comunidades prestando assistência a jovens e outros necessitados.

Quanto à *formação dos jovens em âmbito sóciopolítico*, escolas e universidades católicas possuem atividades formativas em vista da formação cidadão. Nossa *Campanha da Fraternidade*, que se realiza em todas as quaresmas, tem sempre como tema uma matéria de suma urgência politicosocial, com inúmeros subsídios para estudo e discussão; neste ano, por exemplo, é a superação da violência. Como vimos, a catequese e a pastoral juvenil na América Latina estiveram sempre marcadas por essa linha social, inspiradas na prática e na teologia libertadoras. A Pastoral Universitária e a Pastoral Juvenil são as que mais estudam e procuram estudar questões de ética social e assimilar os princípios da *Doutrina Social da Igreja*. Como exemplos de subsídios podemos citar a produção anual da Pastoral Juvenil: cadernos da *Campanha da Fraternidade* para jovem, cadernos com 60 encontros sobre afetividade e sexualidade, cadernos com 90 encontros sobre a *formação integral do jovem*, subsídios para grupos jovens, cadernos para o dia nacional da juventude, a jornada diocesana da juventude, livros de formação de assessores, livros de formação de liderança juvenil, etc.

Quanto aos sacramentos da iniciação cristã, a CNBB acaba de publicar importantes orientações no documento: *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários*. Anteriormente publicou-se também o *Itinerário Catequético. Iniciação à Vida Cristã: um processo de inspiração catecumenal*: são quatro roteiros, e um deles é dedicado aos jovens.⁴⁴

⁴⁴ Para a citação desses dois preciosos documentos, cfr. acima nota 39.

■ Conclusão

Na América Latina emerge uma juventude eclesial que traz, como não poderia deixar de ser, as marcas dessa Igreja local após o Vaticano II. A *catequese*, sobretudo a catequese aos jovens, que recebe o nome de *Pastoral da Juventude*, evoluíram nesses últimos 50 anos acompanhando os grandes passos do Povo de Deus nesse continente. Aos jovens sempre foi dada uma atenção toda especial no crescimento da fé e na proposta do seguimento de Jesus. Procura-se favorecer e incentivar o protagonismo juvenil: eles mesmos, guiados por adultos na fé (tema do acompanhamento), procuram assumir as dinâmicas do próprio caminho cristão. Isso se manifesta desde os pequenos ambientes comunitários, como nas paróquias, nas estruturas diocesanas, nas organizações religiosas e outros organismos a eles dedicados. Tal atitude supõe uma abertura dos pastores e dirigentes que abrem espaço e dão liberdade, no espírito do Evangelho, para que os jovens ajam conforme sua própria cultura, sua linguagem, seus problemas e, sobretudo seus anseios e esperanças.

Em termos continentais o interesse da Igreja foi sempre suscitar na juventude suas responsabilidades diante de um mundo em transformações profundas, como também proclamar uma *opção preferencial* por eles, convocando-os para um autêntico seguimento de Jesus no discipulado missionário.

Um tema que sempre esteve presente nos projetos e planejamentos eclesiais, também no Brasil e em toda América Latina e Caribe, foi o da *pastoral vocacional*: fé, discernimento, vocação e ação pastoral. Hoje, num mundo ameaçado por desesperanças, numa sociedade do descartável e que não traz mais segurança nem sentido para a vida da juventude, a Igreja repropõe, através de uma grande assembleia (o Sínodo dos Bispos), novamente o tema do *discernimento vocacional*, à luz da fé em Cristo Jesus. Com isso, a Igreja quer motivar a juventude a não desanimar diante das calamidades e dos desafios que o mundo apresenta hoje, e manter acesa a chama da fé.

lima.bsp@salesianos.com.br ■

Giovani e religiosità oggi

Una lettura sociologica a partire dalle ultime ricerche condotte in Italia

Teresa Doni*

Youth and Religiosity today

A Sociological Reading based on latest Research conducted in Italy

► **SOMMARIO**

Leggere la religiosità giovanile significa cogliere dei segnali che possono aiutarci a capire dove stiamo andando e quale potrà essere il futuro della religione nelle nostre società. I risultati delle ricerche condotte a cavallo del millennio ci hanno rimandato un'immagine del rapporto tra giovani e fede senz'altro problematico e poco incoraggiante, fino a far dichiarare a qualcuno di trovarci di fronte alla «prima generazione incredula». Basta però cambiare la prospettiva, porsi in ascolto dei giovani senza preconcetti, cercare anche altri metodi (ugualmente scientifici) di indagine per rendersi conto che al di sotto di un'apparente indifferenza o scontentezza si muove un desiderio di ricerca autentica, che non si accontenta di risposte preconfezionate, non accetta una chiesa fatta solo di norme e divieti e non crede a una fede per convenzione. La religiosità dei giovani di oggi è quella dei pellegrini che, in un mondo troppo spesso disorientato, cercano la direzione e il senso della loro vita.

► **PAROLE CHIAVE**

Analisi qualitativa; Analisi quantitativa; Fede; Giovani; Religione; Religiosità; Ricerca; Sociologia.

* **Teresa Doni** è Docente Invitata per «Comunicazione sociale» (Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale) e per «Teologia pastorale» (Facoltà di Teologia) nell'Università Pontificia Salesiana e docente di «Sociologia» all'«Angelicum» di Roma.

■ Premessa

L'interesse per il ruolo sociale della religione è all'origine stessa della sociologia. Sia gli esponenti del paradigma dell'ordine – a partire da Emile Durkheim – sia i rappresentanti delle teorie dell'azione – Max Weber in primis – le hanno riconosciuto questo ruolo seppure attribuendole funzioni diverse all'interno del sistema sociale.¹ E questo perché in tutti i gruppi umani l'elemento religioso è sempre stato presente. Anche nelle società attuali, dove la religione occupa per molti un posto meno importante rispetto a quelle del passato, è raro incontrare persone che nell'arco della loro vita non siano venute a contatto con situazioni che coinvolgono comportamenti e istituzioni religiose. La religione è quindi un fenomeno universale, che risponde a un'esigenza specifica sia delle società umane che dei singoli individui: offrire la possibilità di entrare in contatto con una realtà trascendente attraverso un insieme di credenze che riguardano l'esistenza di qualcosa che supera ciò che è percepibile con i sensi e accumulabile come conoscenza empirica. Proprio perché presente in ogni epoca e a tutte le latitudini dell'esperienza umana, la religione è, nelle sue manifestazioni specifiche e molteplici, un prodotto storico, fortemente legato allo sviluppo sociale e culturale dei gruppi umani che continuano a cercare le strade e i modi per stabilire contatti con il divino. Per questo motivo le analisi sociologiche hanno sempre dedicato un'attenzione particolare allo studio sia della religione *tout court* che delle singole espressioni religiose. Nello specifico, nonostante alcuni tentativi di offrire definizioni sostantive della religione, relative cioè alla sua essenza, la sociologia ha preferito concentrarsi sugli aspetti funzionali della religione,² e sulla religiosità, intesa come l'insieme delle “concrete forme, empiricamente osservabili, attraverso cui gli attori singoli e collettivi esprimono le diverse dimensioni della religione stessa”.³

Una delle prime definizioni del concetto di religiosità è quella di Charles Glock del 1964,⁴ ripresa poi dallo stesso autore con Rodney Stark nel 1965.⁵ Nonostante le critiche che negli anni

¹ Per Durkheim, la funzione sociale della religione è quella di mantenere unita la società attorno a un nucleo di valori e di norme. L'obiettivo è l'ordine sociale, e questo si crea nel momento in cui gli individui riservano nella società uno spazio al sacro, per poter legittimare le regole e i valori collettivi che possono portarli alla coesione sociale. Weber, invece, non è interessato a conoscere come sia possibile l'ordine sociale, bensì come questo possa cambiare. Di conseguenza, la religione non è vista solo come fattore di coesione, ma anche – e soprattutto – come elemento capace di produrre innovazione e cambio sociale. (Cfr. E. PACE, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 2014, 32, 46).

² Le definizioni sostantive della religione cercano di spiegare ciò che la religione è e come si manifesta; quelle funzionaliste cercano di spiegare quali siano le funzioni sociali della religione.

³ PACE, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, 66. La distinzione tra religione e religiosità si deve a un autore classico della sociologia della religione, Georg Simmel, secondo il quale la religione è la forma culturale prodotta dal continuo interagire tra le persone, mentre la religiosità è lo stato in cui si trova una persona rispetto al mistero, e “così come non è la conoscenza a creare la causalità, bensì la causalità a creare la conoscenza, così non è la religione a creare la religiosità, ma la religiosità a creare la religione” (G. SIMMEL, *Saggi di sociologia della religione*, prefazione e cura di R. Cipriani, Borla, Roma 1993, 173).

⁴ Cfr. C. Y. GLOCK, *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York 1964.

⁵ Cfr. IDEM - R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago 1965.

le sono state mosse, questa definizione è divenuta un modello «classico» per le successive ricerche di sociologia delle religioni. Si tratta infatti di un approccio multidimensionale che individua cinque fattori o indicatori della religiosità: la credenza, la pratica, la conoscenza, l'esperienza e l'appartenenza. Il fatto di poter considerare questi cinque fattori come relativamente indipendenti l'uno dall'altro e la facilità con cui possono essere trattati dall'analisi statistica, se da una parte ha contribuito alla diffusione delle indagini di tipo quantitativo, dall'altra ha favorito il rischio di classificazioni dicotomiche e stereotipate di un fenomeno (credenti-non credenti, appartenenti-non appartenenti, etc.), non tenendo conto della complessità di un vissuto religioso spesso connotato da esperienze tra loro non sempre coerenti e consequenziali. Soprattutto quando questo vissuto appartiene alla porzione di umanità che, maggiormente, risente dei mutamenti personali, sociali e culturali riconducibili a fattori bio-psichici e socio-ambientali: gli adolescenti e i giovani.

E poiché sono proprio i giovani il secondo asse lungo il quale si svolge questa riflessione, è opportuno soffermarci brevemente sul significato sociologico anche di questo termine. Chi sono i giovani? Perché la sociologia s'interessa di loro e del loro modo di vivere la dimensione religiosa?

L'enciclopedia Treccani delle Scienze sociali afferma che “in una prospettiva sociologica [...] giovani [sono] tutti coloro che, se da un lato hanno superato la soglia dell'infanzia, dall'altro non hanno ancora raggiunto appieno lo status di persona adulta. Sono coloro, in altri termini, che sono impegnati nel compito di diventare adulti”.⁶ A prima vista, questa definizione non dice in realtà chi siano i giovani, semplicemente fa intendere che la sociologia considera il periodo compreso tra l'infanzia e la vita adulta come un momento di transizione, non caratterizzato da ciò che possiede, bensì da ciò che ha perso o deve ancora conquistare. Se riflettiamo maggiormente, però, cogliamo un aspetto importante della questione: nonostante in tutte le legislazioni sia fissata giuridicamente l'età al compimento della quale si diventa maggiorenni, e quindi portatori a tutti gli effetti dei diritti e doveri propri della persona adulta, dal punto di vista storico-sociale questo momento non è ugualmente condiviso da tutte le società, in quanto l'arco di tempo che intercorre tra l'uscita dall'infanzia e l'ingresso nella vita adulta varia sensibilmente al variare delle condizioni socio-culturali dei diversi contesti. Nel suo studio storico-sociologico, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Philippe Ariès considera l'adolescenza e la giovinezza (così come l'infanzia), «prodotti» dell'epoca moderna.⁷ Il progredire del processo di modernizzazione socio-economica e culturale ha infatti creato le condizioni per il sorgere di nuove fasi della vita, soprattutto nel periodo precedente l'ingresso a tutti gli effetti nel mondo adulto.

Attualmente, nei Paesi dell'area occidentale del pianeta, la fascia d'età denominata giovinezza si è dilatata fino a toccare i 34/35 anni, mentre l'uscita dall'infanzia vera e propria si è abbassata di circa un paio d'anni, passando dai 12 ai 9/10 anni di età.⁸ Ciò significa che quella che doveva essere considerata una «età di passaggio» o di transizione, in realtà occupa circa un terzo della vita delle nuove generazioni, ed è sempre più caratterizzata da condizioni incerte e contraddittorie: di stallo dal punto di vista del raggiungimento dell'autonomia e della responsabilità

⁶ A. CAVALLI, *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1994, <http://www.treccani.it/enciclopedia/giovani_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/> (08.03.2018).

⁷ Cfr. P. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Pion, Paris 1960 (tr. it.: *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari 1976).

⁸ Cfr. S. M. SAWYER et alii, *The age of adolescence*, in «The Lancet. Child & Adolescent Health» 2 (2018) 3, 223-228.

proprie della vita adulta, e contemporaneamente di iper-stimolazioni verso l'affermazione di sé e l'indipendenza dalle regole e gli schemi del mondo adulto.

Un tale scenario interpella molteplici realtà, istituzionali e processuali, di tipo politico ed economico, ma soprattutto chiama in causa le cosiddette agenzie di socializzazione (o educative) e lo stesso processo di socializzazione/educazione che, oggi più che in altre epoche, sembra aver perso i punti di riferimento e muoversi con imbarazzo nel tentativo di trovare punti di incontro e di dialogo con le nuove generazioni. Parimenti, le conseguenze di questo squilibrio socio-culturale nella vita concreta dei giovani – già riscontrabili al presente e presumibilmente ancora più marcate nel prossimo futuro – sono quelle di una grande incertezza, di delusione per le mancate promesse da parte degli adulti, di rifiuto (più inconscio che consapevole) a impegnarsi per costruirsi un futuro.⁹

Ecco quindi che i giovani diventano la cartina di tornasole, il «termometro» che ci permette di misurare lo stato di alterazione che le società attuali stanno attraversando e gli studi sociologici possono fornire gli strumenti non solo per una diagnosi del momento presente, ma anche per intercettare quei segnali che possono aprire degli spiragli di luce su ciò che ci aspetta «dietro l'angolo». Il fatto di situarsi in una posizione di transito e di collegamento tra le generazioni passate e il futuro pone quindi i giovani in una situazione di «già e non ancora» che è allo stesso tempo scomoda e privilegiata: scomoda perché concentra in sé le insicurezze di una realtà tutta da costruire, privilegiata perché, se ascoltati adeguatamente, i giovani possono offrire indicazioni di rotta inedite e preziose. Se tutte le istituzioni su cui si fonda il vivere sociale: la politica, l'economia, il mondo del lavoro, la famiglia... devono quindi prendere sul serio i giovani con le loro inquietudini manifeste e latenti, le domande espresse e silenziose, le indifferenze ostentate e le ribellioni represses, a maggior ragione la chiesa deve porsi in ascolto, perché dal loro atteggiamento nei confronti suoi e della fede dipende il suo futuro.

1. Giovani e fede nelle ricerche sociologiche a cavallo del millennio

Come accennato nell'introduzione, il modello di religiosità proposto da Glock ha ispirato e orientato la maggior parte delle indagini sul vissuto religioso degli adulti e dei giovani. In Italia l'interesse per la religiosità giovanile comincia a farsi strada intorno agli anni '70, in relazione alle riflessioni sulla secolarizzazione che stavano sorgendo all'interno degli studi di sociologia della religione. Probabilmente la prima grande ricerca su questo tema è stata quella condotta da Giancarlo Milanese e sfociata nei due volumi dal titolo, *Oggi credono così: indagine multidisciplinare sulla domanda di religione dei giovani*, editi nel 1981 dalla Elledici, a cui faranno seguito molte altre, condotte sia a livello nazionale che locale.¹⁰ Un richiamo particolare merita il grande progetto portato avanti dall'Istituto Iard di Milano che, dal 1983 al 2007, ha presentato sei edizioni di un

⁹ Non per nulla, sta diventando sempre più numeroso il gruppo dei cosiddetti "Neet" (*Not in Education, Employment or Training*), cioè di quei giovani tra i 15 e i 29 anni, che non sono iscritti a scuola né all'università, che non lavorano e nemmeno seguono corsi di formazione o aggiornamento professionale.

¹⁰ Cfr. ad esempio, L. TOMASI, *La contestazione giovanile religiosa in Italia (1968-1978)*, FrancoAngeli, Milano 1981; IDEM, *La condizione giovanile in Europa tra società e religione*, FrancoAngeli, Milano 1986; G. BRUNETTA – A. LONGO (edd.), *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa degli italiani*. Indagine Ispes per «Famiglia Cristiana»/«Jesus», Roma 1991; R. GUBERT (ed.), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992; S. BURGALASSI – C. PRANDI – S. MARTELLI (edd.), *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano 1993; V. CESAREO – R. CIPRIANI – F. GARELLI – C. LANZETTI – G. ROVATI (edd.), *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995.

Rapporto sulla condizione giovanile italiana, che affrontava tutti gli aspetti della vita dei giovani, tra i quali anche quello relativo alla religiosità.¹¹ Sempre dello IARD è una ricerca più direttamente focalizzata, *Giovani, religione e vita quotidiana*, del 2006.¹²

Il profilo generale che emerge da queste analisi è di una religiosità giovanile dall'identità incerta, fortemente collegata alla trasformazione socio-culturale degli ultimi decenni e articolata "attorno a due fattori fondamentali: da una parte l'aumento dei flussi di informazione e delle potenzialità di scelta; dall'altra la crisi dei modelli istituzionali e di appartenenza tradizionali".¹³ Parallelamente a questa crisi di identità aumenta la frammentarietà dell'esperienza religiosa, che va progressivamente connotandosi come più fondata sulla dimensione emozionale, sulle relazioni che non su discorsi razionali. Anche l'appartenenza assume il carattere della provvisorietà e di un'adesione legata a determinate situazioni e persone, oppure a elementi culturali di tradizione assunti come un dato di fatto, senza una vera convinzione personale. Quello che maggiormente sottolineano i commentatori di queste ricerche, condotte alcune anche a livello internazionale, è il gap generazionale che in fatto di religiosità si fa sempre più marcato:

Stando ai dati raccolti, i giovani sembrano essere meno propensi a identificarsi con una qualsiasi tradizione religiosa rispetto ai loro contemporanei adulti, sono meno disponibili a sottoscrivere in maniera automatica il «credo» di una delle principali religioni del mondo e sono meno inclini a frequentare i luoghi di culto in modo regolare.¹⁴

In linea generale sembra quindi che le giovani generazioni siano meno "religiose" di quelle precedenti, almeno per quanto riguarda le religioni istituzionali.

Ma proviamo ad affrontare il discorso più da vicino, cominciando dai dati relativi alla dimensione della credenza a cui corrisponde anche il senso di appartenenza religiosa.

Dal Rapporto IARD del 2000 emerge che l'80,8% dei giovani intervistati si dichiara credente nella religione cristiana cattolica, a fronte dell'88,6% registrato dalla ricerca sulla religiosità effettuata sei anni prima.¹⁵ Nel periodo successivo, come si può vedere dalla tabella sintetica seguente,¹⁶ il trend prosegue in una lenta ma costante discesa, fino ad arrivare al 48,8% del 2015.¹⁷

¹¹ Cfr. A. CAVALLI et alii (edd.), *Giovani oggi. Indagine sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 1983; IDEM - A. DE LILLO (edd.), *Giovani anni 80. Secondo rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 1988; A. CAVALLI - A. DE LILLO (edd.), *Giovani anni 90. Terzo rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 1992; C. BUZZI - A. CAVALLI - A. DE LILLO (edd.), *Giovani verso il Duemila. Quarto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 1996; C. BUZZI - A. CAVALLI - A. DE LILLO (edd.), *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 2002; C. BUZZI - A. CAVALLI - A. DE LILLO (edd.), *Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 2007.

¹² Cfr. R. GRASSI (ed.), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto IARD per il Centro di Orientamento Pastorale*, il Mulino, Bologna 2006.

¹³ IDEM, *Introduzione*, in IDEM, *Giovani, religione e vita quotidiana*, 17.

¹⁴ V. CORRADI, *La religiosità giovanile in Italia: questioni di fondo e prospettive emergenti*, in «Annales Theologici» 30 (2016), 285-320: 291.

¹⁵ Cfr. BUZZI - CAVALLI - DE LILLO (edd.), *Giovani del nuovo secolo*, 368. In questo confronto dobbiamo tener presente che il campione del 1994 comprendeva non solo giovani, ma anche adulti, fino ai 74 anni di età.

¹⁶ La tabella riassuntiva è stata tratta e liberamente modificata da CORRADI, *La religiosità giovanile in Italia*, 296.

¹⁷ ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, *Indagine 2015*, <<http://dati.rapportogiovani.it/indagine/2015/dettaglio-7/statistiche/1954>>.

► Tab. 1 Credi a qualche tipo di religione o credo filosofico?

	Università Cattolica 1994	Rapporto Giovani Iard 2000	Rapporto Giovani Iard 2004	Rapporto Giovani Toniolo 2012	Rapporto Giovani Toniolo 2014	Rapporto Giovani Toniolo 2015
Si, alla religione cristiana cattolica	88,6	80,8	69,4	55,9	52,2	48,98
Si, a una religione cristiana non cattolica	1,4	1	1,3	2,4	2,4	2,49
Si, mi sento cristiano ma senza nessun'altra specificazione	Np	Np.	4,8	6,4	7,8	5,39
Si, a religioni non cristiane monoteiste	0,6	0,2	0,2	1,4	1,6	1,13
Si, a religioni orientali (buddismo, induismo...)	0,3	1,1	0,5	0,7	0,9	1,38
Si, credo a un'entità superiore ma senza far riferimento a nessuna religione	Np.	0,7	6	10	9,2	7,72
No, non credo a nessuna religione o filosofia trascendentale	8,8	15,6	11,3	15,2	17,7	23,64
Credo che sulla religione non ci possa esprimere	0,1	Np.	6,2	7,8	8	9,26
Campione Fascia d'età considerata	4.500 18-74 anni	3.000 15-34 anni	2.999 15-34 anni	9.087 18-29 anni	5.073 19-31 anni	9.358 18-30 anni

In vent'anni, quindi, la percentuale di coloro che affermano di appartenere alla religione cattolica si è quasi dimezzato, mentre i cosiddetti «increduli» o atei, sono passati dall'8,8 al 23,64%.

Dalla ricerca di Garelli pubblicata nel 2016,¹⁸ emerge un dato apparentemente in controtendenza, in quanto il numero dei giovani che dichiara di credere nell'esistenza di Dio si attesta attorno al 72%, e raggiunge il 75% con coloro che affermano di avere un qualche legame con il cattolicesimo. L'ottimismo che può generare questo dato, che sembra registrare un riaccendersi della fede nei giovani italiani, si ridimensiona quando andiamo a confrontarlo con altri risultati della ricerca. Infatti, di questa popolazione che ancora si autorappresenta come «credente»:

- il 45% [...] nega l'importanza della religione nella propria vita;
- il 23% si percepisce poco o per nulla vicino a Dio e il 32% ha difficoltà a esprimere un parere al riguardo;
- il 33% non partecipa mai ai riti religiosi e il 23% una o due volte all'anno;
- il 34% dichiara di non pregare mai, nemmeno a livello personale, e il 26% qualche volta l'anno;
- il 41% ammette di non ricorrere mai alla confessione e il 25% solo a distanza di anni;
- il 70% afferma di non parlare mai o raramente di temi religiosi con i coetanei che frequenta.¹⁹

Siamo quindi di fronte a un gran numero di giovani che, pur non dichiarandosi apertamente «senza Dio», in effetti vive come se lui non ci fosse, attuando una sorta di «ateismo pratico», una «negazione di Dio nell'intimo, che è uno dei fenomeni più interessanti dell'epoca attuale».²⁰

A questi giovani dobbiamo poi aggiungere coloro i quali dichiarano apertamente il loro distacco dalla religione e che rappresentano il 28% del campione. Non possiamo quindi negare che nel mondo giovanile ci sia un effettivo aumento dei «non credenti», anche se questo fenomeno si manifesta in forme diverse, passando da coloro che si autodefiniscono atei convinti, agli indifferenti, a quelli che, pur mantenendo un rapporto con la religione cattolica, di fatto ammettono di non credere in una realtà trascendente.

¹⁸ Cfr. F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016.

¹⁹ *Ibidem*, 27.

²⁰ *Ibidem*.

Spostando l'attenzione sulla pratica religiosa, possiamo constatare che anche la partecipazione ai riti liturgici e alle diverse forme di preghiera è diminuita, e non solo in chi si professa non credente, ma anche in coloro che, in qualche modo, si sentono ancora «vicini» a un credo religioso e hanno ricevuto un'educazione ai valori del cattolicesimo.²¹

Per quanto riguarda il rapporto con la parrocchia non sembra che le cose vadano meglio. Dai dati emerge infatti evidente che il legame tra i giovani e comunità ecclesiale locale, negli ultimi anni, è andato sempre più indebolendosi. Le nuove generazioni faticano a trovare nella parrocchia un punto di riferimento, non solo per esprimere la loro appartenenza religiosa, ma anche semplicemente per partecipare ad attività di socializzazione nel tempo libero. Un fattore importante di questo allontanamento è da ricercarsi ovviamente in un aumento delle opportunità di incontro e di aggregazione per i giovani e gli adolescenti, ma anche in una crescente incapacità delle stesse comunità di rinnovarsi e trovare nuovi modi di proporsi ai giovani. Se consideriamo inoltre che la frequenza al catechismo per la preparazione soprattutto alla prima Comunione è ancora molto alta, possiamo dedurre che la socializzazione religiosa proposta dalla parrocchia, dopo un primo momento di integrazione, nelle fasi successive all'infanzia perde il contatto con i ragazzi e si scopre non adeguata a rispondere alle esigenze degli adolescenti e dei giovani.²²

Ancora più radicale risulta essere l'allontanamento dalla chiesa in quanto istituzione. Rispetto a questa, infatti, i giovani dichiarano apertamente la loro posizione critica e la presa di distanza perché la ritengono «chiusa» rispetto alla cultura contemporanea, ancora troppo interessata a dettare regole e porre limiti alla libertà individuale, tradizionalmente legata al potere e alla ricchezza materiale.²³

Fin qui, e in forma estremamente sintetica e semplificata, i tratti principali che emergono da alcune delle ultime indagini sulla religiosità dei giovani italiani, dai quali in molti deducono un netto calo di senso di appartenenza al cattolicesimo che si esprime in una visione pessimistica del futuro religioso dell'Italia:

La tendenza comune a ogni aspetto dell'identità religiosa è che i giovani, in particolare quelli nati dopo il 1981, sono tra gli italiani quelli più estranei a un'esperienza religiosa. Vanno decisamente meno in Chiesa, credono di meno in Dio, pregano di meno, hanno meno fiducia nella Chiesa, si definiscono meno come cattolici e ritengono che essere italiani non equivalga a essere cattolici [...]. Lo scarto tra la generazione del 1981 [...] e la precedente nella propria adesione alla religione, segnatamente alla confessione cattolica e al modello che essa ha realizzato nel tempo nel nostro paese, è così forte da non consentire di rubricarlo in una sorta di dimensione piana, in un processo dolce e lineare di secolarizzazione. Accanto allo scarto generazionale va poi richiamata la riduzione sostanziale della differenza di genere. Non vi sono differenze sostanziali tra gli uomini e le donne.²⁴

A partire da tali considerazioni non stupisce più di tanto la pubblicazione, nel 2010, di un saggio destinato a far discutere, a partire dal titolo: *La prima generazione incredula*.²⁵ L'ipotesi

²¹ Cfr. *Ibidem*, 36-41.

²² Cfr. V. CORRADI, *Giovani e religiosità*, in «Note di Pastorale Giovanile» 49 (2015) 3, 5-48: 25.

²³ Cfr. OSSERVATORIO SOCIO-RELIGIOSO TRIVENETO, *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010.

²⁴ P. SEGATTI – G. BRUNELLI, *Ricerca de Il Regno sull'Italia religiosa: da cattolica a genericamente cristiana*, in «Il Regno – attualità» 55 (2010) 10, 337-351: 351.

²⁵ Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Catanzaro 2010.

sottesa è altrettanto suggestiva, in quanto l'Autore individua le cause di questa incredulità in larga parte nella mancata trasmissione della fede da parte soprattutto dei genitori. La loro generazione, infatti, si identifica in massima parte nella categoria dei «credenti non praticanti», di coloro cioè che non accompagnano con la testimonianza della vita quanto comunicano con le parole, legittimando, di fatto, la fuoriuscita radicale dei figli dalla sfera dei credenti. A questa fuorviante socializzazione religiosa si aggiunga poi l'aumento dell'analfabetismo religioso,²⁶ la distanza culturale tra mondo giovanile e istituzione religiosa e il risultato non può che essere quello di ritrovarci con una gioventù afflitta da “una sordità che dice incredulità, ovvero un'assenza di antenne per ciò che la chiesa è e compie, quando vive e celebra il Vangelo. Una sordità avallata da una cultura assai diffusa resasi ormai estranea al cristianesimo e da una recente ondata di risentimento anticattolico che non piccola presa ha proprio sulle nuove generazioni”.²⁷

Una tale rappresentazione, che non nasconde il tono di denuncia, mette in moto un acceso dibattito, soprattutto tra i sociologi cattolici e suscita la realizzazione di ulteriori approfondimenti, impegnati soprattutto a dimostrare che forse la responsabilità maggiore di questa incomunicabilità non è da ricercare nei giovani, ma nel modo in cui ci si rivolge a loro, nell'incapacità di noi adulti di porci in ascolto autentico del loro vissuto.

2. Dalla parte dei giovani: l'esigenza di cambiare prospettiva (e metodo)

La prima reazione alle affermazioni di Armando Matteo la troviamo nel volume di Alessandro Castegnaro, *Fuori dal recinto. Giovani, fede, Chiesa: uno sguardo diverso*.²⁸ È importante sottolineare subito che l'Autore intende rivolgersi alla chiesa più che ai giovani e lo fa mettendosi dalla loro parte, rivendicando il loro diritto ad essere ascoltati, insinuando il dubbio che, se non c'è comunicazione, probabilmente il problema non è nella mancanza di «antenne» da parte dei giovani, quanto piuttosto nella difficoltà che la chiesa trova a sintonizzarsi sulla loro stessa lunghezza d'onda. Senz'altro i numeri delle indagini quantitative sono reali, è vero che i giovani frequentano sempre meno la parrocchia, che non pregano spesso, che mettono distanza tra la loro vita e quanto chiede e propone la chiesa, che non si identificano con la fede dei loro genitori e dei loro nonni...²⁹ ma sapere tutto questo non aiuta a capirne il significato profondo, soprattutto non autorizza a fare facili equazioni tipo “«fuori dalla Chiesa uguale lontani da Dio» [... e quindi] travolti da deriva etica”.³⁰ Forse è arrivato il momento di smettere di parlare «dei» o «sui» giovani e di cominciare a parlare «con» loro. Ed è quanto cerca di fare questo libro: mettersi in ascolto dei ragazzi, non ingabbiare le loro risposte, spesso stereotipate, in un questionario standardizzato, ma lasciarli liberi di esprimersi, di raccontarsi, di arrivare a parlare di Dio con le loro parole e con i loro sentimenti. E il quadro che ne esce offre senz'altro un panorama diverso, ricco di

²⁶ Vedi, al riguardo, la raccolta di saggi a cura di A. MELLONI, *Rapporto sull'analfabetismo religioso*, il Mulino, Bologna 2014.

²⁷ MATTEO, *La prima generazione incredula*, 8.

²⁸ Il volume, edito dall'Ancora nel 2013, sintetizza i dati di una ricerca condotta nel Triveneto, e confluita in un grosso volume di 626 pagine intitolato *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione* (Marcianum, Venezia 2010).

²⁹ Cfr. A. CASTEGNARO, *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013, 30-34.

³⁰ *Ibidem*, 21.

chiaroscuri, con molte ombre sì, ma anche con tanti sprazzi di luce che danno profondità e spessore a vissuti che non possono essere frettolosamente catalogati come «vicini» o «lontani», come «dentro» o «fuori», come «atei» o «credenti».

Sintetizzando al massimo, potremmo dire che la caratteristica principale che emerge dalle oltre 2000 interviste che hanno coinvolto giovani tra i 18 e i 29 anni, sia quella di una domanda spirituale diffusa, segnalata da tre indizi: 1) l'incertezza sui contenuti di fede, che rompe il binomio «credere-non credere»; 2) la sostanziale continuità tra genitori e figli circa l'interesse per la dimensione spirituale, che è di segno opposto alla rottura generazionale dell'appartenenza religiosa; 3) il grande interesse delle nuove generazioni verso le domande sul senso della propria vita, che contraddice chi accusava di superficialità spirituale le nuove generazioni.³¹

Successivo al testo di Castegnaro è il volume che riporta i risultati di uno studio condotto dai ricercatori della Fondazione Toniolo, la stessa che ha ereditato dall'Istituto Iard la stesura del Rapporto sulla condizione giovanile.³² Si tratta del libro *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, e presenta i risultati di una ricerca, anch'essa condotta con metodo qualitativo, basata cioè su interviste in profondità a singoli giovani.³³ In questo caso il campione è nazionale (150 i giovani coinvolti del Nord, Centro e Sud Italia) e due le fasce d'età prescelte (19-21 e 27-29 anni).

Come per l'indagine condotta nel Triveneto, l'obiettivo della ricerca non è offrire statistiche o percentuali di un fenomeno, bensì quello di accostare e presentare il vissuto religioso dei giovani così come loro lo percepiscono e lo raccontano. E anche qui, i profili che si stagliano rimandano una realtà molto più sfumata e frastagliata, un'immagine non globalizzata ma poliedrica della religiosità giovanile.³⁴ Quella attuale è la generazione dei *Millenials*, di coloro che, nati nell'ultimo decennio del secolo scorso, si definiscono per essere una «generazione di mezzo», «collocati storicamente tra un modello culturale tipico del passato, tradizionale-istituzionale, a cui sono stati dolenti o nolenti socializzati nella maggioranza dei casi, e un modello culturale presente, emergente, de-istituzionalizzato, che si sta diffondendo proprio in questi anni».³⁵ Un contesto che, quando non incoraggia, di certo non ostacola i giovani a vivere la fede in maniera più informale, meno «convenzionale», più libera di esprimersi in modalità diverse da quelle del passato, ma non per questo ritenute dagli intervistati meno autentiche e legittime. La maggior parte di loro si autodefinisce «Cattolico-in-ricerca», intendendo con questo non rinnegare la socializzazione ricevuta nel passato, in famiglia o al catechismo, ma affermando allo stesso tempo il bisogno di autonomia, di trovare una propria strada, di arrivare a un'appropriazione personale della propria fede. Così come dichiara una ragazza:

Io sono nata cattolica perché i miei genitori sono molto credenti e partecipano anche attivamente alla vita in parrocchia, ovviamente ho avuto il mio periodo di crisi mistica, chiamiamola così, e mi sono allontanata perché pensavo che era una imposizione a volte la loro, non era qualcosa di spontaneo. [...] Ovviamente non ho la superbia di essere una credente, cioè di avere una fede forte, nel senso che ho spesso i miei momenti di crisi perché penso che una persona

³¹ Cfr. *Ibidem*, 40-41.

³² Da quando l'Istituto Toniolo è subentrato allo Iard, il Rapporto Giovani ha cadenza annuale ed è arrivato, nel 2017, alla quarta edizione.

³³ R. BICHI – P. BIGNARDI, *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

³⁴ Cfr. C. GIULIODORI, *Presentazione* a BICHI – BIGNARDI, *Dio a modo mio*, IX.

³⁵ C. PASQUALINI, *I percorsi di fede dei giovani (di) oggi*, in BICHI-BIGNARDI, *Dio a modo mio*, 15-16.

intelligente debba avere i momenti di crisi della fede, però avere crisi è positivo perché riuscire a superare la crisi ti porta a rafforzare e ad avere una fede più forte. (76 F 19-21 SPC).³⁶

Una nota interessante è rappresentata dal fatto che, anche chi dichiara di non essere credente, afferma che credere dà speranza, consolazione, serenità. All'ultima domanda dell'intervista, che suonava così: «Secondo te, è bello credere in Dio?» a parte una piccolissima minoranza (5 su 150) che ha espresso riserve o scetticismo, tutti gli altri si sono trovati d'accordo nel riconoscere la bellezza e l'utilità della fede. Per molti è bello credere perché la fede dà un grande aiuto a livello psicologico: «Credere in Dio è una gioia in sé [...]. Anche a livello psicologico, anzi, soprattutto a livello psicologico, nei momenti più difficili, sai che qualcuno c'è. Sai che anche quando ti senti solo, quando ti senti la persona più sola del mondo, alla fine sai che puoi contare su qualcuno. Sta lì la gioia, il fatto di sapere di non essere mai solo. (91 M 27-29 CGC)».³⁷ Altri la trovano di conforto e sostegno per affrontare le piccole e grandi prove della vita quotidiana: «Credere in Dio significa credere che ci sia una figura onnipotente, al di sopra, che ti può aiutare, che, in un certo senso, ti protegge e, comunque sia, è una sorta di «valvola di sfogo». (32 M 19-21 SGC)».³⁸ Per altri ancora la fede fa trovare il senso della vita: «È bello credere in qualcosa che ha dato senso al nostro vivere [...]. La vita è troppo bella e troppo [...] più grande di noi. Non può essere nata senza ragione e non può finire senza ragione. Quindi, secondo me, Dio [...] dà un senso, appunto, alle nostre vite. (136 F 27-29 CPC)».³⁹ Infine, le dichiarazioni di coloro che si dichiarano non credenti, ma che trovano ugualmente che sia bello credere, perché la fede dà serenità: «Pace, serenità... Serenità, diciamo serenità. Non è quello che dà a me, è quello che comunque credere in Dio ti porta a pensare [...]. Io ho una visione un po' particolare, quindi mi trovo un po' in difficoltà a rispondere a queste domande. Però, diciamo che per chi crede in queste cose, in tutte queste cose, il bello del credere sia questo. (14 M 19-21 CGC)».⁴⁰

Nella riflessione conclusiva del volume, la Bignardi riconosce la problematicità del rapporto tra i giovani e il mondo religioso, in particolare con quello del cattolicesimo istituzionale,⁴¹ ma non condivide il pessimismo di chi pensa alla generazione attuale come «perduta» o «lontana». Piuttosto invita noi adulti, e soprattutto chi opera nella pastorale con i giovani, a saper leggere «dentro» il cuore di questi ragazzi perché «se sotto la coltre di superficialità e di indifferenza si riesce a scavare, emerge una sensibilità umana aperta alla trascendenza, in ricerca di Dio. Una ricerca non esplicita, ma nascosta nelle domande di senso, di pienezza, di intensa umanità».⁴²

Per concludere, ancora uno sguardo all'ultima pubblicazione in ordine di tempo, che abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti: il volume di Franco Garelli, *Piccoli atei crescono*.

³⁶ *Ibidem*, 21.

³⁷ C. STERCAL, «È bello credere in Dio?» *Uno sguardo sintetico alla fede dei giovani*, in BICHI – BIGNARDI, *Dio a modo mio*, 30.

³⁸ *Ibidem*, 28.

³⁹ *Ibidem*, 29.

⁴⁰ *Ibidem*, 29.

⁴¹ Oltre ai dati già visti, la criticità dei giovani nei confronti della Chiesa emerge anche da un'altra indagine in cui era stato chiesto ai giovani di dare un voto da 1 a 10 al loro grado di fiducia; il voto medio ottenuto è stato 4,0 (4,2 per gli uomini e 3,8 per le donne) Cfr. P. TRIANI, *In che cosa credere? A chi dare fiducia*, in ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO (ed.), *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2014*, il Mulino, Bologna 2014, 99-121.

⁴² P. BIGNARDI, *Conclusioni*, in BICHI – IDEM, *Dio a modo mio*, 176-177.

Davvero una generazione senza Dio? edito da il Mulino nel 2016.⁴³ Questa ricerca è stata condotta con un approccio *mix method* (quantitativo e qualitativo) che si è avvalso sia della somministrazione di un questionario che dell'impiego di interviste semistrutturate e *focus group*. Alcuni dei dati e delle percentuali quantitative li abbiamo già visti, e confermano anch'essi la tendenza a un allontanamento graduale ma costante dei giovani dalla religione tradizionale, ma anche qui, quando si passa ai risultati dell'analisi qualitativa, si trovano delle sorprese non indifferenti. In primo luogo, interrogati direttamente se ritengono corretta la definizione di loro come della «prima generazione incredula», circa la metà del campione la rifiuta perché la ritiene fuorviante: “Credo che i giovani non siano increduli, ma che non si ritrovino nell'immagine della chiesa (F, 23, credente non praticante)”;⁴⁴ e ancora: “No, non credo di appartenere a una generazione incredula ma piuttosto a una generazione scettica nei confronti della tradizione e di tutto ciò che sia dato per scontato, una generazione indifferente ai doveri della propria appartenenza ma comunque credente, forse anche più di prima (F, 28, laica)”.⁴⁵ L'altra metà del campione condivide la definizione di Matteo, ma anche tra costoro ci sono dei distinguo: “Credo che sia una generazione incredula o forse meno «credulona», una generazione dotata di un forte spirito critico e di osservazione capace di scindere la propria fede interiore dagli «assiomi» a cui le generazioni precedenti erano assuefatte (F, 24, non si definisce)”.⁴⁶ E un'altra ragazza così si esprime: “Condivido questa affermazione, ma a volte penso anche che sia proprio questo il fattore per cui poi ci si avvicina alla religione: oggi non vi sono certezze e iniziare a credere in Dio, non dico che faccia comodo, ma aiuta ad avere più fiducia nella vita in generale (F, 24, atea ma spirituale)”.⁴⁷

Anche da questo studio emerge una critica alla chiesa, ritenuta inadeguata di fronte alle sfide provenienti dalla realtà giovanile e ancora inesorabilmente legata alla tradizione. Contrariamente a quanto si possa immaginare, però, l'atteggiamento critico – nella maggioranza dei casi – non deriva da esperienze personali negative, anzi, la quasi totalità degli intervistati conserva un ricordo sereno degli anni della prima socializzazione religiosa, solo che, crescendo, non si riconosce più in un'esperienza rimasta chiusa nel periodo dell'infanzia. Nonostante ciò, lo stesso Garelli fa notare che una quota non indifferente di giovani riflette sulla sfida religiosa in misura superiore alla media, e tra questi anche coloro che si professano non credenti.

3. Le nuove categorie della religiosità giovanile: spiritualità, individualizzazione, relazione

Al termine del libro *Fuori dal recinto*, Castegnaro usa un'immagine per spiegare il modo in cui dobbiamo porci di fronte al tema del rapporto tra giovani e fede. È come trovarsi di fronte a una foresta, che però non riusciamo a vedere perché coperta da due grandi alberi che attirano tutta la nostra attenzione. Gli alberi sono costituiti uno dal fondamentalismo e l'integralismo, e

⁴³ Il volume presenta i dati provenienti dalla ricerca *Ateismo e nuove forme del credere*, promossa dall'APSOR (Associazione piemontese di sociologia delle religioni). L'indagine è stata svolta nei mesi di aprile e maggio del 2015 su un campione casuale di 1450 giovani di età compresa tra i 18 e i 29 anni, residenti in Italia, rappresentativo per area geografica, dimensione del comune di residenza, sesso e due fasce di età (18-24 e 25-29).

⁴⁴ GARELLI, *Piccoli atei crescono*, 173.

⁴⁵ *Ibidem*, 174.

⁴⁶ *Ibidem*, 170.

⁴⁷ *Ibidem*, 170.

l'altro dall'incredulità. Il primo rappresenterebbe quella che oggi sembra l'unica forma "del credere in grado di avere successo e di reggere una forte visibilità sociale della fede",⁴⁸ e attorno a cui si raccolgono tutti coloro che richiedono un forte senso di appartenenza e sono spinti da un'ideale di cristianesimo integrale. L'altro albero, quello dell'incredulità, sarebbe invece costituito dall'idea che i giovani attuali siano caratterizzati dall'indifferenza e dall'ateismo, che tutti coloro che non frequentano la chiesa rifiutano o ignorano la dimensione della religiosità, che non sentirsi appartenenti alla religione tradizionale significa non credere. La posizione in primo piano di questi alberi e la loro maestosità rende molto difficile individuare la foresta sottostante, che l'Autore definisce "la terra di mezzo del credere",⁴⁹ non tracciata da sentieri, ma caratterizzata dall'indeterminatezza, dalla provvisorietà, dall'indicibilità. Una terra abitata da giovani a cui "è dato possibile credere solo nell'incertezza".⁵⁰ Diventa allora urgente trovare nuovi modi per esplorare questa foresta, per individuare e favorire i percorsi individuali di fede che si diramano al suo interno. Appurato che le categorie tradizionali di identità, pratica, appartenenza non bastano più per esplorare a fondo i fenomeni nuovi che stanno emergendo, quali potrebbero essere i nuovi «indicatori» in grado di orientarci? Sono proprio le ultime ricerche a fornirci suggerimenti preziosi quando evidenziano tre schemi interpretativi precisi: la spiritualità, l'individualizzazione, la e la relazione.

3.1. La spiritualità

I giovani di oggi appaiono decisamente meno religiosi dei loro genitori, ma non si rappresentano affatto meno spirituali dei loro padri e madri. Quando affermano che la religione non li interessa, non intendono sostenere che non hanno una vita spirituale, o che questa sia loro indifferente, semplicemente non la identificano automaticamente con la religione, come invece capitava alle generazioni precedenti. "Le «esperienze che prendono», l'amore appassionato per una persona, l'intensa percezione della bellezza e della vastità della natura, i momenti di profonda riflessione su di sé e sulla propria vita, la morte di una persona cara e così via, possono dare e di fatto danno a molti la percezione che vi sia nella vita dell'altro, che trascende il mondo delle cose sensibili".⁵¹ Gli adulti interpretano questo sentire come religioso, i giovani invece lo collocano in una sfera più indeterminata, quella spirituale. La sensibilità spirituale dei giovani non ha molto a che fare con la pratica religiosa o con il comportamento morale, quanto con il bisogno profondo di trovare il senso della propria vita, di tendere a uno stato di pace e armonia interiore, "di dare un nome a quella dimensione del mistero che non cessa di manifestarsi dentro il sé e fuori dal sé, nel mondo".⁵² Per Garelli il concetto di spiritualità si collega principalmente alla ricerca di un'esperienza personale e diretta con Dio, che prescinde dalle mediazioni ecclesiali.⁵³ I tratti qualificanti della spiritualità giovanile sono quindi il forte bisogno di senso e la profonda ricerca di sé, in un percorso che potremmo definire «orizzontale» perché orientato "verso la vita di quaggiù",⁵⁴ ma non per questo meno intriso di interiorità.

⁴⁸ CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 161.

⁴⁹ *Ibidem*, 164.

⁵⁰ *Ibidem*, 165.

⁵¹ *Ibidem*, 42.

⁵² *Ibidem*, 43.

⁵³ Cfr. GARELLI, *Piccoli atei crescono*, 181-186.

⁵⁴ CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 43.

3.2. L'individualizzazione

Il compito di crescere comporta la fatica di scegliere chi vogliamo essere, cosa vogliamo fare della nostra vita e quali siano i valori attorno ai quali costruire noi stessi. L'esperienza fondamentale dell'età giovanile si è sempre presentata come un percorso di ricerca, caratterizzato da molteplici interrogativi rispetto alla validità delle verità ricevute nel corso della propria socializzazione. Tale imperativo è ancora più evidente per la generazione attuale, proprio per la sua collocazione interstiziale tra un'epoca caratterizzata dalla centralità delle istituzioni e un nuovo modello di società che, non offrendo più rassicuranti punti di riferimento, richiede una maggiore libertà di scelta individuale. Come sottolineava la Hervieu Léger, «La domanda di una «religione a scelta» che mette in evidenza l'esperienza personale e l'autenticità di un percorso di ricerca piuttosto che la preoccupazione della conformità alle verità religiose garantite da un'istituzione, è coerente con l'avvento di una modernità psicologica che implica per l'uomo un certo modo di pensarsi come individualità e di operare per conquistare un'identità personale, al di là di ogni identità ereditata o prescritta».⁵⁵ L'acquisizione di una propria identità religiosa, quindi, non segue un percorso lineare o standardizzato, ma assume le caratteristiche dell'individualizzazione, in cui ogni giovane, nella misura del suo essere unico e individuale, decide i tempi e le modalità. Molto spesso, quello che sembra un distacco radicale dalla religione, in realtà si rivela un allontanamento temporaneo, come una messa in *standby* della questione che però non pregiudica una riapertura successiva del discorso religioso.⁵⁶ La figura che maggiormente rappresenta i giovani è allora quella del pellegrino, di colui cioè che è sempre in movimento, che preferisce l'incertezza del cercare alla sicurezza del trovare. Un pellegrino che molte volte si allontana definitivamente dalla terra di origine, ma che spesso torna sui suoi passi, con un bagaglio di convinzioni più profonde perché conquistate con fatica e passione.⁵⁷

3.3. La relazione

Proprio perché non si identifica con un solipsistico individualismo, la categoria dell'individualizzazione è strettamente collegata a quella della relazione. La scoperta di sé non è qualcosa che si faccia da soli. E questo i giovani lo fanno molto bene. Quando riferiscono di basarsi sull'esperienza per orientare le proprie decisioni, sottintendono la relazione con altre persone, perché l'esperienza in sé proviene dalla vita di relazione (con i genitori, con gli amici, con le persone di chiesa). D'altra parte, nelle ricerche che riguardano i giovani, i valori al primo posto sono sempre quelli relativi alla vita di relazione: la famiglia, gli amici, l'amore. Le relazioni sono al centro degli interessi dei giovani, «anche quando possono assumere forme tipiche della società digitale che gli adulti non comprendono».⁵⁸ Un segnale del valore che l'altro concreto, quello con cui entriamo in relazione ogni giorno, lo possiamo ritrovare nella frequenza con cui i giovani parlano di «rispetto»: «Prima di tutto c'è il rispetto – afferma un intervistato – Questo è alla base di tutto, perché senza rispetto non c'è niente. Poi... i comandamenti, che sarebbero delle regole, sono comunque legati al rispetto, verso Dio, verso gli altri, verso il padre e la madre eccetera. In ogni caso si basano sul rispetto, che è la regola principale».⁵⁹

⁵⁵ D. HERVIEU LEGÉR, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, 52.

⁵⁶ Cfr. CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 92-93.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, 103-106.

⁵⁸ *Ibidem*, 61.

⁵⁹ *Ibidem*, 63.

Il rispetto, per sua natura, implica la reciprocità, e quindi la relazione autentica, dove ognuno dei due soggetti si sente riconosciuto e apprezzato per quello che è.

■ Conclusione

Molto ancora resterebbe da dire sul rapporto tra giovani religione e fede. Soprattutto gli ultimi studi offrono una quantità di materiale su cui riflettere. In queste poche pagine abbiamo tentato una semplice ricostruzione di quanto si è verificato all'interno del panorama sociologico tra la fine del secolo scorso e i primi 15 anni di quello attuale. Potremmo dire che le tendenze iniziali non hanno cambiato direzione: i giovani continuano a non riconoscersi nell'istituzione religiosa, le chiese risuonano sempre meno di voci giovanili e anche se rimane un nucleo di adolescenti e giovani che rimangono convinti della loro scelta di fede, la maggior parte sembra continuare a cercare, spostandosi qua e là, senza riuscire a trovare risposte che possano aiutarli a superare le incertezze e le inquietudini di fondo che li accompagnano. Tutti gli interrogativi rimangono; però, se ci si pone in ascolto vero, ci si accorge che i messaggi che arrivano dai giovani non sono tutti sconfortanti: se rifiutano una fede per convenzione è perché cercano una fede per convinzione; anche se sono meno religiosi dei loro genitori, non sono però meno spirituali di loro; criticano la chiesa istituzione, ma perché desiderano una chiesa di persone che sappiano costruire con loro relazioni autentiche basate sul rispetto. Certamente queste aperture vanno educate: la fede cristiana si basa su un rapporto personale con Gesù Cristo e non si identifica con una generica spiritualità o con una semplice ricerca di sé stessi. Di fronte a questo quadro non ci sono risposte pre-confezionate. Non si tratta solo di proporre strategie pastorali o di inventare iniziative strabilianti. Bisogna, in primo luogo, riscoprire che tutti, rispetto alla fede, siamo dei pellegrini in ricerca, che anche noi viviamo l'incertezza del non credere, che la nostra credibilità non risiede in quello che diciamo ma nel nostro farci compagni di cammino, costruttori di un cristianesimo che continua a incarnarsi nella nostra umanità.

teresa.doni@gmail.com ■

Giovani e cultura digitale, le sfide per il discernimento vocazionale

Fabio Pasqualetti*

Youth and the Digital Culture, the Challenges for Vocational Discernment

► SOMMARIO

L'articolo cerca di cogliere, in modo sintetico, i mutamenti in atto a livello socio-culturale e tecnologico. È indubitabile che ogni tecnologia della comunicazione modifica non solo le modalità del comunicare ma anche il modo di essere delle persone. Questo implica un cambio a livello sociale, nelle pratiche di vita e negli immaginari collettivi. Ci si interroga quindi su cosa significhi educare in questo nuovo contesto altamente tecnologico che non è neutro ma sta creando notevoli disuguaglianze. Infine, l'articolo esamina quali sono le sfide per il discernimento vocazionale.

► PAROLE CHIAVE

Cultura Digitale; Discernimento Vocazionale; Giovani.

* **Fabio Pasqualetti** è Professore Straordinario di «Teoria e tecniche della radio» nella Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma).

Nella cornice offerta da alcuni mutamenti in atto nel panorama socio-culturale, collocheremo la riflessione sul rapporto tra giovani e cultura digitale. Attraverso i risultati del suo Quattordicesimo Rapporto, il Censis mostra il passaggio da una comunicazione di massa ad una io-centrica: le nuove tecnologie hanno capovolto il paradigma comunicativo dei vecchi mass media, centro-periferia, a favore di una personalizzazione dei palinsesti e delle attività in rete. Siamo nell'era del *Broadcast yourself*. Inevitabile domandarsi quali siano le conseguenze di questi cambiamenti sulle nuove generazioni. Siamo di fronte ad un cambiamento antropologico? Social network e supporti digitali sembrano non solo colonizzare gli immaginari della vita dei giovani ma assorbirla del tutto. Ci chiediamo quindi cosa voglia dire educare in un contesto altamente tecnologico, e quali siano le sfide al discernimento vocazionale. Lo spazio di un articolo obbliga a scelte radicali sull'analisi, che richiederebbe un lavoro di più ampio respiro, tuttavia speriamo di offrire sufficienti spunti di riflessione per chi deve operare a stretto contatto con i giovani, affrontare la fatica della quotidianità e le sfide che nascono da ogni incontro personale.

1. Mutamenti generazionali in atto

Da tempo studiosi di varie discipline si interrogano sui mutamenti generazionali in atto. Cerchiamo di cogliere in questa prima parte quelli più inerenti al tessuto sociale per poi vedere in un secondo momento quelli causati dall'interazione con le tecnologie della rete. La divisione è solo logica, nella realtà i due fenomeni sono compresenti.

I nati nel terzo millennio mostrano “stili di vita, comportamenti, cognizioni, aspettative e percezioni estremamente differenti da quelli degli adolescenti di solo uno o due decenni fa”.¹ Se la tentazione è quella di attribuire subito la causa di questi cambiamenti alla tecnologia, quando si guarda più a fondo si deve ammettere che questo è il risultato di un'onda lunga di cambiamenti sociali che trova le sue origini già negli anni Sessanta. Tra tutte le realtà che hanno subito cambiamenti la famiglia è stata quella che probabilmente ne ha sentito maggiormente l'impatto. In primo luogo si rileva che il tempo che i genitori possono dedicare ai figli è sempre più limitato. Il lavoro per entrambi i genitori e le carriere da soddisfare diventano sovente gabbie da cui è difficile uscire. La configurazione stessa della famiglia si è modificata e le nuove generazioni si trovano a vivere in tipologie diverse di famiglie: nucleare, allargata, mono-genitoriale, di fatto, immigrata, omo-genitoriale, ecc. Anche il rapporto tra i membri nella famiglia è cambiato, i genitori

¹ U. MARIANI – R. SCHIRALLI, *Nuovi adolescenti, nuovi disagi. Dai social network ai videogames, allo shopping compulsivo: quando l'abitudine diventa dipendenza*, Mondadori, Milano 2011, Kindle e-book, (27).

hanno perso progressivamente autorità e sono arrivati ad essere i garanti del benessere economico e fisico delle loro creature, incapaci tuttavia di stabilire relazioni significative. Dall'altra parte i genitori sono sfruttati da loro figli alla stregua di bancomat ai quali chiedere la soddisfazione di ogni desiderio. Bisognerebbe ricordare che dagli anni '80 in poi il mercato intercetta infanzia e adolescenza come target di prosperosi affari e non si fa nessun scrupolo a bombardarli con pubblicità e marketing sempre più personalizzato, al fine di spingerli a diventare macchine da consumo.

Il vuoto esistenziale che si protrae nella crescita, nella fase adolescenziale come in quella giovanile, spesso è riempito con tentativi maldestri le cui conseguenze sono però devastanti come nel caso dell'uso di alcol e droghe; vi è poi chi si butta a capofitto nel mondo dei *social* nella speranza di poter costruire un'immagine di sé accettabile dal gruppo; chi ancora si avventura nelle sabbie mobili dell'anoressia e della bulimia; infine la dimensione affettiva e sessuale ossessiona un po' trasversalmente tutti.

C'è una strana relazione inversa tra la quantità di scritti e di dibattiti su un dato argomento e il suo stato di salute. Oggi si parla continuamente di famiglia e di giovani proprio perché sono due realtà che arrancano e fanno fatica a vivere. Baudrillard già negli anni '70 coglieva questa anomalia quando diceva:

La famiglia si dissolve? La si esalta. I bambini non sono più bambini? Si sacralizza l'infanzia. I vecchi sono soli, fuori gioco? Ci si commuove collettivamente sulla vecchiaia. E ancora più chiaramente si magnifica il corpo nelle misura stessa in cui le sue reali possibilità si atrofizzano e in cui è sempre più braccato dal sistema di controllo e dalle costrizioni urbane, professionali, burocratiche.²

Yvonne Roberts il 13 febbraio del 2000, pubblicava un articolo sull'*Observer*, nel quale in modo sarcastico sosteneva che "imbarcarsi nel matrimonio nel XXI secolo appare saggio quanto andare per mare su una zattera di carta assorbente".³ La metafora coglie bene il contesto di precarietà in cui viviamo e il destino di chi si vuole avventurare nel matrimonio oggi.

Massimo Recalcati ha analizzato e tematizzato il disagio della gioventù moderna a partire dall'eclissi dell'autorità simbolica del padre. La condizione dei giovani d'oggi

[...] è quella dei diseredati: assenza di futuro, distruzione dell'esperienza, schiavitù del godimento mortale, disoccupazione, precarietà. I nostri figli popolano la scura "notte dei Proci"? Quale padre li potrà salvare se il nostro tempo è quello del suo tramonto irreversibile?⁴

Nonostante queste riflessioni che dovrebbero indurre a ripensare il rapporto tra genitori e figli, a cambiare strategie di relazione, a recuperare un maggiore rispetto, a fondare legami basati sull'affetto e la condivisione, la maggior parte dei genitori pensa che ai loro figli non debba mancare nulla e compra loro ogni sorta di beni di consumo, cedendo a ogni pianto e ricatto. Pur vivendo nel paese dei balocchi, le nuove generazioni sembrano angosciate da qualcosa che non

² J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, il Mulino, Bologna 2010, 108.

³ Y. ROBERTS, citata in Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari 2001, 47.

⁴ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013, 14. Recalcati, rifacendosi a Lacan, usa il concetto di «godimento mortale» per indicare quel "godimento che non rispetta alcun limite simbolico, di un godimento profondamente incestuoso e quindi mortifero"; *Ibidem*, 29. La «notte dei Proci» fa riferimento all'atteggiamento di offesa ininterrotta, narrata nell'*Odissea*, a cui i Proci (109 giovani di Itaca e delle isole dintorno che aspiravano al trono di Ulisse contendendosi la mano di Penelope) sottopongono, nella casa di Ulisse, Penelope e Telemaco mentre Ulisse è lontano.

sanno nemmeno esprimere, schiacciate in un eterno presente che impedisce loro di guardare oltre, verso una speranza. È interessante il confronto generazionale offerto da Mariani e Schiralli:

In poco più di tre decenni si è passati dai «figli dei fiori», sponsorizzati dal marchio «Love and Peace», ai tossicodipendenti «brutti, sporchi e cattivi», senza sponsor e senza marchio alcuno, fino ad arrivare a un'altra vasta generazione di «dipendenti» griffati e multimarchio che non possiedono neppure la coscienza di avere un problema, ma una sola impellente esigenza: svoltare a tutti i costi un ingombrante «presente infinito», per essere visibili, senza memoria di alcun passato né la più pallida aspettativa in un qualche futuro.⁵

C'è uno scollamento totale tra la vita di tutti i giorni fatta di quotidianità, impegno, responsabilità, fatica e le loro aspettative: di conseguenza, tutto ciò che per il mondo adulto è normale per loro è “paranoia”. Quando dicono che devono “svoltare le paranoie” intendono adempiere a delle ritualità come quella del “calarsi” (uso di droghe) per ballare in discoteca o “tirare” cocaina per essere performativi nei rapporti sessuali o a volte persino per studiare, perché anche la performance scolastica può essere parte del piacere. Uno studio quindi non finalizzato alla conoscenza personale, ma visto come una competizione per appagare il proprio ego.⁶

Da tempo è in atto una celebrazione feticistica dell'io che ha come conseguenza diretta un uso della libertà senza responsabilità. Il rifiuto di essere figli porta ad un delirante pretesa di autogenerazione di sé stessi, sradicata da ogni legame familiare e sociale.

[...] l'*homo felix* sperimenta una libertà degradata a puro capriccio. Il capriccio è, infatti, una forma di libertà separata dal senso etico della responsabilità. L'irresponsabilità del capriccio consiste nello sciogliere il nesso tra l'atto – innanzitutto l'atto di parola – e le sue conseguenze.⁷

Questa libertà degradata, irresponsabile, di fatto genera individui pragmatici ed edonisti, che rivendicano una felicità come “diritto a godere senza intrusioni di sorta dell'Altro”.⁸

Questi brevi tratti che non fanno giustizia di una realtà complessa come quella del mondo giovanile e possono sembrare prevalentemente negativi, colgono però alcuni aspetti problematici che sono correlati allo sviluppo della comunicazione di massa e del mondo della rete.

2. Come cambia la comunicazione e i suoi mezzi

Il Quattordicesimo Rapporto Censis sulla comunicazione (2017) offre un quadro indispensabile entro il quale collocare la nostra riflessione. In particolare mette in luce l'immaginario collettivo italiano in rapporto alla rivoluzione digitale. La grande trasformazione avvenuta in questi ultimi dieci anni si può vedere nel mutamento radicale del rapporto tra utenza e media. Il digitale ha posto l'io-utente al centro di tutto il processo comunicativo.⁹

Questo processo ha comportato prima di tutto una progressiva *personalizzazione dell'uso dei media*. Grazie alla rete e alle piattaforme social si è passati da una forma di palinsesti collettivi sincronizzati che hanno caratterizzato tutta l'era della TV e della radio, a una personalizzazione

⁵ MARIANI – SCHIRALLI, *Nuovi adolescenti, nuovi disagi*, Kindle e-book (185).

⁶ Cfr. *Ibidem*, Kindle e-book (254).

⁷ RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 48-49.

⁸ *Ibidem*, 51.

⁹ Cfr. CENSIS, *Quattordicesimo Rapporto sulla Comunicazione, I media e il nuovo immaginario collettivo*, FrancoAngeli, Milano 2017, 7.

dei contenuti e dei percorsi di accesso all'informazione. Con il web 2.0 e la possibilità per ogni utente di essere un *prosumer* (il termine nasce dalla contrazione di *producer and consumer*), favorendo il proliferare di contenuti, il moltiplicarsi delle fonti, il dissolversi del confine tra personale e istituzionale, di fatto la rete ha posto sullo stesso livello professionisti e dilettanti,¹⁰ ha facilitato, tramite i meccanismi di interazione, la confusione tra popolarità e autorità.

Un altro aspetto rilevato dalla ricerca del Censis è il concetto di «era biomediativa»,¹¹ intesa come il tempo in cui le vite delle persone vengono raccontate in tempo reale sulla rete, biografie personali composte non da una logica argomentativa, ma piuttosto da «tracce o impronte digitali» fatte di immagini, video, post, slogan, e quant'altro le piattaforme social permettono all'utenza di pubblicare. Il tutto all'insegna del pay-off di Youtube che recita «*Broadcast yourself*».

La disintermediazione digitale sta favorendo lo sviluppo dell'e-commerce, dell'home banking e di tutte quelle attività che si stanno spostando sulla rete. Da una parte questo fenomeno semplifica e accelera la soluzione di vari problemi, dall'altra il concetto di disintermediazione va a colpire i legami sociali classici come i partiti, i sindacati, la scuola, e tutte quelle istituzioni che possono oggi essere bypassate attraverso la rete. Si creano nuove forme di aggregazione diretta che sono anche alla base dei fenomeni dei nuovi movimenti politici apparsi sulla scena europea.¹²

Per la nostra riflessione, il punto più interessante del rapporto Censis è sintetizzato nella seguente dichiarazione:

[...] si può constatare che nell'immaginario delle giovani generazioni la scala dei fattori ritenuti oggi centrali è di fatto rovesciata rispetto a quella degli adulti e degli anziani, perché per loro a caratterizzare di più i tempi moderni sono senz'altro internet e i social network, lo smartphone e i selfie, o anche il primato del corpo (che si traduce nei tatuaggi, nel fitness, nella manipolazione del proprio aspetto tramite la chirurgia estetica), piuttosto che il tanto invocato posto fisso, la tanto celebrata casa di proprietà, il tanto auspicato acquisto dell'automobile nuova o il tanto conseguimento di un buon titolo di studio a garanzia dell'ascesa sociale.¹³

Cogliamo in tale fotografia scattata dal Censis un passaggio epocale: i grandi mezzi di comunicazione di massa che avevano caratterizzato la stagione del boom economico italiano, oggi vengono sostituiti dai dispositivi digitali personali, dai processi di personalizzazione dei contenuti, dai nuovi fenomeni di orientamento dei gusti dati dagli *influencer* del web, dal *cocktail* di linguaggi che la rete produce ogni istante e che modificano le percezioni del conoscere, del vivere, dei processi comunicativi mediati che ridefiniscono i legami sociali.

¹⁰ U. Eco, in occasione del discorso tenuto dopo aver ricevuto la Laura Honoris Causa in *Comunicazione e cultura dei media*, parlando dei social media affermò: «I social media danno diritto di parola a legioni di imbecilli che prima parlavano solo al bar dopo un bicchiere di vino, senza danneggiare la collettività. Venivano subito messi a tacere, mentre ora hanno lo stesso diritto di parola di un Premio Nobel. È l'invasione degli imbecilli». (10.6.2015) in <https://goo.gl/rB3iHh>, (18.02.2018)

¹¹ CENSIS, *I media e il nuovo immaginario collettivo*, 8.

¹² Cfr. *Ibidem*, 7-10.

¹³ *Ibidem*, 19.

3. Come le tecnologie digitali modificano il nostro modo di agire e di essere

Tonino Cantelmi, psichiatra e psicoterapeuta, è stato uno tra i primi a interessarsi dell'impatto di internet sulla psiche umana. La rivoluzione digitale si deve collocare all'interno dei grandi cambiamenti sociali che Zygmunt Bauman¹⁴ ha sintetizzato nella metafora della *liquidità*.¹⁵ In questo *humus* culturale l'uomo postmoderno vive in un flusso comunicativo e, come i liquidi, assume le varie forme che gli permettono di rendersi visibile. Cantelmi coniugando liquidità con tecnologia parla di *tecnoliquidità* e si interroga sulla nascita di un nuovo modello di mente e personalità generato proprio dalle riconfigurazioni delle pratiche sociali prodotte dal nuovo habitat digitale.¹⁶ Sono state proprio le tecnologie digitali a inserire il *quid* che rappresenta il definitivo passaggio dal moderno al postmoderno e che hanno permesso emersione dal "brodo primordiale tecnoliquido"¹⁷ di un nuovo schema mentale:

Una mente calibrata su un'era in cui dominano nuove modalità dell'essere, adatte a orientarsi all'interno di una società decentralizzata, globale, interconnessa, pluralista, in cui il potere che conta è divenuto una realtà transnazionale, difficilmente individuabile, un mondo privo di chiari centri di gravità dominanti, intesi come identità nazionali, partiti politici o ideologia autorevoli.¹⁸

È in atto una mutazione antropologica che promette nuove potenzialità, modifica il modo di apprendere, ridefinisce il legame sociale, ma sviluppa anche delle patologie di dipendenza che stanno via via emergendo e davanti alle quali spesso la società, in primis le famiglie e la scuola, non sanno come comportarsi.

Se la rete è il grande habitat delle generazioni tecnoliquide, i *social network* sono i «sanctuari» dei riti sociali digitali. Nei *social* ci si presenta al pubblico globale, si fanno amicizie, si perfezionano le capacità di presentarsi e di fare del proprio sé un *brand* da proporre.

I *social network* più famosi e usati in questo momento sono Facebook, Twitter, LinkedIn, Xing, Renren, Google+, Disqus, Snapchat, Tumblr, Pinterest, Twoo, MyMFB, YouTube, Instagram, Vine, WhatsApp, vk.com, Meetup, Medium. Ognuno di loro si caratterizza per qualcosa che gli altri non offrono, un utente di solito è membro di più social anche se poi tende a prediligere alcuni rispetto alla variegata proposta. Facebook è certamente il *social network* con il più grande numero di iscritti, da poco ha superato i due miliardi di utenti, e al secondo posto gli fa concorrenza Youtube con circa un miliardo e mezzo di iscritti. Facebook controlla anche tre servizi estremamente diffusi che sono WhatsApp, Messenger e Instagram.¹⁹

¹⁴ Sono vari i testi scritti da Z. BAUMAN sul tema della *liquidità* ricordiamo qui i principali: *Modernità liquida* (2000); *Amore liquido* (2003); *Vita liquida* (2005); *Paura liquida* (2006).

¹⁵ Il concetto di *liquidità* è ben spiegato nell'introduzione al testo *Vita liquida*, dove si afferma che "Una società può essere definita «liquida moderna» se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. [...] La vita liquida, come la società liquido-moderna, non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo." Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Bari, 2005, VII.

¹⁶ Cfr. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità. La psicologia ai tempi di internet: la mente tecnoliquida*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 17.

¹⁷ *Ibidem*, 15.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. J. LANCHERSTER, *La merce sei tu*, in «Internazionale» (15.09.2017) 1222, 47.

Dal punto di vista di chi deve pensare ai *social* in funzione educativa prima di tutto ci si dovrebbe sempre ricordare che sono aziende che hanno come obiettivo principale il profitto. Perché, se è vero che queste piattaforme offrono opportunità molto interessanti dal punto di vista comunicativo, sociale, educativo, è altrettanto vero che non lo fanno perché sono benefattrici dell'umanità, lo fanno perché usano e abusano di tutto ciò che l'utenza produce attraverso loro. Pochi sanno che Zuckerberg ha studiato ad Harvard non solo informatica, ma anche psicologia ed è ben conscio di come la mente umana funziona con le dinamiche sociali legate alla popolarità e allo status sociale. Il principio su cui si basa Facebook è che alla gente piace vedere quello che fanno gli altri, controllare i loro legami, vantarsi, mettersi in mostra, dare sfogo ai propri sentimenti. In altre parole, Facebook è una macchina formidabile che risponde al bisogno di osservare e imitare gli altri. Non solo, ci permette di farci vedere come noi vogliamo che gli altri ci percepiscano.²⁰ Proiettare il sé desiderato era qualcosa riservato alle star del cinema e a quelle della musica; oggi ognuno modella il suo *avatar* anche quando rappresenta proprio se stesso, ma raccontato in una sequenza che solo il mondo digitale permette di creare.

Se questo è vero, siamo di fronte ad una tecnologia che, anziché aiutarci a trovare noi stessi, a diventare persone autentiche, favorisce la doppiezza e la falsità. In parte questa preoccupazione inizia a trovare fondamento in dichiarazioni sbalorditive come quella di Chamath Palihapitiya, vice-presidente di Facebook che recentemente, intervenendo alla Stanford Graduate School of Business, ha dichiarato che Facebook e i network simili sono "strumenti che stanno facendo a pezzi il tessuto sociale del modo in cui funziona la nostra società." La modalità comunicativa dei social distrugge la conversazione civile, la cooperazione e favorisce la diffusione di notizie false.²¹

Le indagini psicologiche rilevano che la combinazione di un contesto culturale postmoderno con una vita continuamente mediata dalla tecnologia porta a delle ineludibili problematiche come:

Il collasso della capacità di prendersi responsabilità, la tendenza a effettuare scelte dal respiro veramente brevissimo, la difficoltà a trovare dimensioni di senso, il contatto con una massa colossale di informazioni (che ci sovrastimolano come un'acqua che allaga, ma non disseta), l'intolleranza alle frustrazioni, la mal sopportazione dei limiti personali, fa sognare, talvolta, all'umanità postmoderna improbabili inversioni di marcia, riscatti e salvezze a portata di mano.²²

Senza voler cedere a tentazioni tecnodeterministe, bisogna tuttavia rilevare che è inevitabile una modificazione antropologica nel momento in cui si modifica profondamente l'habitat in cui vive l'uomo. Si può dire che l'uomo, a partire dalle rivoluzioni industriali, ha pesantemente mutato l'ambiente sociale. Se da una parte ha domato e controllato in parte le forze della natura, dall'altra ha creato stili di vita disumanizzanti: basterebbe pensare a due storiche pellicole, *Metropolis* (1927) di Fritz Lang, in cui si prefigura una società distopica dove pochi ricchi sfruttano un sottosuolo di sfruttati e l'ironico *Tempi Moderni* (1936) di Charlie Chaplin, icona dell'alienazione che la macchina genera sull'uomo.

Una cosa è certa: stiamo andando sempre di più verso un ambiente in cui la presenza delle macchine controllata da intelligenze artificiali si moltiplicherà a dismisura. Le implicazioni non

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 49-50.

²¹ PUNTO INFORMATICO, *I social network: un male per la società*, (13.12.2017), <<https://goo.gl/Ygf8Bd>> (20.02.2018).

²² CANTELMÌ, *Tecnoliquidità*, 33.

sono indifferenti. Per esempio Jaron Lanier, programmatore, guru della realtà virtuale, compositore e saggista statunitense, nel suo testo *Tu non sei un gadget* (2010) mette in evidenza come

quando gli sviluppatori di tecnologie progettano un programma che vi richiede di interagire con un computer come se fosse una persona, vi stanno chiedendo di accettare, in un angolo del vostro cervello, che a vostra volta potreste essere considerati come se foste un programma.²³

Per quanto possa sembrare una frase ad effetto, in realtà contiene il modello con cui le macchine operano, che è appunto la semplificazione della realtà e conseguentemente del linguaggio. Una intensa esposizione ad un ambiente sempre più gestito da interfaccia uomo-macchina può indurre non solo alla dipendenza, ma all'assimilazione di questo modo regressivo di interagire con l'ambiente. Basterebbe pensare come sui *social network*, qualsiasi cosa venga posta, il giudizio richiesto si riduce ad un «mi piace» o «non mi piace», l'equivalente di un «sì» o un «no», un «bianco» o «nero», insomma una banalizzazione radicale della nostra capacità di giudizio. Purtroppo la semplificazione risponde a logiche di mercato che hanno bisogno di marcatori molto chiari.

Jean-Michel Besnier, filosofo francese, nel suo libro *L'uomo semplificato* (2013), esprime anch'egli preoccupazione per la progressiva irruzione di una comunicazione modellata su quella delle macchine che annienterebbe la capacità simbolica del linguaggio umano:

Il trionfo del linguaggio dettato dagli imperativi tecnici e con l'assillo della trasparenza sarebbe una rovina per l'umano: trasformerebbe i nostri scambi in una semplice circolazione di segnali che pretendono da noi solo reazioni comportamentali e che non sono certo un invito al dialogo e allo scambio di segni. Eppure è proprio un tale linguaggio a essere reclamato dalle tecnologie che invadono il nostro quotidiano; è la sua diffusione che le utopie del postumano anticipano.²⁴

Sono proprio le pratiche quotidiane di interazione con la rete a generare nuove modalità di comunicare, di agire e quindi di essere. Howard Gardner e Katie Davis hanno condotto una lunga ricerca su come l'interazione delle nuove generazioni con le tecnologie digitali stia dando origine a nuovi processi cognitivi, nuove personalità e immaginari collettivi. I risultati della loro ricerca sono stati raccolti in un libro intitolato *The app generation* e la loro tesi è che:

[...] i giovani di quest'epoca non solo sono immersi nelle app, ma sono giunti a vedere il mondo come un insieme di app e le loro stesse vite come una serie ordinata di app – o forse, in molti casi, come un'unica app che funziona dalla culla alla tomba (abbiamo deciso di chiamare questa app onnicomprensiva «super-app»). Tutto ciò che un essere umano può desiderare deve poter essere fornito da una app; se la app richiesta non esiste, deve essere rapidamente inventata da qualcuno (magari dalla stessa persona che ne ha bisogno); se nessuna app adatta può essere immaginata o inventata, allora il desiderio (o la paura, o il dilemma) semplicemente non ha importanza (o almeno non dovrebbe averne).²⁵

La sicurezza con cui si muovono con il loro *smartphone* è invidiabile ma altrettanto disarmante è lo smarrimento totale che provano quando ne sono privati o per vari motivi non riescono

²³ J. LANIER, *Tu non sei un gadget. Perché dobbiamo evitare che la cultura digitale si impadronisca delle nostre vite*, Mondadori, Milano 2010, 9.

²⁴ J.-M. BESNIER, *L'uomo semplificato*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 15.

²⁵ H. GARDNER – K. DAVIS, *Generazione app. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Feltrinelli, Milano 2014, 18-19.

a connettersi alla rete. Le *app* sono dei tranquillanti perché danno la certezza del risultato, ma allo stesso tempo sono dei limiti alla capacità di trovare modalità risolutive alternative perché, tra tante possibilità per raggiungere uno scopo, l'*app* impone il suo unico modo. Si attua quindi un restringimento di orizzonte operativo. Si crea così il paradosso di azione e restrizione. Le *app*, come tutta la tecnologia, mostrano la loro ambivalenza e quindi per molte attività rappresentano davvero una svolta contrassegnata dalla creatività, dall'efficienza e dalla precisione con cui svolgono le loro funzioni. Mentre si occupano delle cose quotidiane e ci lasciano liberi di dedicare tempo alla ricerca, alle relazioni e alla riflessione, contribuiscono ad arricchire la nostra vita ma nel momento in cui ci trasformano in *app*-dipendenti incapaci di pensare con la nostra testa e agire in modo alternativo, allora diventano una schiavitù.²⁶

La generazione *app* è anche *social* e può essere impressionante quale grado di impatto i social abbiano sulle personalità delle nuove generazioni. Due metanalisi condotte dal Dipartimento di psicologia dello sviluppo e socializzazione dell'università di Padova su un campione di quasi quattordicimila utenti di Facebook tra adolescenti e giovani adulti hanno indagato la differenza tra l'uso di Facebook fatto da utenti problematici introversi (stress, ansietà, bassa autostima, ecc.) e quello di persone estroverse (positive, soddisfatte, energiche, ecc.). Dalla ricerca non emerge una diretta correlazione causa effetto tra uso dei social e situazione personale, tuttavia emerge che, se le persone introversive, dopo aver innovato il loro profilo, non ricevono consenso immediato dalla rete tendono a pensare di non valere niente.²⁷ Quindi c'è un rapporto tra investimento di sé nel gestire la propria immagine e relazioni nei social che alza le aspettative nei confronti di se stessi; se queste non ritrovano riscontro, l'effetto è quello di pensare che il problema è della persona piuttosto che del sistema.

Questa reazione di colpevolizzazione di sé stessi è stata analizzata da Byung-Chul Han nel suo testo *Psicopolitica*. Han fa notare come oggi si stia vivendo in una fase storica in cui la *libertà* è diventata essa stessa fonte di costrizioni, di disturbi psichici, di patologie sociali. Nella cultura contemporanea impregnata dello spirito neoliberalista, il soggetto è spinto a credere fortemente che deve essere imprenditore di sé stesso. Sfruttare qualcuno contro la sua volontà non è reddito ma, se si riesce a sfruttare la sua libertà facendola diventare il motore primario del suo stesso sfruttamento, allora si ha il massimo rendimento. In altre parole, una volta introiettato il fatto che ognuno è imprenditore di se stesso, se si fallisce la colpa non va cercata nel sistema, ma in se stessi.²⁸ Analogamente i *social network* sono strutture che abilitano le persone a essere imprenditori della propria rappresentazione: non ha importanza se gli standard vengono fissati da coloro che controllano gli immaginari dei giovani tramite la moda, i *trend*, e tutti i prodotti che l'industria culturale mette sul mercato, alla fine se il mondo social esercita il suo rifiuto nei confronti di qualcuno, la colpa ricadrà sul soggetto che tenderà a colpevolizzare se stesso il quale propenderà o ad omologarsi o ad emarginarsi ancora di più.

I *social network* sono il punto di intersezione di due esperienze paradossali, la solitudine della vita reale con la sovraesposizione relazionale nelle piattaforme *social* dove il numero di «amicizie» a volte supera le centinaia di contatti. Ma questi alti numeri di fatto non dicono la

²⁶ Cfr. *Ibidem*, 20.

²⁷ Cfr. C. MARINO – G. GINI – A. VIENO – M. M. SPADA, *The associations between problematic Facebook use, psychological distress and well-being among adolescents and young adults: A systematic review and meta-analysis*, in «Journal of Affective Disorders» 226 (Jan 15, 2018), 274-281.

²⁸ Cfr. B.-C. HAN, *Psicopolitica*, Nottetempo, Roma 2016, 9-15.

verità. Robin Dunbar, antropologo britannico, ha quantificato la media dei legami che un individuo è in grado di mantenere nella forma di «relazione sociale stabile». La media di relazioni che un individuo può gestire è di circa 150. Di questi 150 sono 5-6 sono quelli con cui si riesce a stabilire una relazione profonda e significativa. Recentemente si è provato ad applicare la studio di Dunbar ai social network e questo indice numerico è stata confermato.²⁹ Questo vuol dire che i contatti di “amicizia” in rete rappresentano la cerchia dei simili.

Eli Pariser chiama questo l'effetto bolla. Da quando Google, ma non solo, ha dichiarato nel 2009 di voler personalizzare la ricerca, il suo motore di ricerca ha iniziato a essere compiacente ai nostri gusti. Gli algoritmi che tracciano le nostre azioni in rete imparano a riconoscere chi siamo e a costruire il nostro profilo.³⁰ I *social network* sono anch'essi macchine che raccolgono dati sui nostri gusti, abitudini, desideri e quant'altro gli diciamo inserendo volontariamente i dati. In cambio, riceviamo suggerimenti che ci indirizzano ad un mondo fatto a nostra immagine e somiglianza, per cui non dobbiamo stupirci se proliferano personalità narcisistiche. In pratica la bolla non ci aiuta al confronto, ci culla in un ambiente fatto di specchi, con amici simili a noi e con gli stessi gusti. Impossibile allora costruire comunità di persone capaci di confronto: quello che nasce è il branco autocelebrativo e predatore nei confronti di chi è diverso; si deve purtroppo segnalare il ritorno ad un universo tolemaico dove si pensa che tutto debba girare intorno a noi.

Abbiamo rilevato fino a qui un cambiamento in atto nelle nuove generazioni, questo cambiamento non può essere imputato solamente ad un rapporto di dipendenza tecnologica. L'onda del cambiamento viene da lontano e ha in radice uno sfaldamento della società come la conosceamo fino agli anni '60 - '70. L'innovazione tecnologica e in particolare la rete hanno certamente accelerato i processi in atto di individualismo, relativismo valoriale, frammentazione culturale, narcisismo, ecc. Qualcuno potrebbe giustamente obiettare che questa è una presentazione parziale che non mette in luce quanto invece oggi la rete e le tecnologie abbiano migliorato la qualità della vita di molte persone e stiano risolvendo molti problemi quotidiani. Riconosco che con computer e rete si possono fare molte cose, ma il problema è che tutto questo fare non risponde alle domande importanti della vita che riguardano il senso dell'essere in questo mondo, il nostro ruolo nella società e la direzione verso cui stiamo andando come umanità. Se la tecnologia in sé non sa e non può rispondere a queste domande, ci si dimentica spesso che la tecnologia non è mai orfana ma appartiene sempre a poteri forti i quali sono persone, gruppi, aziende, imprese, governi che hanno visioni del mondo e che le veicolano anche attraverso la tecnologia.

4. Cosa vuol dire educare i giovani in un contesto sociale altamente tecnologico?

Se si guarda la letteratura che coniuga giovani, linguaggi digitali e pratiche educative, il focus è sui problemi dei cambiamenti cognitivi; come si presentano le nuove forme di comunicazione; che conseguenze hanno sul piano dell'apprendimento; come si devono ridefinire e reinventare le agenzie educative e come si pongono tra i giovani e il mondo; quali sono i percorsi

²⁹ Cfr. R. DUNBAR, *Dunbar's Number: Why We Can't Have More Than 150 Friends*, (16.03.2010), <<https://google/7BFiuA>> (20.02.2018).

³⁰ Cf. E. PARISER, *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Il Saggiatore, Milano 2012, 17-18.

formativi che si devono sviluppare nella scuola oggi; come le tecnologie digitali possono aiutare nel potenziare l'espressione artistica dei giovani, ecc.³¹

Questi studi, che sono seri e necessari, mancano, a mio parere, di una componente sociale e politica senza la quale l'educazione e le istituzioni come la scuola rischiano di venir meno al loro compito principale, quello di formare persone che pensino criticamente e autonomamente. Per quanto romantico possa essere giudicato il richiamo a Don Milani, rimane un punto di riferimento irrinunciabile per chi ha a cuore l'educazione come pratica di libertà e non di sottomissione. Don Milani denunciava già negli anni sessanta, senza troppi peli sulla lingua, che le scuole erano spesso ospedali che curavano i sani e respingevano i malati, buone solo a rafforzare le divisioni di partenza in fatto di cultura e lingua:

Spesso gli amici mi chiedono come faccio a far scuola. [...] Sbagliano la domanda, non dovrebbero preoccuparsi di *come bisogna fare scuola*, ma solo di *come bisogna essere* per poter fare scuola. [...] Bisogna avere le idee chiare in fatto di problemi sociali e politici. Non bisogna essere interclassisti ma schierati. Bisogna ardere dell'ansia di elevare il povero ad un livello superiore. Non dico a un livello pari dell'attuale classe dirigente. Ma superiore: più da uomo, più spirituale, più cristiano, più di tutto.³²

È indubbio che tra gli anni '60 e oggi sia avvenuta una rivoluzione sociale i cui effetti in parte sono stati descritti nella prima parte dell'articolo, ma il messaggio di d. Milani è chiaro: non si può educare se non si conosce il mondo in cui viviamo ma soprattutto se non si decide *da che parte stare*.

Per esempio, si dà per scontato che il progresso costituisca senz'altro una vita migliore per tutti, ma ciò è smentito in primis dalla realtà e poi basta prendere in esame l'ultimo rapporto Oxfam dove si dimostra che oggi sul pianeta terra l'1% della popolazione possiede più ricchezza del rimanente 99%.³³ Michel Chossudovsky, docente di economia americano, già nel 1997 parlava della *Globalizzazione della povertà*³⁴ come dell'aspetto più allarmante e tragico della *globalizzazione economica*. Saskia Sassen in merito ai nuovi padroni del mondo dice: "Ciò che vediamo emergere non sono tanto élite predatorie, quanto «formazioni» predatorie, una combinazione di élite e capacità sistemiche, il cui fondamentale fattore abilitante è la finanza, che spinge il sistema in direzione di una concentrazione sempre più acuta".³⁵ Questo ci porta a dire che c'è qualcosa che non sta funzionando, che mentre ci sono giovani che muoiono di noia, ci sono giovani che muoiono di fame, di malattie, di guerre, ecc. Queste due realtà non sono casuali, sono conseguenza di un sistema economico che ha bisogno che una parte della popolazione mondiale sia e rimanga povera.

³¹ Una buona sintesi di queste problematiche si trova nel testo a cura di D. BOCCACCI, *Corrispondenze. Giovani, linguaggi digitali, pratiche educative*, Unicopli, Milano 2016, Nell'introduzione viene detto che i contenuti del libro sono il frutto di riflessioni sviluppate a partire dal confronto stimolato in occasione del convegno *Corrispondenze. Giovani, linguaggi digitali, pratiche educative*, percorso interdisciplinare tra esperienze e ricerche, tenutosi presso il Centro Congressi Santa Elisabetta, nel parco della Scienza di Parma, 13-14 settembre 2004.

³² L. MILANI, *Esperienza pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1957, 239.

³³ OXFAM, *Un'economia per il 99%. È giunto il momento di costruire un'economia umana a vantaggio di tutti, non solo di pochi privilegiati*, Rapporto gennaio 2017, <<https://goo.gl/lJfp1G>> (30.11.2017).

³⁴ Cfr. M. CHOSSUDOVSKY, *Globalizzazione della povertà e Nuovo ordine mondiale*, Nuova edizione riveduta e ampliata, EGA, Torino 2003.

³⁵ S. SASSEN, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, il Mulino, Bologna 2015, 20.

Papa Francesco è una delle poche figure autorevoli che in questo momento ha messo il dito nella piaga del sistema economico dicendo, senza giri di parole:

Questa economia uccide. [...] Oggi tutto entra nel gioco della competitività e della legge del più forte, dove il potente mangia il più debole. Come conseguenza di questa situazione, grandi masse di popolazione si vedono escluse ed emarginate: senza lavoro, senza prospettive, senza vie di uscita. Si considera l'essere umano in sé stesso come un bene di consumo, che si può usare e poi gettare. Abbiamo dato inizio alla cultura dello «scarto» che, addirittura, viene promossa. Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono «sfruttati» ma rifiuti, «avanzi».³⁶

Davanti a questi scenari di degrado sociale e umano mi sento in sintonia con Vincenzo Altomare, educatore insegnante e co-fondatore dell'associazione «Sentiero nonviolento», quando dice che all'indomani della crisi finanziaria del 2007, che ha dimostrato da una parte la fragilità del neoliberalismo, ma allo stesso tempo le devastanti conseguenze delle sue speculazioni, «la vera crisi in atto che scuote il genere umano è quella educativa».³⁷ Il riferimento alla figura di Paulo Freire non è casuale, il contesto in cui ha dovuto operare l'educatore e pedagogista Freire era un contesto di povertà e dittature latinoamericane. Oggi ci sono nuove forme di povertà e nuove forme di dittature molto più sottili e meno visibili. In prima istanza, ciò che Freire ha fatto è stato prendere posizione e schierarsi con i più poveri, mettere la sua capacità educativa a servizio del più debole. La sua opera *Pedagogia degli oppressi* (1971) è un classico molto conosciuto anche se poco praticato.

Freire palava dell'oppresso come di colui che è stato ridotto a oggetto, che ha subito una colonizzazione fisica ma anche psichica. Credo che il contesto culturale attuale sia un contesto di colonizzazione del pensiero unico economico in cui tutto è ridotto a merce di scambio. Quando il potere del controllo gestito da un individuo o da una collettività di individui è in grado di colonizzare le menti di altre persone, è anche capace di condizionarne le condotte. Sono queste le forme che il potere oggi assume, senza dovere ricorrere alle armi. Quello che può sembrare uno scenario distopico, nel quale un grande fratello può influire sulle comunità dei viventi, di fatto avviene in forme meno radicali, ma certamente non meno preoccupanti, attraverso la rete globale. In un regime di globalizzazione economica ogni individuo è ridotto a variabile economica e, come tale, parlato e raccontato. Il cambio di linguaggio non è solo funzionale al sistema, ma ridefinisce la realtà e le relazioni all'interno della società e con il sistema: «Espressioni come «i mercati ci guardano» o «se abbiamo molti debiti rischiamo il fallimento» rievocano le formule che, in epoche remote, facevano appello all'occhio divino che guardava il mondo per ottenere l'ossequio all'autorità».³⁸

³⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica, *Evangelii Gaudium*, (24.11.2013), n. 53, <<https://goo.gl/haEuLM>> (04.02.2018).

³⁷ V. ALTOMARE, *La parola liberatrice. La pedagogia di Paulo Freire*, Palazzini, Villa Verucchio (RN) 2009, 5.

³⁸ P. BARCELLONA, *Parolepotere. Il nuovo linguaggio del conflitto sociale*, Castelvecchi, Roma 2013, 43.

5. Le sfide al discernimento vocazionale

Se questi sono gli scenari, quali sono le sfide al discernimento vocazionale? Per me il discernimento si colloca all'interno di un processo educativo e l'educazione deve essere necessariamente un processo di *coscientizzazione* che deve portare ad *agire* non solo su sé stessi ma nella società per costruire un mondo più giusto e più umano. Per questa ragione la dimensione politica non deve essere assente perché “la politicità dell'educazione consiste nel saper liberare quanto di utopico giace nel fondo della coscienza di ogni persona e di ogni popolo”³⁹; l'educazione deve condurre alla presa di coscienza dei meccanismi di oppressione, ma deve tradurre anche in prassi il processo di liberazione.

Se analizziamo il documento preparatorio al sinodo dei giovani dal titolo *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, nella prima parte del documento si fa il punto della situazione giovanile contemporanea e si riconosce che, per quanto riguarda le scelte nella vita:

La capacità di scegliere dei giovani è ostacolata da difficoltà legate alla condizione di precarietà: la fatica a trovare lavoro o la sua drammatica mancanza; gli ostacoli nel costruirsi un'autonomia economica; l'impossibilità di stabilizzare il proprio percorso professionale. Per le giovani donne questi ostacoli sono normalmente ancora più ardui da superare.⁴⁰

Si comprende che la natura del documento preparatorio ha come vocazione l'analisi della situazione più che la critica, e proprio all'inizio del punto *I Giovani nel mondo d'oggi* si dice infatti che il documento “non traccia un'analisi completa della società” ma tiene in conto di alcuni risultati di ricerche in ambito sociale. Tuttavia, la condizione di precarietà dei giovani ha come causa un modello economico ormai conosciuto che è il neoliberismo che impera dagli anni '80 ad oggi con i suoi processi di delocalizzazione del lavoro, precarietà contrattuale, flessibilità imposta, mobilità, riduzione salariale ecc. Il documento lo dice un po' in sordina, in un passaggio che rischia di essere ignorato perché di fatto non viene sviluppato il suo potenziale rivoluzionario, là dove afferma:

Se nella società o nella comunità cristiana vogliamo far succedere qualcosa di nuovo, dobbiamo lasciare spazio perché persone nuove possano agire. In altri termini, progettare il cambiamento secondo i principi della sostenibilità richiede di consentire alle nuove generazioni di sperimentare un nuovo modello di sviluppo.⁴¹

«Persone nuove» e «un nuovo modello di sviluppo» sono le parole chiave e rivoluzionarie se non si intende semplicemente un cambio generazionale, ma un cambio culturale. Si rende necessario un processo di decolonizzazione dei nostri immaginari da una mentalità calcolatrice ed economicista che riduce ogni relazione a scambio economico, sostituendola con una visione della vita che ricolloca al centro la persona, la comunità e il bene comune come fondamenti di una socialità che possa generare più uguaglianze e più giustizia.

Quale ruolo ha dunque la fede cristiana nel lanciare la sfida ai giovani per costruire un mondo più vivibile per tutti? Nel documento i vari riferimenti alla lettera enciclica *Lumen Fidei* trova il suo punto di forza nel passaggio dove si ricorda che la fede

³⁹ ALTOMARE, *La parola liberatrice*, 101.

⁴⁰ SINODO DEI VESCOVI, XV Assemblea Generale Ordinaria. *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*. Documento preparatorio, 2017, I, 3, <<https://goo.gl/FMMBWH>> (22.09.2018).

⁴¹ SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, I, 3.

non è un rifugio per gente senza coraggio, ma la dilatazione della vita. Essa fa scoprire una grande chiamata, la vocazione all'amore, e assicura che quest'amore è affidabile, che vale la pena di consegnarsi ad esso, perché il suo fondamento si trova nella fedeltà di Dio, più forte di ogni nostra fragilità.⁴²

Se le espressioni «coraggio» e «dilatazione della vita», così come «vocazione all'amore» e la «fedeltà di Dio» da una parte sono suggestive, tuttavia si scontrano con una realtà che smentisce ad ogni passo la difficoltà di viverle e di metterle in pratica all'interno di una cultura economicamente avida e predatoria. Credo che a nessuno sfugga la palpabile crisi della vita religiosa, delle vocazioni sacerdotali e più in generale della Chiesa proprio perché, a mio parere, non riescono in questo momento storico a essere presenze credibili, a coniugare annuncio e vita, a essere incisive nella società e nella cultura. Gli stessi tentativi ammirevoli di papa Francesco di rinnovare la pastorale della Chiesa trovano forze resistenze all'esterno, ma soprattutto all'interno. Una Chiesa in uscita spaventa coloro che l'hanno trasformata in una agenzia di poteri e privilegi. In tempi in cui bisogna avere coraggio, il rischio è di rimanere privi di slancio, attirando così il monito che lo Spirito, nel libro dell'Apocalisse, dà alla Chiesa di Laodicea: "Poiché tu sei tiepido, cioè né caldo né freddo, io sono sul punto di vomitarti dalla mia bocca".⁴³

Il documento prosegue al punto II, 2 con la presentazione del *Dono del discernimento*. Ci sono vari tipi di discernimento: "un discernimento dei segni dei tempi, che punta a riconoscere la presenza e l'azione dello Spirito nella storia; un discernimento morale, che distingue ciò che è bene da ciò che è male; un discernimento spirituale, che si propone di riconoscere la tentazione per respingerla e procedere invece sulla via della pienezza di vita"⁴⁴, il documento si concentra sul discernimento vocazionale. Scelta del tutto comprensibile, tuttavia, nella logica del nostro percorso sentiamo necessità di coniugare il percorso spirituale personale in relazione significativa con la realtà sociale. In altre parole dobbiamo capire esistenzialmente che differenza c'è tra una vita vissuta credendo in Gesù e una vita vissuta non credendoci. Questo per me è possibile farlo se il credere mi aiuta a vivere il sociale e il politico, altrimenti il rischio è quello di una permanente schizofrenia esistenziale, dove da una parte si crede e si proclama la propria fede in Gesù, Parola incarnata liberatrice e rivoluzionaria, e poi si vive una vita di schiavitù, sottomessi alle logiche e alle dinamiche del mondo.

Vari sono i versanti su cui si deve agire. La Chiesa come istituzione deve lavorare molto di più sulla coerenza e proporre modelli di comunità cristiane capaci di mettere in campo il servizio come logica di governo, il primato della persona e della comunità come due realtà in tensione ma

inscindibili, la famiglia come palestra di amore e comprensione, il lavoro come servizio e spazio di creatività, l'ambiente come dono e quindi da rispettare, la sobrietà come stile di vita perché permette maggiore distribuzione dei beni, l'accoglienza dell'altro perché siamo tutti pellegrini su questa terra, la formazione umanista ma anche quella scientifica perché scienza e tecnologie devono aiutarci a diventare più umani, l'arte perché abbiamo bisogno di raccontare i nostri sogni e le nostre preoccupazioni. In altre parole bisogna avere una proposta credibile.

La credibilità istituzionale passa anche attraverso la verità e la giustizia. Se si vuole sapere lo stato di salute di una istituzione dobbiamo riflettere su questi aspetti:

⁴² FRANCESCO, Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, (29.06.2013), n. 53, <goo.gl/TQpct> (22.02.2018).

⁴³ *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Kindle e-book, (62061).

⁴⁴ SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, II, 2.

La mancanza di verità rende falsi e inutili i sistemi di pensiero. La mancanza di giustizia rende immorali e dannose le istituzioni. Stabiliamo così una discriminante fondamentale: esistono istituzioni sane, cioè eticamente accettabili perché giuste ed istituzioni malate, cioè eticamente riprovevoli perché ingiuste.⁴⁵

Sul piano della proposta personale ai giovani, certamente vanno presi lì dove sono, ma è necessario un cammino che li porti a verificare e ponderare la loro vita e quanto il sistema mondo in questo momento propone loro. Mi sembra che spesso si ceda ad una tentazione di adattamento giovanilista, a un ammiccamento nella condivisione dei *trend*, per cui si vedono profili di consacrati o di preti su Facebook che tutto hanno fuorché l'essere un'alternativa a cui pensare. Questo ci dice la potenza omologante dei *social*, ma anche il poco che c'è a livello interiore. C'è un principio molto semplice della comunicazione che dice «ciò che non hai, non puoi comunicarlo» ma «comunichi sempre e inevitabilmente ciò che sei». Se sei una persona ricca interiormente, non ha importanza quale mezzo usi, questa ricchezza trasuda il mezzo e raggiunge l'altro, ma se sei povero e vuoto, comunichi vacuità e questa pervade non solo la tua esistenza ma anche quella di chi ti sta attorno.

Il nutrimento culturale dei giovani non è dissimile da quello di molti adulti: è inevitabile quindi un processo di omologazione e appiattimento. Questo è un problema che non sempre viene preso in considerazione. Il giovanilismo imperante va di pari passo con un adultismo latente, nel senso che i giovani bruciano le tappe dei desideri, e gli adulti non vogliono crescere e assumere le loro responsabilità. L'adulto, a differenza del giovane che fa esperienze, dovrebbe essere un uomo di esperienza, cioè dovrebbe aver coltivato la saggezza di ciò che la vita nel suo dipanarsi gli insegna. Non sono le competenze tecnologiche che creano il gap tra giovani e adulti, è il vuoto di senso che li rende insignificanti reciprocamente. I giovani non cercano esperti, cercano saggi e testimoni, cercano la profondità, il vissuto, il mistero e invece spesso trovano adulti narcisi quanto loro ed è per questo che li disprezzano.

■ Conclusione

Voglio concludere questa breve e incompleta riflessione citando un brano dell'allor cardinal Bergoglio di Buenos Aires, scritto nel 2005, in un momento molto difficile per l'Argentina. Bergoglio si rivolgeva proprio agli educatori che lavoravano con i giovani e diceva:

Facendo un bilancio, siamo convinti di non dover aspettare nessun *salvatore*, nessuna proposta *magica* che ci aiuterà a uscire da questo momento o che contribuirà a farci portare a termine il "nostro vero destino". Non esiste un *vero destino*, non esiste alcuna magia. Ciò che esiste è un popolo con una storia carica di interrogativi e di dubbi, con istituzioni che si reggono in piedi a malapena, con valori in bilico, con gli strumenti minimi necessari ad andare avanti per poco tempo. Questioni troppo *complesse* perché vengano affidate ad una persona carismatica o a un tecnico. Temi che soltanto attraverso un'*azione collettiva di creazione storica* possono condurre verso una meta più propizia. E non credo di sbagliarmi se prevedo che il vostro compito in quanto educatori sarà *fondamentale* in questa sfida. Creare insieme una comunità migliore, con i limiti e le possibilità della storia, è un *atto di speranza*. Non di certezze, né di mere scommesse: né destino, né caso.

⁴⁵ R. D'AMBROSIO, *Istituzioni, persone e potere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2004, 86.

Sono necessarie credenze e virtù. Bisogna mettere in campo ogni risorsa, oltre a un *plus* imponderabile che gli aggiunga drammaticità.⁴⁶

I problemi dei giovani rispecchiano il malessere del mondo degli adulti, sperare di trovare la formula magica che possa risolvere tutto in un colpo significa scivolare nella tentazione di rifare la creazione del mondo, il che implicherebbe una distruzione totale dell'attuale. Purtroppo serpeggiano in questi tempi molti desideri di mettere in ordine il mondo. L'azione del regno di Dio è però come il sale che dà sapore, la luce che permette di vedere e il lievito che fa lievitare. Tutti ingredienti invisibili ma che fanno crescere, danno sapore e permettono di vedere. È un'azione che crea popolo, che crea comunità. Forse un po' meno discorsi e un po' più di prassi aiuterebbero a cambiare il mondo e permetterebbero ai giovani di trovarsi davanti adulti significativi a tal punto da poter essi stessi prendere in considerazione la voglia di vivere l'avventura cristiana.

fabio@unisal.it ■

⁴⁶ J. M. BERGOGLIO, *Scegliere la vita. Proposte per tempi difficili*, Bompiani, Milano 2013, 5-6.

Il testimone credibile

Vito Mancuso*

The Credible Witness

► **SOMMARIO**

Avendo come obiettivo il profilo del testimone credibile, l'articolo presenta un percorso in quattro tappe: 1) delineazione di ciò che il nostro tempo non è più: non è più l'epoca della tradizione, ovvero della verità che deriva la sua legittimità dal passato e che viene affermata sulla base del principio di autorità; 2) delineazione di ciò che il nostro tempo è: è l'epoca del metodo sperimentale, cioè della verità che deriva la sua legittimità dal presente e che viene affermata sulla base della propria sperimentazione; 3) riflessione sull'essenza della conversione: la conversione è cambiamento di vita, ma oggi più che mai, nell'epoca del divertimento, la conversione è acquisizione della serietà dell'esistenza; 4) delineazione del testimone credibile per il nostro tempo: non è più l'uomo di Chiesa, cioè colui che parla in nome dell'istituzione, ma è l'uomo di Dio, cioè colui che parla sulla base della sua personale esperienza del mistero.

► **PAROLE CHIAVE**

Contemporaneità; Conversione; Credibilità; Esperimento; Mistica.

* **Vito Mancuso**, teologo e filosofo, ha insegnato presso l'Università «San Raffaele» di Milano e l'Università degli Studi di Padova; dirige la collana «I Grandi Libri dello Spirito» (Garzanti) e dal 2009 è editorialista del quotidiano «La Repubblica».

Il buon esito di ogni annuncio, compreso l'annuncio del cristianesimo ai giovani del nostro tempo, dipende dall'armonia di tre fattori: 1) il contenuto del messaggio; 2) la condizione dei destinatari; 3) l'efficacia degli annunciatori. Si può dire che un annuncio produce frutto quando i destinatari, tramite il lavoro degli annunciatori, ne accolgono dentro di sé il contenuto e in base a esso rinnovano stile e finalità delle loro esistenze. Un annuncio cioè funziona quando conduce a un cambiamento concreto del modo di sentire la vita e della pratica quotidiana, cambiamento che in ambito religioso si chiama *conversione*.

In questa prospettiva il presente contributo intende concentrarsi soprattutto sul profilo degli annunciatori, chiedendosi come debba essere *oggi* un testimone per risultare credibile. Naturalmente per delineare il tratto fondamentale del testimone credibile è necessario cogliere la peculiarità spirituale del nostro tempo, di cui i giovani sono l'immagine più vivida e più immediata, nonché l'essenza attuale della conversione. Ne viene il seguente quadruplice percorso:

- ciò che il nostro tempo non è più;
- ciò che il nostro tempo è;
- l'essenza della conversione oggi;
- il testimone credibile per il nostro tempo.

1. Ciò che il nostro tempo non è più

Nella sfilata di secoli alle nostre spalle i popoli hanno determinato ininterrottamente la loro vita sulla base dell'autorità che derivava dal tempo, dal tempo in quanto *passato*. La tradizione era la fonte di tutto: religione, etica, estetica, diritto, politica. La tradizione costituiva un principio generativo e gerarchizzante da cui scaturiva un ordine che si imponeva semplicemente per il fatto di venire *prima*, all'insegna del "si è sempre fatto così, quindi tu fai così", oppure al negativo "non si è mai fatto così, quindi tu non fare così". L'autorità si imponeva come *discendenza*. Anzitutto discendenza nel senso di genealogia, dato che la vita di ognuno si conformava su quella dei padri e delle madri; e poi discendenza nel senso della direzione che assumevano i valori, i quali *discendevano* dall'alto installandosi nelle menti in quanto provenienti da una tradizione ritenuta superiore. Si trattava di un'autorità che non occorreva conquistare, c'era già, si dava a priori grazie alla forza del tempo e veniva veicolata da simboli indiscussi quali per esempio il libro sacro, la carica istituzionale, l'abito religioso.

Al termine del Novecento il filosofo cattolico Jean Guitton (1901-1999) giungeva ad affermare: "Stiamo vivendo un momento capitale nella vita dell'umanità... Invece di svilupparsi in un regime di tradizioni, si sta evolvendo in un regime dove non esiste più una tradizione precisa... Il nostro quindi è un secolo quale finora non si era mai veduto".¹ Sono parole del 1997 che, da allora, hanno acquisito ancora maggiore evidenza: oggi tutti avvertiamo (chi con soddisfazione,

¹ J. GUITTON, *Il secolo che verrà. Conversazioni con Philippe Guyard*, Bompiani, Milano 1999, 14.

chi con preoccupazione, chi con rabbia) che non c'è più una tradizione che s'impone sui singoli come forza regolativa della vita. Il *presente* dei singoli è ormai decisamente più forte del *passato* della tradizione. Prova ne sia che, mentre un tempo l'aggettivo *nuovo* era fonte di sospetti, oggi è il contrario, e le cose s'impongono nella mente contemporanea per il solo fatto di essere *nuove*, dagli scaffali del supermercato al campo delle idee. Per questo le istituzioni rette da una logica tradizionale quali la Chiesa, gli istituti di vita consacrata, le famiglie, i partiti politici, i sindacati... sono in crisi. Fino a quando si tratta di canti, feste, dialetto e soprattutto cibo, la tradizione esercita ancora un'attrattiva, ma quando entra in gioco la nuda vita ognuno diventa padrone assoluto in casa sua. In pieno medioevo Pietro Abelardo (1079-1142), pecora nera tra i teologi del tempo, diceva: *Si omnes patres sic, at ego non sic* ("Se tutti i padri pensano così, io però non la penso così"):² ebbene oggi, per quanto attiene alle scelte decisive dell'esistenza, gli esseri umani sono un po' tutti come Abelardo, con la differenza, ovviamente, che egli era in grado di motivare la sua trasgressione mentre molti di coloro che oggi infrangono la tradizione sono solo espressione di un altro tipo di conformismo.

Infatti a essere in crisi non è l'autorità in quanto tale. L'autorità in quanto tale non sarà mai in crisi, perché risponde a un bisogno radicale della psiche umana: il bisogno di aggregazione. Tale bisogno psichico è così radicato perché risponde a sua volta a qualcosa di ancora più profondo che è la logica fisica dell'aggregazione. Il nostro pianeta, il nostro corpo, l'aria che respiriamo, l'acqua che beviamo, tutto in natura è frutto di aggregazione di elementi, a partire dagli stessi elementi fondamentali detti impropriamente *atomi* (dico impropriamente perché essi non sono per nulla a-tomi). C'è una spinta innata nell'energia e nella materia verso l'aggregazione, e tale spinta, in quanto radicata anche nella nostra fisicità, genera in noi a livello psichico un bisogno di aggregazione sociale e quindi di autorità che, come tale, non verrà mai meno. Prova ne sia il diffuso bisogno di *leadership* che attraversa la nostra società, così che quegli stessi individui che rifiutano l'autorità tradizionale sono poi immediatamente pronti a sottomettersi ad altre autorità, per lo più televisive e commerciali, trasformandosi in assidui *followers* sui vari *social*.

Se il bisogno di autorità non verrà mai meno, è però venuta meno l'autorità che deriva dal passato, l'autorità in quanto tradizione, e ciò fa sì che la crisi dell'Occidente sia una crisi di civiltà perché è crollato il principio-cardine che nei secoli portava gli individui a sentirsi parte di una civiltà. Quale sia stato questo principio lo dice il suo stesso nome: *religio*, termine che viene dalla medesima radice *lg* da cui sono formati termini importanti quali *logos* in greco e *lex-legis* in latino, e che indica il dinamismo che collega tra loro le libertà dei singoli facendone un insieme ordinato, un sistema operativo, una *politeia*, una *civitas*, una civiltà. Oggi la religione non è più forza di coesione sociale; anzi, nella società vive semmai come ulteriore fonte di divisione tra gli esseri umani suddividendoli in credenti e non-credenti. Una cosa però deve essere chiara: che senza un'organica aggregazione degli ideali più alti, non ci può essere civiltà, né società in quanto insieme di soci, ma solo una massa sempre più disorganica di individui e di lobby che si consumano in una guerra reciproca.

Ispirandosi a un verso dell'*Illiade*, Hegel scrisse degli uomini del passato che "un tempo essi avevano un cielo fatto di vasti tesori di pensieri e di immagini" e che per questo "il significato di tutto ciò che è, stava nel filo di luce che tutto al cielo teneva attaccato".³ Sono parole del 1807

² Riprendo la citazione da I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, I, 2, Tea, Milano 1995, 11.

³ G. W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, 8, La Nuova Italia, Firenze 1992, 7. Il riferimento è a *Illiade* VIII, 19 in cui Zeus dice agli altri Dei di appendere "alla volta del cielo una gomena d'oro".

connotate già al passato; del presente infatti egli affermava: “Ora sembra che il senso sia talmente abbarbicato ai valori terreni, da rendersi necessaria altrettanta violenza a sollevarlo”.⁴ Nella prima metà del ‘900 Antoine de Saint-Exupéry ritrascrisse l’immagine omerica ed hegeliana dicendo dell’oggi: “Nulla manca / tranne il nodo d’oro / che tiene insieme tutte le cose. / E allora manca tutto”.⁵

Il senso di vuoto al cuore delle democrazie occidentali e la corruzione che sembra non risparmiare nessuno, mostrano la mancanza di un orizzonte ideale in grado di parlare alle libertà dei singoli rendendole capaci di solidarietà, cooperazione, rettitudine.

2. Ciò che il nostro tempo è

Ci sono anche molte cose positive nel nostro tempo, sia chiaro, non voglio certo finire tra quei “profeti di sventura” di cui parlò papa Giovanni XXIII nel discorso di inaugurazione del Vaticano II quando affermava che “nei tempi moderni essi non vedono che prevaricazione e rovina; vanno dicendo che la nostra età, in confronto con quelle passate, è andata peggiorando”, per poi concludere: “A noi sembra di dover dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo”.⁶

La fine di un mondo (del mondo della tradizione) non è la fine del mondo. Morto un mondo, se ne fa un altro. Ma qual è il mondo che si va facendo davanti ai nostri occhi, o per meglio dire dentro le nostre menti, e soprattutto dentro le menti così ricettive dei nostri giovani? Io penso che esso sia denominabile come *epoca del metodo sperimentale*, perché oggi è l’esperimento a costituire la fonte della verità. Siamo in un’epoca nella quale la mente contemporanea associa d’istinto il concetto di verità alla scienza, avvertendo che “se lo dice la scienza, allora è vero, mentre se non lo dice la scienza, chissà”. Ne viene che un’affermazione oggi è credibile solo se appare in qualche modo *scientifica*, ovvero se, ben al di là dell’ambito strettamente scientifico, scaturisce dal metodo sperimentale. Che lo vogliamo o no, siamo tutti affascinati dal metodo sperimentale e alla nostra mente ogni affermazione appare tanto più fondata quanto più si sottopone alla verifica sperimentale, ovvero, per riprendere la terminologia dell’epistemologia popperiana, quanto più risulta falsificabile. Al contrario, le affermazioni che non possono sottostare all’esperimento e quindi venire potenzialmente confutate sono fonte di dubbi e di sospetto per la mente contemporanea, tanto più se si sottraggono all’indagine in quanto rivestite di sacralità e dichiarate *dogmi*. Ha scritto Karl Popper: “L’inconfutabilità di una teoria non è (come spesso si crede) un pregio, bensì un difetto”.⁷

⁴ *Ibidem*.

⁵ Riprendo i versi di Antoine de Saint-Exupéry da G. RAVASI, *L’incontro. Ritrovarsi nella preghiera*, Mondadori, Milano 2013, 7.

⁶ GIOVANNI XXIII, Discorso dell’11 ottobre 1962, in *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna ¹³1985, nn. 40-41.

⁷ K. POPPER, *Congetture e confutazioni- Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1972, 66. Riprendo la citazione da D. ANTISERI, “Epistemologia popperiana”, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate – Bompiani, Milano 2006, 3474.

Se questo è vero, anticipando in parte il paragrafo 4, affermo che il testimone credibile è oggi colui che conduce esperimenti, non esitando a sottoporre anzitutto se stesso, nella sua persona e nelle sue idee, alla verifica o falsificazione. Il testimone credibile è oggi colui che sostiene le sue affermazioni sulla base di indagini e letture condotte in prima persona e che per questo non teme di essere lui stesso sottoposto a esperimento da parte di altri sperimentatori. Anzi, non solo non teme tale possibile verifica, ma addirittura in un certo senso la ricerca, rivivendo in sé quanto sosteneva già Platone molti secoli fa, cioè che “la confutazione è la più grande e la più potente delle purificazioni”.⁸

Il testimone oggi credibile, in altri termini, è tale perché sa che la vera posta in gioco, ben prima della conversione degli altri, è la conversione di se stesso, e che per questo motivo si espone alla critica, coltiva la ricerca, non teme i dubbi, bagna la sua mente nell’acqua fredda della *scepsi*, termine greco che, prima di designare l’atteggiamento oggi denominato sulla sua base *scetticismo*, significa originariamente “riflessione”. E si può forse giungere e condurre alla verità generando conversione, se non passando dalla riflessione?

3. La conversione oggi

Della conversione si può parlare in molti modi, per esempio sottolineando la modalità con cui avviene (se fulminea o progressiva, se intellettuale o volitiva), la sostanza in cui consiste (se intellettuale, morale o religiosa), la realtà a cui ci si converte (se Dio, lo Spirito, Gesù, o valori come il Bene, la Giustizia, la Verità), il soggetto attivo che la compie (se il convertito nella sua libertà, o Dio, o altre manifestazione della divinità), l’identità del convertito (se e come si distingue da chi convertito non è). Io penso però che, per comprendere bene che cos’è oggi nella sua essenza la conversione, sia utile chiedersi quale sia il suo contrario. E il mio parere al riguardo è che il contrario della conversione sia la diversione, e il contrario del convertirsi il divertirsi.

Lo testimonia la lingua italiana e prima ancora quella latina. La radice è la medesima per entrambi i termini: è il verbo latino *verto*, *vertĕre*, che significa “volgere, voltare, girare”, a cui si collega il sostantivo *versus*, che significa “solco, fila, linea, riga, verso”. Ogni essere umano ha un verso da cui essere preso per poter venire attratto e coinvolto, e solo se il verso è quello giusto nascono in lui attrazione e coinvolgimento. Questo vale anche per la vita nel suo insieme: anch’essa ha un verso tutto suo, un verso giusto da cui essere presa. Quando la libertà del soggetto si volge in direzione del verso giusto della vita si dà convergenza tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva, tra libertà e verità. Quando al contrario la libertà diverge dal senso giusto della vita, si ha divergenza, diversione, dispersione.

Oggi viviamo nell’epoca del divertimento in quanto ricerca di continua diversione. Oggi si assiste al dominio pressoché incontrastato del divertimento, inteso non più come diversivo, ma come centro vitale della psiche contemporanea, la quale vive non per la serietà del lavoro, ma per la frivolezza del divertirsi. La meta, l’obiettivo, lo scopo finale, è il divertimento, di cui il lavoro è solo strumento. Questa è la filosofia di vita trasmessa in continuazione dalla società dei consumi e degli spot escogitata dagli adulti, e questo viene assorbito quotidianamente dalla mente

⁸ PLATONE, *Sofista*, 230 d; tr. di Claudio Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 41994, 276.

e dal cuore dei nostri bambini, dei nostri ragazzi e dei nostri giovani. Tramontata l'utopia che portava a coltivare l'*engagement*, ora regna sovrano solo il *divertissement*.

È alla luce di tale situazione che emerge il senso esistenziale della conversione, intesa quale passaggio da una vita decentrata e disorientata a una vita centrata e orientata, da una vita il cui senso è divergere a una vita il cui senso è convergere. È soprattutto di questo che i nostri giovani oggi hanno bisogno: di entrare in possesso di una filosofia di vita in grado di far convergere in un *versus* unitario le loro diverse e frammentarie esperienze, incamminandosi così verso la possibilità di diventare personalità unitarie e quindi autentiche.

Sperimentare la conversione significa passare dal vivere in modo divergente al vivere in modo convergente, da una continua di-ersione a una concentrata con-ersione, in modo da entrare in possesso di un centro definito e generatore di stabile libertà. Convertirsi, in questa prospettiva, significa acquisire profondità, spessore, coerenza, equilibrio, stabilità, sapore. Significa diventare uomini maturi, nella prospettiva cui rimandano queste parole del cardinal Martini: "Mi angustiano le persone che non pensano, che sono in balia degli eventi. Vorrei individui pensanti. Questo è l'importante. Soltanto allora si porrà la questione se siano credenti o non credenti".⁹ Convertirsi significa staccarsi dalla grossolanità del perlopiù e del si-dice per scendere e inabissarsi nelle profondità del proprio essere, fino a toccare l'*uomo interiore* di cui parlava Agostino: "Non uscire fuori di te, rientra in te stesso, la verità abita nell'uomo interiore".¹⁰

4. Il testimone credibile

Affermato che il nostro tempo è l'*epoca del metodo sperimentale*, e affermato che la posta in gioco è la conversione personale intesa come passaggio da una vita frammentata a una vita unitaria, siamo ora in grado di tirare le fila sul profilo del testimone credibile.

Ho già sostenuto a questo riguardo che il testimone credibile è oggi colui o colei che non teme di sottoporre anzitutto la sua condotta e le sue idee alla verifica della vita, e non lo teme perché agisce non in obbedienza al principio di autorità ma sulla base di esperienze condotte in prima persona. Si impone quindi a questo punto, per quanto concerne lo statuto esistenziale del testimone credibile per il nostro tempo, una svolta essenziale: il passaggio dall'essere *uomo di Chiesa* all'essere *uomo di Dio*.

Sto parlando di una trasformazione della coscienza. Sto prefigurando una coscienza che passi dal rispondere primariamente all'istituzione ecclesiastica al rispondere primariamente a Dio (ovviamente nei limiti strutturali intrinseci all'esperienza umana). Ritengo sia questo il senso effettivo di quanto affermava Karl Rahner ormai mezzo secolo fa, cioè che "il cristiano di domani o sarà un *mistico*, uno cioè che ha sperimentato qualcosa, o non sarà".¹¹ Era già stato Kierkegaard

⁹ C.M. MARTINI e G. SPORSCHILL, *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008, 64.

¹⁰ AGOSTINO, AGOSTINO, *La vera religione*, Vol. VI, 1, Traduzione e commenti di Antonio Pieretti, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma 1995, n. 39.72, 108-109.

¹¹ Più precisamente nel testo tedesco Rahner parla di "persona pia", ma visto quanto questa espressione risulta superata nell'italiano odierno si spiega facilmente la diffusione dell'altra versione. Cfr. K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln, 1966, 22; tr. it. *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi Saggi*, II, Paoline, Roma 1968, 24.

del resto ad aver posto il problema nei termini di quanto egli denominava “contemporaneità” tra il discepolo e il maestro, scrivendo che “questa contemporaneità è la condizione delle fede o più esattamente essa è la definizione della fede”, nel senso che, essendo Cristo l’assoluto, “è facile vedere che rispetto a lui è possibile solo una situazione: quella della contemporaneità”. Kierkegaard affermava ciò in netta contrapposizione con la testimonianza di seconda mano della cristianità ecclesiastica: “Tra l’essere cristiano nella cristianità e l’esserlo nella situazione della contemporaneità la differenza è la stessa che c’è tra paganesimo e cristianesimo”.¹²

Il mistico è un *contemporaneo* del Signore che annuncia, vive di un contatto diretto, ne fa esperienza personale, è uno sperimentatore. Ed è proprio questa la figura che oggi risulta credibile, quella di chi parla di quanto veramente *sa* perché ha visto, sentito, toccato. In questa prospettiva il verbo *sapere* (secondo il doppio significato del verbo latino *sapio*, *sapĕre*) rimanda non solo e non tanto al sapere teorico, ma anche e soprattutto al *sapere* esistenziale. Oggi cioè risulta credibile, ben più di chi solo sa qualcosa, uno che sa *di* qualcosa. E si arriva a sapere *di* qualcosa nella misura in cui il contatto con l’oggetto non si ferma alla dimensione intellettuale o cognitiva, ma scende fino alle profondità della dimensione esistenziale. Solo in presenza di un’esperienza spirituale il sapere genera sapore.

La credibilità di un testimone dipende strettamente dalla possibilità che quelli che l’incontrano non ricevano solo nozioni, ma, molto più profondamente, sperimentino la sensazione di essere al cospetto di una persona con un carisma particolare. Il problema decisivo quindi, ancora una volta, è l’esperienza. Nell’epoca della sperimentazione scientifica non può del resto che essere così, perché la mente sente che può fidarsi solo di chi lavora all’interno del laboratorio della vita. Non c’è più spazio, in altri termini, per i meri portavoce dell’istituzione, per le persone che riferiscono cose riferite loro da altri, senza che ne abbiano fatto esperienza in prima persona. Non c’è più spazio per i servitori della struttura istituzionale, per uomini di Chiesa disposti persino a tradire la propria esperienza per servire la dottrina ricevuta, secondo l’avvertimento di sant’Ignazio di Loyola alla fine degli *Esercizi spirituali* quando presenta alcune regole su come comportarsi al servizio della Chiesa militante: “Per essere certi in tutto, dobbiamo sempre tenere questo criterio: quello che io vedo bianco lo credo nero, se lo stabilisce la Chiesa gerarchica”.¹³ Oggi, nell’epoca del metodo sperimentale, i testimoni credibili saranno solo coloro che vivono nella loro vita la quotidiana esperienza spirituale di esposizione al Mistero e che per questo sono pronti a ripetere davanti a chiunque: “Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini” (*Atti degli apostoli* 5,29).

Riprendo in conclusione quando affermava l’autore del *Piccolo principe*: “Nulla manca / tranne il nodo d’oro / che tiene insieme tutte le cose. / E allora manca tutto”. Ai giovani dei nostri giorni mancano molte cose, tra cui in primis il lavoro, il futuro, la sicurezza sociale, l’identità, gli ideali politici. Ma per loro c’è il rischio più che concreto che venga meno il senso stesso del “nodo d’oro” che tiene insieme i tempi e gli spazi delle vite degli esseri umani, che venga meno cioè la stessa possibilità dell’esperienza religiosa e spirituale. Ciò che è in gioco ai nostri giorni è lo stesso senso fondamentale della religione nella sua capacità di essere rimando al mistero e fonte di comunione interpersonale; anzi, sono in gioco ancora più radicalmente le stesse condizioni di

¹² S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972, 695, 725 e 744.

¹³ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di Giuliano Raffo, ADP, Roma 1991, 313.

possibilità dell'esperienza spirituale, esposti come siamo alla sempre più pervasiva occupazione della mente da parte della tecnologia.

Ne viene, a mio avviso, che il primo imprescindibile compito dell'annuncio cristiano e della spiritualità nel suo complesso dovrebbe consistere nel suscitare almeno la nostalgia per questo "nodo d'oro" capace di creare relazioni più profonde e più consapevoli con gli altri esseri umani, con il mondo naturale, con se stessi e con il principio dell'essere tradizionalmente chiamato Dio. Sul modello delle prime parole di Gesù ("convertitevi e credete al vangelo") l'annuncio cristiano dovrebbe proporsi come severo e affascinante rimando all'essenziale, al senso ultimo della vita collocato nella passione per il bene e per la giustizia. Ma portatori di un messaggio così possono essere solo coloro che annunciano ciò che sperimentano in prima persona, nella contemporaneità mistica, vitale e senza mediazioni, con il loro Signore.

vito.mancuso@icloud.com ■

I giovani nella Chiesa: marginali o protagonisti? **Un tentativo di lettura critica della situazione attuale**

Cettina Militello*

Youth in the Church: Marginal or Protagonists?

An attempt at Critical Reading of the Current Situation

► SOMMARIO

La prospettiva del Sinodo sui giovani pone la domanda circa la loro marginalità o il loro protagonismo ecclesiale. In verità essa si iscrive nella più ampia collocazione dei christifideles laici, per i quali tutti, uomini e donne, giovani e non, occorre chiedersi cosa ne è stato del progetto conciliare di una Chiesa-comunione.

L'esame, certo non rigorosamente critico, della situazione attuale nel cosiddetto «primo mondo», mostra come nelle comunità ecclesiali, soprattutto territoriali, di giovani se ne incontrino ell'autoreferenzialità, mentre i marginali appaiono indifferenti.

Emerge prepotente, anche accogliendo lo stile di papa Francesco, l'istanza di uno stare accanto, di un offrire prossimità piuttosto che progetti definiti. La barca della Chiesa insomma come realtà che naviga a vista, necessitata ad accogliere e ad accompagnare, non tanto diretta a realizzare un preciso progetto, quanto piuttosto a compiere un percorso con compassione e misericordia.

► PAROLE CHIAVE

Carisma; Chiesa-Popolo di Dio; Chiesa-Comunione; Clericalismo; Indici di protagonismo–indici di marginalità; Mutazione culturale; Oratorio.

* **Cettina Militello** è «Docente Straordinario» di «Ecclesiologia e liturgia» presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo e «Invitata» presso diverse istituzioni universitarie.

La prospettiva del Sinodo sui giovani suggerisce la domanda circa una loro marginalità o un loro protagonismo ecclesiale. In verità essa si iscrive nella più ampia collocazione dei *christifideles laici*, per i quali tutti, uomini e donne, giovani e non, occorre chiedersi cosa ne è stato del progetto conciliare di una Chiesa-comunione, diversificata nei carismi, sollecita nel loro discernimento e perciò alla attivazione-traduzione dei medesimi per la crescita dell'intero corpo.

L'impressione diffusa è che una profonda cesura ha riattraversato il popolo di Dio, nell'immediato post-concilio orientato a forme di partecipazione, poi progressivamente emarginato in un rigurgito di clericalismo che attribuisce al prete, più che il discernimento dei carismi e, eventualmente, la capacità/ministero di farne sintesi, l'orizzonte tutto dei carismi così da rendere superfluo ogni coinvolgimento laicale. Certo la diminuzione del clero impone il ricorso ai laici, ma si tratta di supplenze, ampie nella misura in cui è più evidente l'assenza di un referente ordinato.

In questo quadro la panacea dei «movimenti» ha offerto a uomini e donne ancora attenti alla dimensione ecclesiale, spazi di visibilità e partecipazione, mentre la *routine* parrocchiale ne ha favorito il disimpegno e la fuga, nel migliore dei casi verso forme più coinvolgenti e accattivanti di esperienza cristiana.

Le dinamiche che abbiamo evocato si caratterizzano temporalmente. Il massimo *exploit* dei movimenti si iscrive a metà degli anni '80. Quello è il momento della loro massima sponsorizzazione. A partire dagli anni '90, in Italia almeno, torna a essere messa a tema la località territoriale e perciò la parrocchia. Ma è piuttosto lungo rimediare a più di due decenni di disattenzione.

Peraltro, la fine del secolo passato si caratterizza per una profonda mutazione culturale, ancora in corso, relativamente alla quale non emergono linee sicure di risoluzione. I suoi caratteri sembrano incrinare profondamente le referenzialità situazionali dell'umano. In questione sono infatti lo spazio e il tempo, i bisogni primari avvertiti come assoluti, il congedo o quasi da ogni continuità di ricezione/trasmisione della fede. La relativizzazione di spazio e tempo promuove una esistenza delocalizzata e detemporalizzata che l'uso dei nuovi media incrementa. L'assolutezza del proprio individuale benessere minimizza la relazione, talora la cosifica. In un mondo «fai da te» non c'è bisogno dell'Altro. Da qui l'indifferenza al tema religioso come a ogni altro tema che postuli la presa d'atto dell'alterità e della relazione.

Se da una parte i movimenti anestetizzano la crisi offrendosi a essa come alternative, queste stesse restano nel circolo esperienziale del proprio personale *habitat*, tutt'al più condiviso con i componenti del gruppo. Né sembra offrire alternative vincenti una loro struttura territoriale, per altro costretta a darsi forme nuove – le unità pastorali, ad esempio – per far fronte alle scarse risorse ministeriali.

Vuoi i movimenti, vuoi le parrocchie si muovono comunque secondo parametri ormai estranei al mondo che sta loro fuori. L'ambito più traumatizzante è quello relativo alla lingua, o meglio all'«interlingua», che non è compartita con chi non appartiene a quella specifica fascia d'età.

Venendo ai giovani, credo che il problema fondamentale delle comunità ecclesiali sia proprio questo: l'aver perso il contatto con il linguaggio loro proprio e perciò con la cultura che, malgrado tutto, veicolano. Il che significa l'incapacità di comunicare, di relazionarsi; e di annunciare *intelligibilmente* la Parola.

Il problema, insomma, non è la marginalizzazione o la partecipazione. Il problema è più grave e più profondo. Si sono perse le coordinate culturali della cristianità. I valori correnti sono altri, i modelli di comportamento non sono più quelli che se ne derivavano; e d'altra parte l'istituzione ecclesiale sembra ostinarsi a non prendere atto né della sostituzione dei valori, né della mutazione dei modelli. Conserva sé stessa – com'è da aspettarsi – e tanto basta.

Alla mia generazione, che lungamente si è interrogata e impegnata sul senso della vita e nella scelta di fede ha trovato le sue risposte, fa impressione incontrare giovani per i quali Dio semplicemente non è un problema perché, ci sia o no, la cosa non li riguarda. Si tratta di una generazione dall'ateismo strutturale e «volgare», se con quest'ultimo aggettivo si intende un rifiuto di Dio non ragionato e nemmeno sofferto, come era generalmente tale fenomeno fino alla caduta del muro di Berlino (1989). Si è parlato di «prima generazione incredula»; ma poco si parla di ciò che abbiamo o non abbiamo fatto perché divenisse tale. Anzi, ci ostiniamo a far finta che tale ateismo non esista e che i ragazzi e i giovani siano dei credenti «poco informati» che hanno bisogno di essere «adeguatamente informati» mediante l'acquisizione delle debite «nozioni».

Intendiamoci, non è che l'attenzione a sé stessi, al proprio ben-essere sia un valore trascurabile. Di per sé avrebbe dovuto essere il nostro manifesto, visto che il cristianesimo è «lieto annuncio». Ma è indubitabile che ragioni socio-politiche, economiche più che religiose, hanno preferito proporre una visione dell'esistenza in cui la virtuosa accettazione del patire avrebbe assicurato una felicità futura, lasciando a pochi però di goderne già in questa vita. Nella crescita che ha caratterizzato l'Occidente, perché meravigliarsi se la speranza d'ottimizzazione dell'esistenza è diventata talmente imperativa da rimuovere come non-senso ogni riserva escatologica?

Certo ci colpisce la rimozione della memoria, il far cominciare la «storia» dall'accadimento del singolo individuo. Ci stupisce che si metta in forse la veridicità di un evento solo perché non lo si è personalmente vissuto. Ci fa senso l'uscire da una catena testimoniale alla fine interpretativa dell'essere al mondo nel proprio tempo. Analogamente, suscita perplessità la rimozione dello spazio come *habitat* fecondo, peraltro identificante anch'esso sotto il profilo culturale. Siamo passati dai «luoghi» ai «non-luoghi». Ma anche qui credo abbiamo da rimproverarci l'assunzione ossessiva della routine a regola di vita. Dobbiamo insomma chiederci se la rottura degli spazi angusti, se il rifiuto dell'essere costretti a giocare la propria esistenza nei circoli ristretti delle generazioni adulte, non risponda anch'esso a una istanza legittima, propria del cristiano, la cui itineranza oltrepassa lo stesso luogo natio a cui, in senso stretto, non appartiene appunto perché «pellegrino».

Certo, in gioco è la sostituzione di spazio e tempo reali con spazio e tempo virtuali, con la loro annessa tendenza al «passaggio all'atto» immediato, senza mediazione noetica. Ma anche al riguardo ci si dovrebbe interrogare sulle valenze immaginative del «sogno», a suo modo «profezia».

Quella che appare come rottura, come crisi, d'altra parte ha contesti inediti. Ne indico due a modo di esempio: la metamorfosi della famiglia, che ostinatamente continuiamo a ignorare proponendone modelli irrealistici e/o dismessi; la metamorfosi del lavoro che, nelle sue forme tradizionali si avvia a scomparire e non solo a causa della finanza creativa o della globalizzazione. Vedo infatti assai più rilevante il dato incontrovertibile dell'automazione che rende obsoleta, nelle forme sin qui conosciute, la presenza umana e in misura sempre più crescente.

Paghi delle nostre certezze, di fatto autocentrati nella presunzione di agenzia unica di salvezza, poca attenzione, penso, abbiamo dedicato a analizzare criticamente la crisi, limitandoci

solo a demonizzarla in tutto ciò che disturba le nostre quiete sicurezze. La crisi, invece, è travaglio, cernita, discernimento, sempre e comunque crescita. Ma, per usare un'espressione di papa Francesco, abbiamo preferito stare a pettinare l'unica pecora dell'ovile piuttosto che uscire a cercare le altre o – aggiungo – a interrogarci sul perché di pecore – e uso il termine nel senso metaforico della paziente remissività – ne abbiamo al chiuso solo una, volutamente evitando di considerare le 99 rimaste fuori, quelle magari tutt'altro che remissive.

Di fatto, dunque, nel vissuto concreto delle nostre comunità ecclesiali, italiane e occidentali, di giovani ne incontriamo pochi. Pochi di loro avvertono la suggestione della fede. Pochi di loro prendono sul serio la pro-vocazione della comunità cristiana. La quale poi parla una lingua a loro estranea e, come già osservavo, propone valori e modelli distanti mille miglia dal loro desiderio.

Ciò detto provo a fornire una doppia griglia nel senso della marginalità e del protagonismo.

1. Le parrocchie

1.1. Indici di marginalità

Credo rappresentino il luogo precipuo della marginalizzazione. Se, infatti, poniamo attenzione ai tre ambiti tradizionali della pastorale parrocchiale, costateremo facilmente come difficilmente ci sia spazio per i giovani.

► LA CATECHESI

Nell'arco che va dai 6/7 ai 14 anni la catechesi è d'obbligo soprattutto per ciò che concerne la prima eucaristia. Il discorso si fa pesante se dalla scuola elementare ci si sposta alla scuola media, visto che ragioni, familiari e no, fanno della catechesi in età adolescenziale un *optional*. Sono persuasa che ciò dipenda innanzitutto dall'aver appiattito la preparazione al completamento dell'iniziazione cristiana sullo *standard* scolastico. Ci si ritrova in classi che corrispondono grosso modo a quelle della scuola frequentata, bloccando la fondamentale apertura dei bambini-ragazzi/bambine-ragazze all'esplorazione e al confronto con l'alterità che, in un sano sviluppo, sono le premesse per evitare un patologico ripiegamento narcisistico sull'identico (da cui il bullismo, la violenza gratuita, il fare «branco» e l'incapacità di comprendere il sentimento e il dolore altrui sono insieme il segno e la conseguenza). Ma, ancor più in profondità, lo *standard* scolastico, oggi, significa qualcosa che riguarda non il nucleo familiare come tale, ma l'individuo: il bambino-ragazzo/la bambina ragazza. È cosa *sua*, non di altri: non esiste un *nostro* che possa declinarla. E se ancora la preparazione all'eucaristia – analogamente al battesimo – viene generalmente considerata una tappa socialmente obbligata, le difficoltà socio-familiari rendono più aleatoria la preparazione alla cresima.

Si consideri la mutazione della famiglia; il lavoro di entrambi i genitori; la mancanza il più delle volte di un congruo supporto che venga loro incontro. La catechesi si concentra e con essa la frequenza al catechismo nei giorni e nelle ore che corrispondono al tempo libero dal lavoro. I genitori – che hanno legittimamente bisogno di staccare – con difficoltà accettano i ritmi che il percorso catechistico richiede sia a loro che ai loro figli.

Queste le situazioni che rendono i giovani, propriamente detti, estranei a percorsi che, troppo spesso, mostrano di subire.

Sappiamo, inoltre, come la disaffezione coincida con la pubertà. Ma siamo ben lontani dall'offrire un progetto educativo che ne metabolizzi le difficoltà, ne gratifichi le virtualità, e, dunque, li accompagni a vivere il più possibile serenamente i mutamenti da gestire. La marginalizzazione è anche prodotta da atteggiamenti intransigenti. Incompresi e soli a casa, irrequieti e sordi a scuola, lontani ormai per scelta dalla comunità ecclesiale, gli adolescenti e poi i giovani saranno sempre più disponibili a quelle offerte di benessere, spesso aleatorie, che li segnano a vita e, talora, gliela tolgono persino.

Una formazione ancorata a *cliché* infantili di dipendenza li segna per il futuro. Se, poi, come pure accade, i genitori stessi hanno compiuto scelte che li hanno allontanati dalla fede, il discorso diventa ancora più complicato.

► LA LITURGIA

Si è di recente tornato a proporre la messa dei fanciulli o dei giovani. In particolare quest'ultima, là dove la si vive come esperienza parrocchiale, lascia poco spazio alla creatività e al protagonismo. Diversamente dal passato, non sono i giovani a scegliere canti, musiche, preghiere, e quant'altro mostri in atto la loro soggettualità attiva nel popolo di Dio. Tutto si svolge sotto l'egida di una autorità referente; si trattasse pure di un laico di una laica.

C'è una indubbia involuzione a livello liturgico. E c'è un ritorno alle pratiche devozionali che lascia indifferenti i giovani trattandosi di cose che a loro rimangono estranee.

Inoltre non è vincente una celebrazione per categorie. Snatura il senso del convenire che dovrebbe accomunare giovani e anziani, bambini e adulti, ricchi e poveri, abili e altrimenti abili, e così via...

La vita sacramentale s'incrocia con la catechesi propriamente liturgica. Mi riferisco sia alla preparazione al matrimonio che a quella al battesimo dei figli. Anche se non è legittimo generalizzare, il più delle volte esse sono monopolizzate da *cliché* ripetitivi. Tanto più che in questione non è una preparazione di tipo medico o psicologico o giuridico (che pur si ritiene di dover dare). Si tratta di occasioni in cui si dovrebbe testimoniare e trasmettere la gioia di un vissuto di fede che conosce le difficoltà ma è capace di provare a superarle. Oltretutto, i giovani hanno già all'attivo lunghe convivenze, e comunque una molteplicità di esperienze che rendono superflue certe attenzioni. E che mettono a nudo il non saper pensare e comunicare la realtà sacramentale del matrimonio all'interno di questo ormai stabilmente mutato quadro sociale, culturale e antropologico.

► IL SERVIZIO

Una piccolissima parte dei giovani appartenenti alla parrocchia vive la propria identità cristiana mettendosi a servizio degli altri. Pur tuttavia questo è il contesto nel quale i giovani sono più presenti, talora indipendentemente dalla fede professata. Ciò a ragione di una sensibilità di cura che è in incremento, benché percentualmente, tocchi una fascia risicata. Essa potrebbe essere il vero catalizzatore di una apertura all'altro/altra trans-generazionale, trans-religiosa, trans-culturale. Ovviamente sono potenzialità che una pastorale autoreferenziale rischia di spegnere

1.2. Indici di protagonismo

► L'ORATORIO

Si tratta di una istituzione in evidente ripresa. Lo si vive come uno spazio aperto, di supporto alla famiglia soprattutto nei mesi estivi. Frequentare l'Oratorio non implica una scelta di fede né per i giovani che ne fruiscono, né per le famiglie che se ne avvalgono. Esso rappresenta tuttavia un luogo di protagonismo, o quanto meno di educazione al protagonismo. Il modello non è confessionale, se non che per il luogo che accoglie; né è confessionale nei percorsi che propone, ludici soprattutto. Eppure diventa una palestra in cui ci si può chiedere se tanta disponibilità non sia spia di un altro modo di vivere e di pensare. L'Oratorio, insomma come spazio aperto, magari cogestito con quanti, avendone fatto esperienza, la propongono a livello educativo. Uno «stare accanto» più che uno «stare insieme» che quanto meno suscita l'attenzione alla comunità che sta dietro, alle sue relazioni, alla sua efficacia.

► I GRUPPI INTER-FAMILIARI

Questo criterio dello stare accanto, senza imporre la fede, ma lasciando che dal vissuto scaturisca la domanda circa il senso del rendersi disponibili e del rapporto tra tale disponibilità e la comunità ecclesiale, ha come luogo proprio il raccogliersi delle famiglie, le quali, ancora una volta, non impongono o propongono una pratica ma solamente testimoniano la capacità di accogliere quanti/e ne incrociano il cammino. Ciò è tanto più efficace se si tratta di famiglie giovani, prossime perciò nei problemi e nel linguaggio, alla transizione culturale che esse stesse vivono. Le stesse talora sperimentano percorsi di riflessione, di animazione liturgica, di accompagnamento catechetico ai sacramenti tutti.

► I GRUPPI DI VOLONTARIATO

Nelle forme diverse di volontariato è più evidente la scelta di campo, anche se, come si diceva, vi vengono coinvolti anche i giovani «lontani». Qui la fantasia è pari ai bisogni. Ma ancora una volta a segnare il successo è la scelta non di «evangelizzare» quanto piuttosto di «accompagnare», lasciando alla testimonianza il compito di interpellare la coscienza dinanzi a una attività che nasce dall'esperienza di fede. Qui si gioca il futuro di un mondo sempre più culturalmente e religiosamente plurale rispetto al quale la comunità ecclesiale ha da testimoniare il suo essere segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano.

► IL RICORSO A NUOVI STRUMENTI

Sicuramente la generazione digitale vive altre forme di protagonismo. Non poche parrocchie lasciano spazi significativi alla creatività in tutte le sue forme e incrementano quelle reti che facilitano il contatto tra i giovani valorizzandone attitudini e risorse. Una parrocchia che prenda sul serio la rivoluzione digitale per peso suo specifico ha una marcia in più e offre ai giovani *chance* di coinvolgimento inedite e proficue. Lo si costata là dove il nuovo percorso è in atto.

2. Gruppi e associazioni

Non entro analiticamente in questa galassia variegata, difficile da ricondurre a unità. Distinguo tra realtà saldamente ancorate al territorio (parrocchia/diocesi) e realtà a respiro inter-ecclesiale. Talune si prefiggono una peculiare attenzione ai giovani e/o sono costituite da giovani. Certamente le une e le altre offrono profili identitari forti, antidoto alle identità deboli che appaiono prevalenti.

Le più prossime al territorio rischiano, però, di appiattirsi su una pretesa autoreferenziale. E se, da una parte, i giovani che ne fanno parte restano «subordinati», dall'altra si mostrano poco inclini a condividere la strada con quanti hanno fatto scelte diverse e/o divergenti.

Il senso delle associazioni giovanili dovrebbe essere appunto quello di educare a fare compagnia, a costruire comunità, a erigere ponti tra chi sta dentro e chi sta fuori. Il che non sempre accade.

Quanto ai movimenti, essi hanno il tratto del gruppo scelto. La coscienza elitaria di sé difficilmente li fa protagonisti autentici di quella «Chiesa in uscita» al centro del progetto di papa Francesco. E ciò anche quando le opere loro peculiari appaiono «estroverse». Va detto anche che i *leader* del movimento, chierici o no, alla fine non sempre educano i giovani a essere protagonisti.

Sicuramente in essi è di gran lunga minore l'idea della marginalità. L'appartenenza dona forza identitaria; illude su un protagonismo che in effetti non è veramente pieno, anzi che a volte manca.

Resta comunque il fatto che dietro ai movimenti stanno domande ben precise a cui le comunità cristiane non hanno saputo dare risposte concrete: amore e cura vicendevole; creatività iscritta nei doni dello Spirito; santificazione del lavoro; dialogo interconfessionale e/o inter-religioso; coerenza tra fede e impegno socio-politico; riscoperta del proprio battesimo... Ho scritto e ripeto che i movimenti sono il «grido di dolore» delle membra del Corpo di Cristo che non si sentono amate, consolate, valutate, riconosciute nella pienezza della loro identità cristiana. Da qui l'indulgere a questo o a quell'altro aspetto che dovrebbe comunque caratterizzare l'identità e l'impegno ecclesiale.

Nel movimento sono ben evidenti talune dinamiche alle quali i giovani sono comunque sensibili: il raccogliersi di una moltitudine a prescindere da un legame autentico di reciproca frequentazione o conoscenza; lo stare insieme senza regole rigidamente vincolanti; la connotazione «spettacolare» che ne accompagna i raduni... In qualche modo le «giornate della gioventù» rappresentano e catalizzano questa voglia d'incontrarsi che prescinde da un impegno duraturo, dalla scelta di misurarsi in profondità con l'altro mettendosi veramente in gioco. La dinamica è quella dell'*happening*, del mega-concerto, dell'esserci comunque e tanto basta. Questo protagonismo a tempo, antidoto a una marginalità anch'essa a tempo, ci diventa spia di un modello di Chiesa che non può essere quello statico e rigido del passato.

3. A guisa di conclusione

Non ho una particolare dimestichezza con i giovani. Ho chiacchierato prima d'accingermi a scrivere questa «nota» soprattutto con colleghi insegnanti. E dunque il riferimento è stato all'arco scolastico: media superiore-università (16-30 anni).

La mia passata esperienza di docente nelle Facoltà ecclesiastiche mi ha messo di fronte a soggetti adulti, giovani sì, ma prevalentemente oltre la soglia dei trent'anni. Inoltre la provenienza multiculturale mi ha impedito di trovare punti di contatto che non fossero l'entusiasmo da una parte, il bisogno dall'altra di acquisire nel ministero o nella professione religiosa una identità forte. Non poche volte, dopo la sessione di laurea, agli studenti d'altra provenienza sono state date le insegne tribali proprie della nuova identità acquisita, accomunabile credo a quelle relative al conferimento/riconoscimento d'autorità. Il che è spia di un fenomeno che torna anche in Italia, la scelta del ministero come identità forte, socialmente ed economicamente rilevante in un quadro spettrale di assenza di lavoro e di visibilità. A questa richiesta/rifugio si unisce la curiosità al limite della morbosità per un passato che non si è vissuto; ovvero un'inventiva priva di supporti critici che pesantemente innova la prassi liturgica, ad esempio, o la pratica devota, a partire da sé stessi, senza riscontro d'autorevolezza e senza un dialogo alla pari con i destinatari del proprio servizio. Questo stesso poi è interpretato in chiave autoritaria. A ciò si aggiunge la volatilità della scelta se, come accade, incontri e situazioni la mettono in discussione. Si lascia il ministero con la stessa disinvoltura con cui si spezza un legame matrimoniale o una convivenza e ciò in tutta serenità di coscienza, perché ciò che conta è la presunta ottimizzazione della propria esistenza.

Insistendo ancora su questa particolare fascia di giovani, da docente, la lamentela più comune, a livello del ciclo istituzionale, ha riguardato il loro scarso interesse per gli studi. Di contro qualitativamente rilevante è stato l'impegno registrato nel conseguire il dottorato, scelta comunque non di tutti.

I colleghi, prossimi ai giovani estranei ai percorsi ecclesiastici, lamentano una sorta di vuoto, di muro di gomma che rende impossibile ogni comunicazione tra educatori e studenti. Dichiarano una palpabile sofferenza per lo stacco che intercorre tra i primi e i secondi, lontani anni luce da interessi e sensibilità. Un problema tutto italiano è infatti quello dell'allargarsi della forbice d'età tra gli uni e gli altri. Da credenti, alla Chiesa rimproverano di non fare nessuno sforzo per capire e far proprio il linguaggio dei giovani. In diversi hanno delineato scenari sconcertanti. I giovani, a loro dire, pensano che non valga la pena d'impegnarsi dinanzi a un futuro assolutamente incerto. D'altra parte fanno propria ogni genere d'esperienza, anch'essa a tempo, anch'essa senza futuro. Un'esistenza sospesa, resa possibile da un benessere residuo di cui pure ancora in molti godono, malgrado la crisi economica non possa dirsi conclusa. Se poi il quadro sociale di appartenenza è squilibrato per l'assenza dei genitori o per gravi difficoltà economiche, prevale la scorciatoia del procurarsi comunque quei beni ritenuti assolutamente essenziali e a ogni costo.

Mi si è anche fatto osservare che l'apparente anomalia del lasciarsi andare o del disimpegno ha alle spalle quella che viene chiamata «ansia da prestazione». Sin da piccoli, infatti, si è impegnati in ogni genere di attività, in ogni genere di competizione, mentre cresce la paura di non riuscire, di non essere adeguati, di non farcela. L'indecifrabilità del futuro, anzi, il convincimento di non avere futuro fa sì che all'ansia subentri l'ignavia, il lasciarsi andare ...

A questo punto parlare di protagonismo o di marginalizzazione diventa relativo e forse surreale. La domanda vera – ritorno al punto di partenza – riguarda la Chiesa: chi è? chi vuole essere? che comunità siamo? cosa vogliamo testimoniare e come?

Mi suggerisce un mio ex-studente che i giovani hanno bisogno di una Chiesa-famiglia che li faccia sentire accolti così come sono. Purtroppo però la metafora della Chiesa-famiglia essa stessa

rischia di non essere adeguata... Non così l'istanza dell'accogliere, comunque e sempre, senza discriminazioni prelie.

Davvero è finito il tempo delle certezze *semel pro semper* o dei valori non negoziabili. Occorre farsi compagni di una umanità ferita offrendole la medicina della compassione – di nuovo un'immagine di papa Francesco, quella della Chiesa «ospedale da campo». Solo questo ci farà di nuovo sintonici alle giovani generazioni e solo questo ci consentirà di offrire loro non risposte compiute, ma l'umiltà di un accompagnamento che si radica in un «lieto annuncio» di guarigione e di compassione. Non un Dio onnipotente e perfetto, ma Dio debolezza, fattosi a noi solidale sino alla carne, al dolore e alla morte, e perciò capace, ancora e ancora, di essere Dio con/per noi. Ma queste cose non serve gridarle. Bisogna piuttosto viverle. E bisogna proprio perciò fare spazio a nuovi protagonisti, ai giovani, appunto, e non per solo ricambio di generazione ma perché, ci piaccia o no, sono loro gli interlocutori e i soggetti della Chiesa del futuro. Non perderli diventa fondamentale. Questo vuol dire farne propria la fragilità e debolezza come nuovo punto di forza della Chiesa che verrà. Tanto più – e trasferisco ai giovani una metafora tanto inquietante quanto adeguata – che la generazione (e la Chiesa) che abbiamo davanti non è quella che coltiva un «progetto», quanto piuttosto prova a fare un «percorso», a cercare un possibile cammino. Il futuro è nel segno di un procedere a vista, pronti a invertire la rotta, o a prendere a bordo chichessia. Forse in tempi di migrazione, la Chiesa può di nuovo apparire come una barca, insicura e sballottata, certo, ma anche pronta a raccogliere e ad accogliere, senza pretendere credenziali o passaporti. In fondo, le folle che seguivano Gesù non erano molto dissimili. A noi la sfida di interiorizzare quel sommovimento di viscere – la misericordia, appunto – che lo ha visto chinarsi sui giovani come sugli anziani, sulle donne come sugli uomini, sui sani come sui malati, sui giusti come sui peccatori.

cmilitello@virgilio.it ■

■ BASI BIBLIOGRAFICHE

- C. MILITELLO, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologicali modelli architettonici*, EDB, Bologna 2010.
 - IDEM., *Il sogno del Concilio*, EDB, Bologna 2006.
 - IDEM., *Le opere di misericordia. Compassione e coltivazione dell'umano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.
-

ULTIME PUBBLICAZIONI

Collana «CER»



Sinodo sui giovani senza pastorale giovanile?

Esercizio di «sospetto critico» a partire dal «documento preparatorio»

José Luis Moral*

Synod on Young People without Youth Ministry?

An exercise of «Critical suspicion» based on «Preparatory Document»

► **SOMMARIO**

Nella prospettiva dell'orizzonte ermeneutico della conoscenza umana e sulla base dell'«alerta critica» proposta da P. Ricoeur, come via necessaria per purificare le interpretazioni e favorire in questo modo un'adeguata comprensione, l'articolo propone un semplice esercizio critico del «Documento preparatorio» del prossimo Sinodo dei vescovi. L'analisi di ogni parte del documento porta a un «sospetto critico» che, di confermarsi nelle considerazioni dell'assemblea sinodale, sicuramente sminuirebbe il significato e valore della riflessione ecclesiale sui giovani; tale sospetto viene formulato nello stesso titolo dell'articolo: «Non ci troveremo con un «sinodo sui giovani» dove, alla fin fine, non si afferma – né si conferma – la specificità e la necessità della pastorale giovanile?».

► **PAROLE CHIAVE**

Comunità di pratica, Ermeneutica; Luogo teologico; (Nuovo) paradigma antropologico-culturale; Opzione fondamentale; Pastorale giovanile; «Principio Incarnazione».

* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Il «dubbio – più o meno fondato –», di cui parlano i vocabolari per definire il sospetto, deve trasformarsi in «dubbio fondato» trattandosi di un «sospetto critico». In quanto segue, intendo dedicarmi a quest'ultimo esercizio, uno tra i più importanti in qualunque processo ermeneutico, in processi cioè dove si tratta di comprendere attraverso interpretazioni costruite con un'argomentazione pertinente e rigorosa.

Una volta che M. Heidegger e H.-G. Gadamer stabilirono che «comprendere è il nostro modo originario di essere» e che «il mondo intero dell'esperienza si configura nel linguaggio», bisognava trovare una nuova consistenza a questa nostra «storicità comprensiva». In tale impresa, da un lato, fu proprio Gadamer a riscattare i due concetti più disdegnati dall'Illuminismo e, in genere, dalla modernità, ossia, quelli di tradizione e di autorità;¹ dall'altro, corrisponde a P. Ricoeur la proposta forse più curata per la delucidazione della vera tradizione attraverso la «critica delle ideologie»,² dove colloca uno degli aspetti critici più importanti di ogni metodo ermeneutico: l'«allerta critica» ispirata ai maestri del sospetto, insieme alla preoccupazione per l'oggettività e il controllo dell'interpretazione. L'ermeneutica non ci condanna, come speculano alcuni, a scegliere tra verità e metodo, né a separare la costituzione del senso dalla sua validità o giustificazione. Per evitare questi ed altri rischi, il metodo deve includere criteri ben definiti e scelte interpretative solide, così come stabilire un'adeguata «teoria del testo» che, da una parte, assicuri sia il requisito primario del «distacco» che la «appropriazione» finale con cui ricostruire il senso del medesimo; dall'altra, che prescriva la critica delle ideologie ispirata ai maestri del sospetto e il loro «lavoro ermeneutico», l'allerta cioè di fronte alle ideologie politico-economiche (Marx), alle addomesticazioni morali (Nietzsche) o psicologiche (Freud).³

Il nostro lavoro di sospetto critico, sfortunatamente, può riferirsi solo al «documento preparatorio del Sinodo»⁴ e alla «Traccia di lavoro della riunione pre-sinodale»⁵ (che si terrà a Roma dal 19 al 24 marzo 2018; scriviamo queste linee, dunque, prima di tale incontro); benché la «traccia» in sé stessa rappresenta una correzione significativa del «documento preparatorio», non è possibile ancora valutare la sua vera incidenza nel cammino del Sinodo.

Ciò detto, praticamente dobbiamo limitarci ad analizzare il *documento preparatorio* che, letto alla luce sia della riflessione catechetica esistente sia alla luce di quella prodotta nell'ambito della pastorale giovanile, pare uno «scritto minore» – se non addirittura povero – e che, al contrario delle dichiarazioni esplicite contenute nel medesimo, non sembra nemmeno prendere sul serio il pensiero di papa Francesco: «La pastorale giovanile, così come eravamo abituati a svilupparla, ha sofferto l'urto dei cambiamenti sociali. I giovani, nelle strutture abituali, spesso non trovano risposte alle loro inquietudini, necessità, problematiche e ferite. A noi adulti costa ascoltarli con pazienza, comprendere le loro inquietudini e le loro richieste, e imparare a parlare con loro nel linguaggio che essi comprendono» (EG 105).

¹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, 551-779.

² Cfr., specialmente, P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977; ID., *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

⁴ Cfr. SINODO DEI VESCOVI (XV Assemblea Generale Ordinaria), *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, LEV, Roma 2017 (citato a partire da questo momento come «DP», seguito dalla pagina o pagine corrispondenti).

⁵ Cfr. <<http://www.synod2018.va/content/synod2018/it/riunione-pre-sinodale.html>> (12.03.2018).

Siamo consapevoli che il Sinodo non può essere identificato con nessun *documento preparatorio* («DP» a partire da questo momento), né tantomeno ridurre il suo orizzonte alla preparazione o a qualunque riflessione previa o posteriore. Di conseguenza, l'analisi che segue non si soffermerà più di tanto a criticare il «DP», si concentrerà piuttosto nel suggerire alcuni elementi essenziali nella *definizione* della missione della Chiesa nei riguardi dei giovani. Comunque sia, osservando il «DP», partiremo da tre sospetti critici (in corrispondenza con i tre capitoli del documento) per poi concentrarci su altrettante prospettive della *catechesi con i giovani* e della *pastorale giovanile*.

1. Giovani e cambio di paradigma antropologico-culturale

Il primo elemento che fa impressione nel «DP» è il suo linguaggio o, meglio, la *teologizzazione* dell'intero linguaggio del documento. Trattandosi dei giovani,⁶ uno poteva aspettarsi che la prospettiva antropologico-culturale, quanto meno nel punto di partenza, potesse essere anche la chiave linguistica per cercar di capire l'identità delle nuove generazioni. Non è così, invece; ragion per cui la teologizzazione rischia di trasformarsi in una vera e propria *mistificazione*, a partire della stessa *ouverture* del documento («Sulle orme del discepolo amato»: *venite e vedete...*, ma chi può immaginare una simile situazione nel mondo culturale dei giovani d'oggi? Se per caso alcuni arrivassero ad immaginarla, guardandoci, cosa potrebbero vedere...?).

Tuttavia è vero che il «DP» incomincia studiando «I giovani nel mondo di oggi» e riconosce di farlo a partire da un «mondo che cambia rapidamente». I fatti però non corrispondono alle parole e, cioè: non si prende atto del «cambio epocale» (lo stesso Papa si è riferito più volte al dato) che porta con sé un'antropologia e una cultura – dove sono nati e vivono i giovani – radicalmente diverse da quelle che servirono per codificare e narrare finora l'esperienza cristiana.

1.1. Descrivere o giudicare e interpretare per comprendere

Il «DP» – scusandomi per la generalizzazione (ingiusta senza dubbio) – sembra che nel primo capitolo (*I giovani nel mondo di oggi*) abbia cercato di descrivere la situazione; ma ambire così poco (non andare verso la comprensione) porta facilmente a passare dal descrivere al giudicare la situazione che viviamo, proprio perché in questo modo si presuppone l'esistenza (teorica) di «uno sguardo integrale», a partire dal quale non esiste altro che l'obbligo di riferirsi semplicemente alla «crescita dell'incertezza», alla «cultura scienziata» o alla «fluidità ed emergenza» del nostro momento storico.⁷

In questa prima parte del documento, per forza si dovevano prendere in considerazione soltanto alcuni dati sui giovani, ma il «DP» non tratta di interpretare per comprenderli: ne prende atto per collocare tutti quanti all'interno di una visione teologica che unicamente ammette un processo deduttivo. Dunque, un processo dove questi elementi della realtà servono a indicarci altrettante componenti problematiche nei confronti dei presupposti onto-teologici che si sviluppano nei capitoli successivi del testo.

⁶ Non si capisce, in questo senso, perché scegliere la fascia di età tra 16 e 29 anni quando l'accordo attuale sembra organizzarsi attorno all'arco 15-34, dove si individuano tre diverse categorie: i «giovani» dai 15 ai 24 anni, i «giovani adulti» dai 25 ai 29 e gli «adulti giovani» dai 30 ai 34 (in alcune ricerche anche sino ai 39 anni).

⁷ Cfr. «DP», 11-25.

Le nuove generazioni sono figlie del cambio epocale che viviamo. Le generazioni adulte hanno una paternità molto diversa e perciò, quasi spontaneamente, tendono a considerare la situazione attuale come un «tempo di perdite». Senza assumere profondamente il cambio antropologico culturale, senza cercare di comprendere e vivere profondamente immersi nel nostro tempo, sarà impossibile incontrare davvero i giovani. In tale ottica, è innegabile che ogni situazione storica sia originale; è inutile, quindi, cercare nel passato le ricette che possano rispondere alle sfide dell'oggi. Il carattere inedito di ogni congiuntura storica non deve muoverci, perciò, a considerare l'epoca presente più drammatica dalle altre, ma a saper leggere l'evoluzione culturale contemporanea abbandonando deliberatamente interpretazioni in termini di semplice crisi, di perdita di valori e di scomparsa o tramonto della fede religiosa. La sfida che deve affrontare la società e la Chiesa (la pastorale giovanile in particolare) è quella di lasciarsi «generare» all'inedita realtà antropologico-culturale, a questa «nuova vita».⁸

La rappresentazione più appropriata della nostra «situazione ermeneutica» è sicuramente quella di un'«epoca complessa» o, meglio ancora, di una «complessità sistemica». La complessità, infatti, pervade ogni questione della vita odierna e non c'è alternativa se non quella di andare avanti cercando l'unità nella molteplicità e nella diversità umane. Tale complessità però non deve paralizzare la ricerca del senso; essa ci fa capire che le nostre conoscenze troveranno sempre due compagni di viaggio inizialmente non desiderati: l'incertezza e il dubbio, ambedue presenti nello stesso cuore della conoscenza umana. Effettivamente, non possiamo eliminare né l'incertezza né il dubbio perché non possiamo conoscere con una perfetta precisione tutte le interazioni di ciascun «sistema umano». In aggiunta, se incertezza e dubbio si richiamano a vicenda, la «dipendenza dalle certezze» si associa facilmente all'errore e all'illusione.⁹ Infine, complesso non equivale meramente a complicato o confuso; anzi, proprio il pensiero complesso ha la pretesa di superare la confusione e la complicazione o la difficoltà di pensare, attraverso nuovi operatori di analisi e riflessione. Quindi, bisogna decifrare quei aspetti della complessità relazionati con la vita dei giovani; aspetti che anticipano il volto del «nuovo individuo», frutto del cambio antropologico-culturale.

1.2. Un inedito «luogo teologico»

Dicono non pochi esperti del tema, che magari non troviamo adesso lo scontro generazionale di un tempo, ma forse si sta sviluppando un fenomeno ancor più drammatico, ossia un profondo distanziamento tra le generazioni adulte e quelle più giovani, tra la Chiesa degli adulti e il mondo delle nuove generazioni, a causa proprio della rapidità dei mutamenti antropologico-culturali.

Questo *cambio di paradigma*, non solo provoca una progressiva ricostruzione culturale – non esente da rivoluzioni –, ma contiene in sé le idee fondamentali dell'immaginario delle nuove generazioni. I giovani, infatti, sentono – a fior di pelle – il fascino dell'autonomia, della libertà e

⁸ Impossibile entrare nel dettaglio del mutamento antropologico-culturale che viviamo; ho affrontato la questione in altre pubblicazioni: Cfr. J.L. MORAL, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, LAS, Roma 2017; IDEM., *Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*, Elledici, Torino 2018.

⁹ Cfr. E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, R. Cortina, Milano 2012, 5-23 e 133-152; IDEM., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 27-37 e 67-68; IDEM., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007, 227-262.

di una storia che porta all'uguaglianza e alla *relazione* permanente, generando atteggiamenti critici e democratici; perciò capiscono al volo le piccole o grosse contraddizioni quando non si rispettano tali idee e magari pretendiamo che siano «così o così», che accondiscendano a qualsiasi comportamento. I giovani diffidano di una fede e una religione, tanto più della Chiesa, quando non riconoscono in quelle la coerenza razionale dell'attuale immaginario, quando non trovano ragioni convincenti da parte della visione religiosa oppure quando non si accetta un dialogo aperto con lo *stato di coscienza* dell'essere umano contemporaneo. Non di rado, quindi, le nuove generazioni finiscono per arrabbiarsi se nel mondo ecclesiastico trovano alcuni che, da una parte, si accaniscono a sottolineare il carattere malaticcio della *razionalità*, la sua incapacità di rintracciare la verità; e, dall'altra, invitano ad abbandonarsi all'energia riparatrice della *rivelazione* «depositata» nella Chiesa. Inoltre, i giovani si adirano ugualmente se sentono ripetere che la questione del *senso* della vita umana non trova risposte attendibili nella secolarità e nella laicità, ma solo nell'ambito del trascendente e del *sacro*, giacché soltanto il sacro è in grado di sanare e ricomporre la vita profana.

Al di là delle esagerazioni, non si può negare il ruolo centrale della ragione nella nascita di un inedito modo umano di essere nel mondo, che ha soppiantato l'originaria «immagine d'uomo» suggerita dall'esperienza religiosa cristiana. E ancor di più: di fronte alla razionalità secolarizzata (o laica), all'autonomia, alla storicità, alla democrazia, alla libertà, ecc., non basta una pur necessaria depurazione critica, e neanche riconoscere semplicemente la loro ineluttabilità; il processo che hanno avviato è ormai irreversibile, in quanto la coscienza umana li ha introiettati nella sua configurazione centrale e d'ora in poi costituiranno il fondamento delle «credenze» che articolano il substrato culturale umano. Ma la cortesia non toglie la gagliardia: non pochi ingredienti del complesso percorso che delimitiamo come «modernità» sono stati oggetto di numerose critiche e devono ancora essere sottoposti, come ogni prodotto umano, a una costante revisione.

Già negli anni Sessanta del secolo scorso, per quel che riguarda la prassi cristiana con i giovani, nasceva una constatazione sempre più evidente: la Chiesa deve cambiare in profondità le proposte da offrire alle nuove generazioni e le relative dinamiche educative; al centro si devono porre i giovani con la loro esperienza, la loro vita, la parola vissuta e il confronto (troviamo la conferma di questa linea in un documento storico, di cui parleremo più avanti e che fu determinante per la pastorale giovanile italiana, *Il rinnovamento della Catechesi*, nel quale si codifica per la prima volta in maniera ufficiale il modello dell'integrazione tra la fede e la vita). La condivisione di questa centralità generò una «sensibilità ermeneutica» che riconosceva la prassi come «luogo teologico», il «principio Incarnazione» come criterio fondante e l'educazione quale opzione fondamentale per strutturare il cammino di fede dei ragazzi e delle ragazze.

Il *quid* della questione, senza dubbio, risiede nel nuovo paradigma antropologico-culturale caratterizzato, tra l'altro, dal rifiuto – da parte dei giovani – di una società e una Chiesa del passato, in cui il contesto (soprattutto familiare) e la religione erano i soli a indicare cosa si dovesse fare; mentre gli adulti resistono ancora a riconoscere la radicalità del cambiamento, oramai evidente in questo momento storico. Ecco l'*humus*, il substrato dell'inedito luogo teologico della vita dei giovani e delle comunità cristiane: ormai è impossibile pensare alla pastorale e alla catechesi come rapporto tra chi si è riempito o, peggio ancora, «corazzato di dottrina» e chi è vuoto o persino avverso ad essa; la pastorale giovanile, a maggior ragione, non deve munirsi di risposte prima di aver ascoltato le domande delle nuove generazioni: il punto di partenza – il «luogo teologico» primario – sono i giovani, è la vita dei giovani.

2. Incarnazione, fede e vita

La «teologizzazione del linguaggio» e i corrispettivi rischi mistificatori non costituiscono l'aspetto centrale del sospetto critico che provoca il «DP» che, invece, sta propriamente nello schema tipicamente essenzialista e deduttivo del medesimo. Anzi, si potrebbe persino qualificarlo come un documento tipico della riflessione teologica vigente prima del Vaticano II, la cui immagine più eloquente era quella cristologica dello «scendere dal cielo». Il Concilio, attraverso un ripensamento a fondo dell'Incarnazione, ha portato ormai a sostituire lo schema dello «scendere dal cielo» con quello del «nascere dalla terra», arrivando ad un'appropriata continuità fra «creazione, incarnazione e redenzione-salvezza». Il «DP», non solo non tiene conto che è la cristologia ad aiutarci a comprendere come il mistero della divinità viene svelato nella concreta e reale umanità di Gesù di Nazaret, il Cristo, ma torna a inquadrare l'apparato deduttivo in una sorta di nuovo ecclesiocentrismo, mitigato a base di riferimenti al «dono di Dio». Inoltre, nella descrizione della missione della Chiesa si spreca un'opportunità unica di sintonizzarsi davvero con il pensiero del Papa per quanto riguarda il legame intrinseco tra missione e riforma (Cfr. EG, 20-33);¹⁰ opportunità tanto più significativa, se parliamo dei giovani e, a dir poco, il suo rapporto problematico con la Chiesa.

2.1. Dono, vocazione e accompagnamento

Il «DP», anzitutto, tiene poco conto dell'ultimo Concilio (esistono soltanto due *deboli* riferimenti al medesimo) dimenticando ancora una volta le parole di papa Francesco: il Vaticano II «ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo» (EG 26). Ma la disattenzione fondamentale del «PD» riguarda uno dei dati essenziali del concilio Vaticano II per quanto riguarda la riflessione teologica, ovvero, il passaggio da una concezione «assiomatico-deduttiva» della verità cristiana a un'altra «storico-induttiva», con una triplice aspirazione: radicare la teologia nel dato rivelato, vincolarla alla situazione dell'uomo reale e adattarla alle esigenze del sapere scientifico. Tutto stava a indicare che bisognava trovare una nuova *matrice disciplinare* o un nuovo paradigma scientifico basilare per la teologia ormai in atto, ossia, il *paradigma ermeneutico*.

Il secondo capitolo del «DP», al contrario, propone una specie di tetto affrescato e protettore – il «dono di Dio» (o la grazia) – dal quale scendono la fede, la vocazione e il discernimento vocazionale; tutto ciò viene *accolto* e, in relazione alle nuove generazioni, *attiva l'accompagnamento*. Ecco lo schema deduttivo e «provvidenzialistico» del capitolo! Al di là di questo riassunto ironico, tutto viene sistemato perfettamente in una simile struttura assiomatico-deduttiva, dove le relazioni si spiegano facilmente sia abbandonandosi alla «magia delle parole» (dono-fede-vocazione, missione-discernimento-accompagnamento, riconoscere-interpretare-scegliere, e via discorrendo)¹¹ sia facendo un utilizzo più che discutibile delle citazioni neotestamentarie.

¹⁰ Lo stile missionario proposto dalla *Evangelii gaudium* segna il «ritorno esperienziale alla sorgente dell'«uscita» e di una Chiesa «in uscita» che si fonda sulla necessità di unire intrinsecamente evangelizzazione o missione e conversione pastorale o «riforma»» (Ch. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Qipajon, Magnano (BI) 2016, 37); inoltre, questa riforma è la condizione fondamentale per la credibilità dell'annuncio.

¹¹ Cfr., per quanto riguarda l'analisi di una di queste parole: A. ROMANO, *L'accompagnamento dei giovani nei percorsi di fede*, «Rivista Lasalliana» 85 (2018) 1, 107-118.

Se tutto ciò non fosse sufficiente, il documento aggiunge che in questo modo “la Chiesa vuole [...] incontrare, accompagnare, prendersi cura di ogni giovane, nessuno escluso”.¹² Sarà vero che muniti di tutte queste risposte la comunità ecclesiale sarà in grado di ascoltare le domande delle nuove generazioni? Non dovremmo tener conto, come ci mostra la maggioranza dei dati, che non poche ragazze e ragazzi si distaccano dalla religione e dalla Chiesa, proprio perché andando alla ricerca di loro stessi, non vogliono ridurla alla scelta di un qualcosa di semplicemente imposto o *ereditato*? Infine, non è questione di «asticelle da abbassare», come dicono alcuni; è questione di ascoltare le domande e comprovare se abbiamo qualcosa da dire sulle sfide reali che i giovani vivono nel tortuoso percorso della loro ricerca di senso e nella scoperta-costruzione di sé.

2.2. Incarnazione, costruzione di sé e opzione fondamentale

Il concilio Vaticano II riconobbe che «la Chiesa era inconcepibile fuori delle culture vigenti» (Cfr. GS 62) e, in tale prospettiva, introdusse l’«analisi culturale», come metodo ispirato alle scienze umane, per comprendere meglio i comportamenti collettivi, la mentalità, i valori dominanti, le aspirazioni e le contraddizioni della nostra epoca, perché solo così si poteva presentare il Vangelo alle donne e agli uomini, ai giovani contemporanei. In questo modo, a conti fatti, ogni teologia deve stabilire una correlazione critica, da un lato, tra l’interpretazione della tradizione cristiana e quella della nostra esperienza contemporanea; dall’altro, fra l’identità cristiana e quella delle persone e culture del momento.

Non è possibile, quindi, presentare il cristianesimo sulla base di un’antropologia, cultura e teologia obsolete. Sarebbe questa la causa fondamentale del perché risulta ormai palese che la religione e la fede cristiane faticano tanto a sintonizzarsi con i giovani del nostro tempo: i profondi cambiamenti moderni in atto ci hanno colti impreparati, ancorati a conoscenze e interpretazioni religiose superate e non pronti a ripensarle e riformularle in modo nuovo.

In tale prospettiva, l’annuncio della Parola e la risposta di fede chiamano in causa sia la teologia che le scienze umane, ovvero, bisogna attendere, per così dire, la crescita umana e la maturazione cristiana. Di conseguenza, si deve lavorare in una prospettiva interdisciplinare, dove la ragione teologica e quella educativa sono i perni attorno ai quali far ruotare lo sviluppo integrale delle persone.

Noi cristiani incontriamo Dio in un essere umano: in Gesù di Nazaret non è tanto l’uomo a essere divinizzato e reso grande, quanto piuttosto Dio a umanizzarsi e rendersi piccolo, fragile, povero. Nel graduale approfondimento dell’Incarnazione si trova la *via d’accesso* e la *grammatica* principale della vita cristiana. Solo l’Incarnazione permette di articolare i due piani che si fondono nell’incontro: Gesù-uomo e Cristo-risorto. Tuttavia si deve anche aggiungere che, sebbene possa essere garantita soltanto dallo Spirito del Risorto, tale «articolazione-unione» deve basarsi sulla storia del Nazareno.

Per (ri)conoscere Dio non si può partire da una specie di onto-teologia, cioè, da «Dio in sé stesso». Arriviamo a conoscerlo solo attraverso un «volto concreto e personale», in un uomo, nell’uomo Gesù: è lui il rivelatore di Dio e, pertanto, non sono la metafisica o l’ontologia che ce lo fanno davvero *scoprire*, ma la persona, l’esistenza, lo stile di vita e il comportamento del Nazareno. L’Incarnazione risitua il significato della «verità di Dio» davanti al mondo: non può essere una semplice verità astratta e in competizione con le «verità dell’uomo»; non può rivendicare

¹² «DP», 27.

(come aveva fatto la scolastica tardiva) una visione fissa e immutabile dell'identità degli esseri (incapace, adesso lo sappiamo bene, di dialogare con i processi storici, autonomi e creativi dell'essere umano).¹³

Questi rilievi sono fondamentali perché la questione principale della pastorale giovanile, e anche della catechesi, si gioca nel riconoscere che l'educazione della fede cristiana va intimamente connessa alla maturazione umana. Dunque, non possiamo considerarle come due realtà diverse, autonome, se non addirittura contrapposte. Il problema è sempre esistito, anche se oggi assume tratti più decisi in quanto le posizioni appaiono più esasperate. Alcune, infatti, attestano una tendenza antropocentrica che, valutando praticamente coincidenti i due processi (crescita della fede e maturazione umana), trasforma la prassi della comunità cristiana in un progetto di «educazione umana»; in altre, la persistenza di un teocentrismo, unicamente attento al mistero, assimila la catechesi e la pastorale giovanile a quanto viene definito «evangelizzazione esplicita». Le prime ritengono che siano i dinamismi umani la chiave che garantisce la crescita e la qualità della fede cristiana; mentre le seconde, considerando il mistero di Dio al di là di quei dinamismi, implicitamente affermano che la fede non ha a che fare *direttamente* con i valori dell'uomo.

Entrambi gli orientamenti non riescono a congiungere adeguatamente la fedeltà a Dio e la fedeltà all'uomo: la posizione antropocentrica finisce per assimilarle, arrivando a vanificare il mistero divino; mentre quella teocentrica rischia di svuotare l'identità e la libertà umane per tenere salda la trascendenza divina. Soltanto se l'Incarnazione si colloca quale *criterio normativo* saremo in grado di superare una tale antinomia. Essa, infatti, ci consente di capire la fedeltà a Dio nella fedeltà all'uomo.

L'educazione alla fede, nel caso dei giovani, non può che essere legata alla ricerca di sé stessi: ciò costituisce una definizione sintetica della loro vita. Figli del cambio epocale e trovandosi in un momento decisivo per costruire la loro identità personale, tutto gira attorno alla non facile ricerca di sé, alla fatica di diventare sé stessi. In qualche modo, vivono sperimentando il passaggio da un modello culturale tipico del passato – tradizionale-istituzionale – a un altro emergente – de-istituzionalizzato – che concede maggiore libertà e contesta la normatività tipica del modello tradizionale.

Non è possibile capire i giovani senza interpretare questa ricerca di sé alla luce del passaggio storico dalle «società semplici» (le quali assicuravano il senso tramite un'identità collettiva in cui tutti si riconoscevano senza grossi problemi) alle «società complesse» dove un illimitato numero di proposte, unito a un diffuso clima di incertezza, rende difficile sia la ricerca di senso che la costruzione dell'identità. Per di più, oggi viviamo una particolare «crisi di civiltà» in quanto crisi di società e di democrazia, nelle quali si è introdotta una lunga crisi economica i cui effetti aggravano specialmente i percorsi di transizione alla vita adulta, ogni volta più labirintici e dove perciò i giovani si trovano disorientati, con un alto rischio di girare a vuoto nonostante si sforzino per dare senso alla loro esistenza.

In questo panorama e riguardo alla fede, non dobbiamo illuderci: tra i giovani s'impongono di netto i pellegrini sui convertiti.¹⁴ Se questi ultimi ci mostrano una soluzione al problema

¹³ Abbiamo approfondito il significato dell'«Incarnazione» in un'altra pubblicazione: Cfr. J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016, 11-61 e 177-262.

¹⁴ Sostiene Hervieu-Léger, da un lato, che “non è l'indifferenza alla religione ciò che caratterizza le nostre società, bensì il fatto che il credere religioso sfugge ampiamente al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose” (D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, il Mulino, Bologna 2003, 33); dall'altro, l'Autrice propone le due identità più adeguate al rispetto della religiosità attuale, «il convertito» e «il pellegrino»: “Se il pellegrino può

della fede, con il linguaggio illuminato di chi finalmente ha trovato ciò che cercava e pertanto ha fatto un'opzione fondamentale; i (giovani) pellegrini risolvono la questione in un modo quasi opposto: rimangono in perenne ricerca di sperimentazioni e innovazioni, le loro parole non sono quelle del trovare ma del ricercare e, quindi, spesso vivono una fase antecedente all'opzione fondamentale tra una visione della vita aperta alla trascendenza e momenti di chiusura di fronte a qualsiasi *altrove*. I passi dei pellegrini, a volte, si riaccostano all'esperienza ecclesiale, ma normalmente prendono le distanze del credere religioso; nel distacco però rimane il vissuto, una specie di «cattolicesimo di sfondo» dove, ad esempio, si conservano immagini di Dio – quanto meno un «qualcosa di superiore» – e del Gesù *amico*.

L'identità personale, in definitiva e per così dire, richiede un'opzione fondamentale in grado di unificare sia il progetto vitale che il comportamento quotidiano, e di orientare la scelta vocazionale; tutto ciò costituisce davvero la meta che la pastorale giovanile si pone per guidare alla fede e all'esperienza religiosa.

3. Regno, Chiesa ed educazione alla fede

Il terzo capitolo del «DP», in buona logica con i due precedenti, cerca di trarre le conclusioni per un'«azione pastorale» coerente con il *giudizio* della situazione che viviamo e con i *principi* che devono guidare la vita cristiana. Appartandosi da una più che conosciuta e riconosciuta prospettiva di «educazione della/alla fede» (ormai accettata pressoché unanimemente sia nell'ambito della catechesi sia in quello della pastorale giovanile) e con linguaggi un tantino obsoleti, il capitolo si concentra nella “cura pastorale e il discernimento vocazionale, tenendo in considerazione quali sono i soggetti, i luoghi e gli strumenti a disposizione”.¹⁵ Se questo linguaggio della cura pastorale, dei soggetti, dei luoghi e degli strumenti, quanto meno, già sembra desueto, la perplessità più scioccante avviene quando constatiamo che la «cura educativa» viene collocata nella parte dedicata agli strumenti;¹⁶ vale a dire, dunque, l'identità cristiana non può che considerare l'educazione come una vera e propria «ancilla fidei».

3.1. «Camminare con i giovani»: soggetti, luoghi e strumenti

Il «DP», quindi, propone di «camminare con i giovani», espressione tradotta come “accompagnare i giovani [che] richiede di uscire dai propri schemi preconfezionati”.¹⁷ Il documento si sente nell'obbligo di non contraddire la Chiesa «in uscita» di papa Francesco, ma si tratta di una specie di «flatus vocis», visto che tutto il testo non fa altro che disegnare il grande schema del «mistero del dono», spazio dove il resto delle realtà diventa un mero insieme di strumenti. Forse si pretende di uscire, ma per fare ritorno e non tanto per rimanere con i giovani (magari pensando, in buona fede, che solo tornando alla Chiesa si risolveranno i problemi delle nuove generazioni).

servire da emblema per una modernità religiosa caratterizzata dalla mobilità delle credenze e delle appartenenze, la figura del convertito è senza dubbio quella che offre la migliore prospettiva per identificare i processi della formazione delle identità religiose in tale contesto di mobilità” (*Ibidem* p. 95).

¹⁵ «DP», 45.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 58-61.

¹⁷ *Ibidem*, 45.

Non molto tempo fa, A. Fossion proponeva a ragione una nuova lettura di Emmaus, unendo in profondità il mistero della risurrezione e la nostra situazione attuale. In questo senso, le parole del giovane nel mattino di Pasqua – «È risorto, non è qui. Vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto» (Cfr. Mc 16, 5-7) – ci invitano a ripensare umilmente la «buona notizia»:¹⁸ l'evangelizzazione non equivale a trasmettere agli altri una buona notizia ben strutturata, di cui noi siamo i detentori sicuri; consiste piuttosto “nell'andare con speranza verso gli altri per scoprire con loro, nei loro luoghi di vita, nel cuore della loro esistenza, le tracce del Risorto che sempre ci precede, che è già là in incognito”.¹⁹ Così come ieri alle donne che si recavano alla tomba, ancora oggi questo messaggio continua a sconvolgerci: non siamo chiamati a portare una grazia di cui gli altri sono privi; lo Spirito del Risorto è già stato effuso in tutti i cuori. Più che qualcosa di sconosciuto, portiamo un invito a scoprire e riconoscere ciò che a tutti è stato misteriosamente donato. Questo modo di comprendere non toglie nulla alla forza delle nostre convinzioni. Invita soltanto all'umiltà quando ci accostiamo ai giovani, perché non ci avviciniamo a loro per guadagnarli alla nostra causa ma per riconoscere con loro, nella loro vita, la presenza del Risorto. Per cui dobbiamo anche ricevere dalle nuove generazioni la testimonianza dell'agire di Dio in loro. È così che l'evangelizzazione diventa un processo reciproco: siamo evangelizzati da coloro che evangelizziamo.

È necessario, dunque, affrontare il rischio di entrare profondamente in dialogo con i giovani dei nostri giorni, sull'esempio di Gesù con i pellegrini di Emmaus: «Di cosa parlavate per strada?» (Lc 24,17). Questa deve essere la prima capacità dell'evangelizzatore: inserirsi nelle conversazioni degli uomini del suo tempo, interessarsi di quanto li interessa, parlare di cose comuni e lasciarsi interrogare da tutto quello che attraversa la loro vita quotidiana. Non esiste evangelizzazione senza questo atteggiamento di dialogo su quanto ha a che fare con la vita stessa. Quante volte, proprio perché non abbiamo questa disposizione, concludiamo affermando che la gente si mostra sempre più indifferente al discorso cristiano? Non saremmo forse noi gli indifferenti dinanzi alla vita delle persone? Il concilio Vaticano II ci invitò ad appassionarci a tutto ciò che è umano, a vivere con simpatia e compassione, perché “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).

Infine, camminare con i giovani non può semplicemente essere frutto di una decisione volontaristica; comporta piuttosto un'analisi attenta della complessa situazione in cui le ragazze e i ragazzi vivono e l'offerta di interventi specifici, che non siano semplici adattamenti della teoria e della prassi catechetica e pastorale tradizionali. Si capisce all'istante che, innanzitutto, entrambi gli aspetti chiamano in causa le scienze umane, in modo particolare, le scienze dell'educazione.

¹⁸ “Pensiamo spesso che «evangelizzare» sia portare agli altri ciò che non hanno, ciò di cui sono privi. Avviene come se ci fosse, da una parte, un «pieno» da trasmettere e, dall'altra, un vuoto da riempire. In questa prospettiva, noi ci sforziamo di fare in modo che gli altri cambino, che si convertano alle nostre convinzioni, che diventino come noi e credano come noi. Di conseguenza, il nostro obiettivo è di far passare il messaggio costi quel che costi, superando ogni ostacolo personale o culturale. Così l'evangelizzazione è intesa come conquista dell'altro, come un'espansione della buona notizia a partire dalla testimonianza che noi portiamo. Ma è proprio così che si compie l'evangelizzazione?” (A. FOSSION, *Ri-cominciare a credere*, EDB, Bologna 2004, 129)

¹⁹ *Ibidem*, 130.

3.2. Regno, nuovo paradigma educativo e «comunità di pratica»

Il credere dei giovani, oggi in un modo del tutto particolare, s'intreccia con la questione della credibilità della Chiesa e, purtroppo, le nuove generazioni hanno un'immagine piuttosto negativa, una scarsa credibilità nella vita e azione ecclesiali che pregiudica il loro avvicinamento alla fede. Tale situazione, insieme all'Incarnazione, chiama in causa un altro criterio per guidare la catechesi con i giovani e la pastorale giovanile, quello cioè del Regno come cuore del Vangelo e riferimento centrale per definire l'identità della Chiesa e orientare la prassi cristiana. Abbiamo bisogno di recuperare con decisione la centralità del Regno della vita e della giustizia (come ci ricorda in tanti modi e continuamente papa Francesco): "Solo il Regno è dunque assoluto e rende relativa ogni altra cosa" (EN 8), per tanto la Chiesa "non è fine a se stessa, essendo ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento" (RM 18); infine, "la proposta del Vangelo [...] è il Regno di Dio. [...] Tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali" (EG 180).

Non è possibile entrare nei dettagli, ma risulta difficile capire come mai il Regno non sia presente nel «DP» (né la parola, che non viene mai citata, né il significato e le implicazioni del tema). Il vero senso dell'Incarnazione si può comprendere solo nell'orizzonte del Regno.²⁰ Inoltre, soltanto attraverso il Regno – quale *comunità ideale di comunicazione* – si possono capire e affrontare i problemi di comunicazione tra i giovani e la Chiesa (*comunità reale di comunicazione*); anche in questo caso, dunque, non è possibile giustificare l'assenza della tematica riguardante la comunicazione nel «DP» (dove un'unica volta compare sia la parola «comunicazione» che il verbo «comunicare»): il concilio Vaticano II mise in luce l'esistenza di un grave problema di comunicazione fra la Chiesa e il mondo contemporaneo, ma la questione è particolarmente seria nel caso dei giovani giacché, di sicuro, bisogna realizzare un profondo cambiamento nella comunicazione della fede.

In definitiva, non sarebbe del tutto azzardato pensare che i giovani si allontanano dalla Chiesa perché non trovano in essa questo cuore del Vangelo: le nuove generazioni vedono la Chiesa, per così dire, più preoccupata del potere che del Regno; più occupata di virtù e di norme che della vita (e forse non hanno torto). Ad ogni modo, il criterio del Regno (specialmente nella pastorale giovanile) serve a una duplice finalità: 1/ Anzitutto il Regno deve e può davvero spingere ad un autentico rinnovamento della Chiesa, superando ogni clericalismo attraverso la partecipazione e la corresponsabilità di tutto il Popolo di Dio nella costruzione della «communio» e nell'annuncio del Vangelo; 2/ In secondo luogo, permette situare e orientare credibilmente l'ecclesiologia davanti ai giovani.

²⁰ Papa Francesco ci ricorda che "la proposta del Vangelo non consiste solo in una relazione personale con Dio. E neppure la nostra risposta di amore dovrebbe intendersi come una mera somma di piccoli gesti personali nei confronti di qualche individuo bisognoso [...]. La proposta è il Regno di Dio; si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali" (EG 180). E ancora: "Se la Chiesa intera assume questo dinamismo missionario deve arrivare a tutti, senza eccezioni. Però chi dovrebbe privilegiare? Quando uno legge il Vangelo incontra un orientamento molto chiaro: non tanto gli amici e vicini ricchi bensì soprattutto i poveri e gli infermi, coloro che spesso sono disprezzati e dimenticati, «coloro che non hanno da ricambiarti» (Lc 14,14). Non devono restare dubbi né sussistono spiegazioni che indeboliscano questo messaggio tanto chiaro. Oggi e sempre, «i poveri sono i destinatari privilegiati del Vangelo», e l'evangelizzazione rivolta gratuitamente ad essi è segno del Regno che Cristo è venuto a portare" (EG 48).

Il «da farsi» primario della Chiesa d'oggi, dunque, non può consistere nel mero conservare il passato, ma nella capacità di ripensare la comunicazione del Vangelo del Regno in maniera efficace, adeguata a una società scossa, come l'attuale, da cambiamenti antropologici, sociali e culturali senza precedenti. In questo contesto, si deve situare la questione dell'«educazione alla/della fede» come la chiave essenziale per ripensare e ricostruire il rapporto tra i giovani e la fede. Vediamolo attraverso due brevi considerazioni.

In *primo luogo*, l'annuncio del Vangelo ai giovani rimanda, da una parte, a un «atto di comunicazione»; dall'altra, a uno «spazio relazionale»: si deve comunicare, ma ciò è un fenomeno umano che avviene attraverso l'insieme delle dimensioni della persona, ossia, non serve semplicemente trasmettere, azione che rimane nel livello esterno (e *ufficiale*) dei «contenuti da trasferire». Abbiamo a che fare con processi che succedono all'interno dei percorsi di costruzione della realtà e identità personale e sociale. Le scienze umane, soprattutto la sociologia della conoscenza e la teoria dell'apprendimento in questo caso, sollecitano a considerare la Chiesa come un'organizzazione sociale che costituisce una «società di conoscenza» e a essere consapevoli che in ogni comunità si deve agire attraverso conoscenze condivise, così come portare avanti i diversi compiti mediante la formazione dei suoi membri. La vita ecclesiale, letta all'interno della società di conoscenza su cui poggia, implica un rapporto tra l'apprendimento e la propria istituzione in quanto esprime una intenzionalità pedagogica socialmente e culturalmente situata; e ancor di più: la realtà di apprendimento deve includere la qualità delle relazioni comunicative della comunità dove avviene l'apprendimento stesso.

In tale prospettiva, annuncio e apprendimento devono superare la passività con cui finora sono andate avanti per inserirsi nelle cosiddette *comunità di pratica* o comunità di ricerca («comunità-laboratorio» o comunità di apprendimento). Ormai E. Wenger, J. Lave e Th. H. Groome, tra tanti altri, hanno ribaltato il senso comune secondo cui l'apprendimento poggiava essenzialmente su una relazione speciale tra «maestro e allievo», mettendo invece in evidenza il fatto che l'apprendimento si basa, piuttosto, su processi di partecipazione che contengono un complesso intreccio di relazioni. Quindi, dobbiamo andare al di là delle visioni classiche che descrivevano l'annuncio e la confessione di fede come strettamente legate alla sfera individuale, oltre che associate a relazioni d'insegnamento del tutto separate dalla pratica, per delineare una prospettiva più culturale e sociale. Annuncio e confessione di fede non possono che svilupparsi nella comunicazione e nella partecipazione o, meglio ancora, nelle pratiche che comprendono l'insieme dei comportamenti di tutti i membri della comunità cristiana e in relazione con il mondo o con il contesto particolare in cui ciascuno di essi vive.²¹

In *secondo e ultimo luogo*, la pastorale giovanile e la catechesi con i giovani costituiscono senz'altro sfide cruciali per la Chiesa, cioè, mettono in evidenza la sfida più delicata e decisiva per il cristianesimo odierno: ci riferiamo al suo «sistema educativo», in particolare alla pedagogia della comunicazione della fede, e ai processi di apprendimento e della risposta di fede. In qualche

²¹ Non è il caso di entrare in altri dettagli: cfr., Th.H. GROOME, *Christian Religious Education. Sharing our Story and Vision*, Harper & Row, San Francisco 1980; J. LAVE-E. WENGER, *L'apprendimento situato. Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*, Erikson, Trento 2006; E. WENGER-R. McDERMOTT-W.M. SNYDER, *Coltivare comunità di pratica. Prospettive ed esperienze di gestione della conoscenza*, Guerini e Associati, Milano 2007; E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, R. Cortina, Milano 2006. Nel caso più specifico della pastorale e della catechesi, cfr. AICA-ISTITUTO PASTORALE PUGLIESE, *Apprendere nella comunità cristiana*, a cura di P. Zuppa, Elledici, Leumann (TO) 2012; così come un'interessante proposta di rinnovamento in questa prospettiva, L. MEDDI, *La parrocchia cambia parroco*, Cittadella, Assisi 2012.

modo, i giovani sono la migliore cartina di tornasole per comprendere le difficoltà educative della Chiesa, la quale a stento riesce a comunicare e trasmettere la propria conoscenza alle nuove generazioni.

C'è bisogno di una nuova «teoria educativa», da un lato, capace di garantire l'apprendimento comunitario della fede; dall'altro, in grado di sostenere la ricerca di senso e la costruzione di sé di ogni giovane nella transizione alla vita adulta. Ad ogni modo, la questione è più profonda, coinvolge l'intero sistema pedagogico-educativo del proprio cristianesimo. La Chiesa non ha saputo o non ha potuto risolvere uno dei nodi problematici basilari nella diagnosi del concilio Vaticano II, ovvero, il ripensamento dell'annuncio cristiano con le categorie e con le strutture della cultura contemporanea, che certamente comportano un cambio del paradigma educativo.

Tuttavia le affermazioni che precedono non avrebbero senso se non si conferma la profonda relazione che deve esistere tra fede ed educazione.

Anzitutto, l'integrazione della fede e della religione nel progetto di sé di ogni giovane si raggiunge quando tutte e due sono vissute come qualcosa di profondamente connesso con la configurazione antropologica dell'essere umano. Al contrario, quando la fede e la religione vengono percepite come qualcosa di aggiunto artificialmente, di separato o di alternativo al progetto di umanizzazione, si genera solo marginalizzazione o esclusione. Un simile intreccio di argomenti necessita della collaborazione delle scienze teologiche e delle scienze umane, in modo speciale della «mutua implicazione» tra fede ed educazione.

La storia del rapporto tra l'educazione e la fede contiene tre forme diversi di relazione: 1/ Divergenza o disparità; 2/ Equivalenza o convergenza; 3/ «Mutua implicazione».²²

La *divergenza* tra educazione e fede chiarisce che la sovranità di Dio e della sua grazia si situano al di sopra di tutto, perciò il mistero che riguarda la fede è radicalmente diverso dalla crescita umana di cui si occupa l'educazione. In tale *disparità*, solo la fede può fare da guida, mentre l'educazione deve lasciarsi condurre seguendo le *direttrici* della grazia. Al di là della semplificazione, questo è stato il tipo di vincolo predominante nel passaggio dalla catechesi alla pastorale giovanile; inoltre, è una forma di concepire la relazione che adesso sembra voler ritornare.

Dopo l'ultimo Concilio ci fu il rischio di cadere nell'estremo opposto, ossia, in una semplice *equivalenza*. La sproporzione, allora, consisteva nell'uguagliare il *contenuto* della fede a educazione o, in altri termini, considerare che è la *convergenza* della grazia con i processi educativi a delimitare l'identità cristiana in ogni congiuntura storica.

Esiste una terza alternativa: la *mutua implicazione* tra educazione e fede. Il Vaticano II, come in altri casi, segnò questa via nuova a partire da un'altra mutua implicazione, quella cioè tra la teologia dogmatica e quella pastorale. Di conseguenza, l'educazione alla fede poggia sulla mutua implicazione dell'una e dell'altra: maturare come persone e crescere come cristiani si implicano vicendevolmente, perché il «fatto educativo» contiene la possibilità dell'esperienza cristiana, come quest'ultima comporta la maturazione che cerca la educazione. Così le scienze dell'educazione e la saggezza della fede si fecondano vicendevolmente in un rapporto dialogico permanente.²³

Giustificato il rapporto tra educazione e fede in termini di mutua implicazione, sono necessarie due precisazioni. La *prima*: quando parliamo di fede in questi termini, più che riferirci alla

²² Cfr. MORAL, *Pastorale giovanile*, 131-138 e 207-266.

²³ Cfr. G. GROppo, *Teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1991, 303-335.

sua nota fondamentale – essere dono di Dio –, la intendiamo piuttosto come risposta a quel dono e, allo stesso tempo, alla vita e all'amore gratuito e incondizionato che la sostiene. La fede, in questa prospettiva, non è tanto questione di scoperta e affermazione esplicita di Dio, quanto risposta alla realtà umana più intima e radicale; Dio – per così dire – assume ogni «sì» a questa realtà umana come se fosse un «sì» a Lui stesso. Una risposta o un «sì», prima di tutto, all'essere umano e alla sua realizzazione, perché questo è il vero *interesse* divino. A Dio preme di più che gli uomini portino avanti il suo progetto, che il riconoscimento incontestabile di Lui come l'autore di quel piano. È proprio per questo che l'*educazione alla fede* si configura come un *fatto educativo* che contiene in sé la possibilità del vissuto religioso, allo stesso modo che l'*esperienza della fede* include la maturazione e la crescita propria dell'educazione.

Seconda precisazione: convinti della mutua implicazione fra educazione e fede, dobbiamo cercare un sano equilibrio tra il rispetto scrupoloso dell'identità e dell'autonomia scientifica, sia della pedagogia che della teologia, e lo sforzo di plasmare una vera interdisciplinarietà senza nessun tipo di sottomissione dell'una all'altra.

Rispettando queste due osservazioni, e pensando la fede e la grazia come realtà riferite alla libertà e iniziativa divine, potremmo anche parlare di «educabilità indiretta» della fede e della «dimensione educativa» della grazia.²⁴ Entrambe le prospettive non sono escluse nella mutua implicazione: il rapporto tra la fede e l'educazione presenta prospettive diverse, ma ugualmente fondamentali. In definitiva, mai possiamo dimenticare la priorità fontale del dono della fede che si sviluppa sul piano misterioso dell'incontro tra Dio e ogni persona.

4. Un Sinodo... per rilanciare la pastorale giovanile e la catechesi con i giovani

Sicuramente il Sinodo supererà qualunque limitazione legata al «DP». Se dovessimo esprimere le aspettative circa il lavoro dell'assemblea sinodale, di certo, si possono riassumere in due fondamentali: da una parte, il rilancio della riflessione catechetica e della prassi catechistica; dall'altra, la conferma della pastorale giovanile come un ambito specifico e singolare della prassi cristiana.²⁵

4.1. Pastorale, catechesi e pastorale giovanile

Tutta la storia della Chiesa, senz'altro ci mostra un'attenzione permanente verso i giovani. Tuttavia solo di recente si può parlare davvero di pastorale giovanile. Due eventi fondamentali segnano la sua autentica data di nascita come la intendiamo attualmente: i cambiamenti culturali degli anni Sessanta del secolo scorso, che scossero in profondità la vita dei giovani, e il concilio Vaticano II.

Il *primo* evento, dunque, è legato ai cambiamenti antropologico-culturali che venivano da lontano, ma che nella seconda metà del secolo scorso si sviluppano con forza *attirando* soprattutto i giovani; il *secondo* è il Vaticano II che analizza con serietà le trasformazioni in atto e, allo stesso tempo, riconosce che «la Chiesa è inconcepibile fuori delle culture vigenti»: «I cristiani

²⁴ Cfr. R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, LAS, Roma 1996, 78-86.

²⁵ Abbiamo scritto di recente su queste due questioni – cfr. MORAL, *Pastorale giovanile*, pp. 51-69 –; adesso riprendiamo quasi letteralmente quanto contenuto nel citato libro.

vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione” (GS 62). In tale prospettiva, il Concilio introduce l’«analisi culturale», come metodo ispirato alle scienze umane; dotandosi di questo strumento di osservazione ed interpretazione si intende sottolineare il legame stretto che esiste tra la cultura e l’evangelizzazione o missione della Chiesa: “Fra il messaggio della salvezza e la cultura esistono molteplici rapporti. Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche” (GS 58).

Se i venti del concilio Vaticano II incisero direttamente sulle esperienze pastorali, è piuttosto la bufera di contestazione e rivoluzione di allora a colpire di più sia nell’autopercezione che nel drastico mutamento della percezione sociale della gioventù. Le nuove generazioni, in effetti, prendono coscienza della loro autonoma identità e del loro spazio socio-politico; la società non riesce a inserirle pienamente e i giovani finiscono con l’essere rappresentati non tanto come una risorsa, ma come un problema sociale permanente. Sarà quest’ultimo aspetto, alla fin fine, a predominare sulla visione del mondo giovanile e, nello stesso tempo, a contrassegnare i primi passi della pastorale giovanile.

La conseguenza immediata dei processi culturali e religiosi degli anni Sessanta, per quel che riguarda la prassi cristiana con le nuove generazioni, si concretizza in una constatazione sempre più evidente – la ripetiamo ancora una volta –: la necessità da parte della Chiesa di cambiare in profondità le proposte da offrire ai giovani e le relative dinamiche catechistico-pastorali. Ricordiamo che tutto questo si manifesta in un clima di entusiasmo postconciliare che propizia un nuovo e inedito «illuminismo educativo» che, insieme alla rilevanza del gruppo e al rinnovamento della liturgia, porterà a esperienze pastorali di ogni tipo. Quindi, in un primo momento, ci si trova non del tutto preparati e di fronte a un modello di pastorale giovanile non più adeguato ai tempi e a uno più innovativo che lascia perplessi non pochi. Ma l’orientamento verso un nuovo modello è ormai irreversibile e troviamo la conferma di questa nuova linea in un documento storico e fondamentale per la pastorale giovanile italiana, *Il rinnovamento della Catechesi*, nel quale si codifica per la prima volta in maniera ufficiale il modello dell’integrazione tra la fede e la vita; i vescovi italiani per di più si collocano coraggiosamente nella direzione indicata dalla *Dei verbum*, affermando che “Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie umane. Così egli si rivela Padre, Figlio, Spirito di amore; e si rivela supremamente nell’umanità di Gesù Cristo. Per questo, non è arduo affermare che bisogna conoscere l’uomo per conoscere Dio; bisogna amare l’uomo per amare Dio”.²⁶

Sicuramente è un modo troppo schematico di raccontare gli inizi; ma sufficiente per indicare i fattori che determineranno poi la specificità della pastorale giovanile, non senza contrasti che arrivano fino ai nostri giorni. Dunque, gli elementi iniziali per configurare la pastorale giovanile sono questi:

- La centralità dei giovani: le nuove generazioni acquistano una rilevanza e protagonismo sociali finora sconosciuti che, da un lato, non sanno bene come gestire; dall’altro, nemmeno le diverse agenzie formative riescono a organizzare alternative in grado di rispondere alle novità esistenziali e culturali del momento. Ambedue gli aspetti portano a considerare la gioventù

²⁶ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, CEI, Roma 1970, n. 122. Il documento fu approvato quasi all’unanimità (281 placet e 4 non placet).

come un problema di cui non si intravedono soluzioni: devono solo aspettare e cercar di imitare gli adulti.

- La pastorale giovanile accetta questa centralità e, ciò che è più importante, cerca di capire la vita dei giovani concentrandosi sulla loro esperienza ed esistenza quotidiana, insieme a sviluppare e favorire le loro relazioni a partire dal gruppo come piattaforma pastorale per autonomia. Il tutto «in situazione», ovvero, la realtà socio-culturale e religiosa diventa, riguardo alla missione della Chiesa, il «luogo teologico» di base dell'evangelizzazione.
- Mettere al centro il giovane favorisce, non solo una riflessione pedagogica specifica, ma soprattutto un originale approccio teologico che pian piano si struttura attorno al «principio Incarnazione», una delle basi fondamentali del rinnovamento voluto dal concilio Vaticano II.

L'accettazione di queste prime conclusioni non sarà pacifica. In un primo momento, la considerazione della gioventù come problema, oltre a costituire d'ora in poi un luogo sociale comune, e fatta propria da una certa mentalità ecclesiastica, ha contribuito senza dubbio all'allontanamento odierno dei giovani dalla Chiesa. In seguito, risulterà complicato giungere ad un'interpretazione condivisa sia del tema del luogo teologico che di quello dell'incarnazione. Infine, sebbene la pastorale giovanile si vada concretizzando sempre più in progetti, programmazioni e itinerari, non si supera ancora l'idea di assimilarla all'«immagine di sempre», ossia, a una (mera) «catechesi dei giovani». Questi nodi problematici evidenziati sono strettamente legati ad altre tre argomenti, che diventeranno sempre più importanti: il linguaggio, la comunicazione e l'educazione.

I passi iniziali di ciò che oggi chiamiamo pastorale giovanile portano a configurarla dapprima come un insieme di adattamenti della catechesi e della pastorale allora praticate. A ragione, alcuni si chiedevano: «Ma cos'è questa benedetta pastorale giovanile»? «Non è sufficiente la catechesi e la pastorale come la Chiesa le ha sempre portato avanti»? E concludevano: «Certo che i giovani d'oggi sono un po' speciali, soprattutto perché non vogliono venire in chiesa, ma se le cose stanno così il problema non è che sia nostro».

Quindi, la pastorale giovanile è un qualcosa di diverso dalla pastorale o dalla catechesi? Se consideriamo in generale la missione della Chiesa, senz'altro, dobbiamo riconoscere che tutte (pastorale, catechesi e pastorale giovanile) formano parte della medesima e tra loro, in questo senso, sono più le affinità che le divergenze.

I giovani fanno la differenza: ecco dove risiede la differenza fondamentale che giustifica la singolarità della pastorale giovanile, la specificità che obbliga a organizzare una riflessione del tutto particolare all'interno della missione ecclesiale. Fanno infatti la differenza perché si trovano nel momento evolutivo decisivo per scegliere e configurare la propria identità e il passaggio all'età adulta. Inoltre, chiamati a guidare la società e la Chiesa di domani, i giovani vivono oggi una situazione assai complessa che richiede un'analisi molto particolare e interventi specifici, lontani da un semplice adattamento della teoria e prassi catechetico-pastorali.

Certamente, malgrado il nome possa portarci in un'altra direzione, la pastorale giovanile si costruisce, sia nei trascorsi storici che nell'attuale configurazione, proprio in relazione alla catechesi e alla catechetica piuttosto che alla teologia pastorale o, semplicemente, alla pastorale; ciò è un grande vantaggio perché ne delimita la sua specificità o singolarità. Vantaggio perché, al contrario di quanto avviene con la teologia pastorale, la catechetica ha percorso finora una strada più omogenea e progressiva su una «riflessione sistematica e scientifica sulla catechesi, in funzione della comprensione, approfondimento e guida di questa importante azione educativa

e pastorale”.²⁷ Sin dagli inizi, dunque, la catechetica ha riconosciuto di avere due cuori – teologico e pedagogico – per sollecitare la catechesi.

La catechesi costituisce, in sostanza, il punto di riferimento centrale per definire la pastorale giovanile. L’una e l’altra si concentrano, in poche parole, nell’«educazione alla fede». A partire da ciò troviamo le somiglianze e le piccole – ma sostanziali – differenze tra l’una e l’altra.

Passiamo in rassegna, per primo, le *similitudini*. La catechesi e la pastorale giovanile sono espressioni dell’agire primario e fondamentale della Chiesa, della sua identità missionaria; entrambe cercano di portare all’incontro con Gesù di Nazaret, il Cristo, attraverso l’annuncio del Vangelo del Regno. Considerando il polo *soggettivo* di tale dinamismo legato alla rivelazione di Dio, tutte e due si occupano dei processi di «trasmissione-comunicazione-maturazione» della fede, cioè, aspirano a formare i cristiani o, meglio ancora, una nuova generazione di cristiani.

Un altro nucleo di somiglianze si trova nello sviluppo del compito indicato sopra, ossia, nell’educazione alla fede o nel rispondere alla domanda sul «come si diventa cristiani». L’annuncio della Parola e la risposta di fede chiamano in causa sia la teologia che le scienze umane, ovvero, bisogna attendere, per così dire, la crescita umana e la maturazione cristiana. Di conseguenza, si deve lavorare in una prospettiva interdisciplinare, dove la ragione teologica e quella educativa sono i perni attorno ai quali far ruotare lo sviluppo integrale delle persone.

Finalmente, queste affinità tra la pastorale giovanile e la catechesi sono ugualmente influenzate da un contesto che ha modificato a fondo i classici presupposti e lo stesso corso della trasmissione della fede: non viviamo più in una «società cattolica», né possiamo organizzare tutto in base al catechismo e a una didattica propria del catechismo; siamo in una situazione culturale e religiosa pluralista nella quale sono superati i tradizionali processi di iniziazione e di socializzazione religiosa, come pure il passaggio della fede da una generazione all’altra.

Andiamo, dunque, alle *differenze*. Legata al contesto di cui si è parlato sopra, indichiamo la più importante: la *catechesi*, nelle sue diverse forme, viene fatta con chi appartiene alla comunità cristiana e, per tanto, (1) si concentra esplicitamente nella «formazione organica e sistematica della fede», (2) costituisce «l’elemento fondamentale dell’iniziazione cristiana»;²⁸ sicché (3) ogni pastorale giovanile, *a priori*, deve includere d’obbligo la catechesi. Invece, la *pastorale giovanile* si rivolge a tutti i giovani, appartenenti o meno alla comunità cristiana, quindi, (1) va oltre la formazione esplicita della fede, (2) si colloca innanzitutto – servano le espressioni – nell’ambito della prima evangelizzazione o del cosiddetto primo annuncio (al quale segue una vera e propria catechesi); perciò, (3) non è possibile assicurare nell’immediato che ogni pastorale giovanile includa sempre una catechesi esplicita (non può essere altrimenti considerando sia l’autonomia e libertà di ogni giovani che la diversità di situazioni e rapporti delle nuove generazioni con la fede e la religione).²⁹

²⁷ E. ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica*, Elledici, Leumann (TO) 2001, 13.

²⁸ Cfr. DGC, nn. 64 e 66-67.

²⁹ Forse perché si tratta di *piccole* differenze (benché sostanziali), a volte, si è corso (e si corre) il rischio di confondere l’una con l’altra o, peggio ancora, assimilare o ridurre la pastorale giovanile a «catechesi di/con i giovani». Senza volerlo, un qualcosa di simile è successo con le «Giornate Mondiali della Gioventù»: apertamente pensate come adunanze di catechesi per i giovani, non di rado han finito per identificarsi come incontri di pastorale giovanile e addirittura, in non poche occasioni e diocesi, servivano (e servono?) per organizzare *tutta* la pastorale giovanile. L’abbaglio prodotto da queste giornate è anche comprensibile, perché la pastorale giovanile nasce dalla catechesi; tuttavia sorge per necessità concrete che aggiungono sostanzialità alle piccole differenze esistenti tra loro.

4.2. Pastorale giovanile e pastorale giovanile vocazionale?

Dando un'ultima occhiata al «DP» torna il sospetto critico (se non altro, questa capacità di sollevare l'«allerta critica» è uno dei pregi importanti del documento): è necessario parlare di pastorale giovanile e di pastorale giovanile vocazionale?

In principio, si dava per scontato che la questione vocazionale fosse di per sé inclusa nella sua stessa identità, senza bisogno di specificarla come «pastorale giovanile vocazionale». Di recente, per diverse ragioni, si è tornato a insistere proprio sulla necessità di una pastorale giovanile *vocazionale*; siamo dall'avviso che questa tendenza ha più rischi che vantaggi. *In primis*, quello di considerare inadeguata o carente la stessa pastorale giovanile e che l'aggettivo «vocazionale» serva piuttosto a rafforzarla in rapporto alla cosiddetta «crisi di vocazioni» (in certi casi, alcune diocesi e congregazioni religiose pensano alla pastorale giovanile proprio come possibile salvagente). Su questo tema, la pastorale giovanile può aiutare a rinnovare la Chiesa, riconoscendo che l'impegno vocazionale fondamentale riguarda tutti i credenti compresi i laici, in quanto ogni cristiano ha una sua propria e specifica missione, e da questa comune vocazione può scaturire anche quella *consacrata* nelle sue varie espressioni. (C'è anche da chiedersi: è più urgente porre attenzione alla «crisi vocazionale» legata al presbiterato e alla vita consacrata oppure alla crisi delle vocazioni laicali? Per scontato, le une non contraddicono le altre!).

A questo punto abbiamo a disposizione diversi dati per ripensare il tema vocazionale – come in qualche modo faceva sin dall'inizio la pastorale giovanile –, cercando di recuperare il contenuto essenziale della visione classica e, nel contempo, riformularlo in sintonia con le visioni antropologico-culturali del nostro tempo.

L'esperienza fondamentale dell'essere umano sicuramente si esprime in termini di una continua ricerca di senso per arrivare a comprendere il mistero della vita; inoltre, le persone hanno più che altro un'«identità relazionale»: la conquista del senso e del mistero della vita, di conseguenza, dipende dalle relazioni che stabiliamo con noi stessi, con gli altri, con l'«Altro» e con le cose; in qualche maniera sono esse a «costituirci». La realtà poi ospita la più grande *provocazione* sulla vita: è possibile identificarla come un («il») dono meraviglioso che ciascuno riceve col nascere, benché condizionato da tante circostanze. Quando riusciamo a scoprire e accogliere il *dono della vita*, da provocazione diventa «*pro-vocazione*», cioè, una prima e fondamentale chiamata, la «vocazione essenziale»–comune che tutti devono rendere specifica attraverso il movimento «chiamata-risposta» che scaturisce nel cuore di ogni persona.

Le religioni assimilano questo dono a Dio, il donatore. Così, nel nostro caso, consideriamo la vera provocazione dell'esistenza umana nel duplice senso con cui abbiamo usato la parola: da una parte, l'amore salvifico di Dio *provoca* l'uomo, scuotendolo dalle stesse radici del suo essere, agendo dal di dentro di ogni persona; dall'altra, quest'amoroso pungiglione costituisce anche la *pro-vocazione*, ossia, l'autentica e fondamentale chiamata che Dio fa a tutti gli uomini, e la cui risposta manifesta la vera opzione fondamentale e vocazionale di ciascuno di noi.

Perciò, a ragione, è Dio con il suo amore gratuito e incondizionato Colui che sostiene la vita e che veramente provoca gli esseri umani. Da questa convinzione però, si evince un pericolo che corrono le religioni quando *sacralizzano* i ruoli delle persone, generando «identità di eletti-selezionati-consacrati»; tuttavia oggi sembra chiaro che nessuna vocazione deve spiegarsi come «elezione per selezione» o «chiamata di scelti». Se nella *provocazione* della vita si trova la chiamata fondamentale, ciò vuol dire che bisogna pensare la vocazione sostanzialmente in termini di risposta, di opzione fondamentale e di libertà; d'altro canto, se parliamo delle religioni, realtà

umana e risposta libera devono legarsi alla consapevolezza che rispondere a Dio, inizialmente, non è tanto questione di scoperta-affermazione di una *selezione* divina, quanto risposta alla realtà umana primordiale.

La vita non può essere interpretata come una prova voluta da Dio per così premiare quelli che la superano e castigare invece a chi non risponde adeguatamente. L'unico rapporto che Dio mantiene con l'uomo è un rapporto di amore e di salvezza. Dio non ha una posizione neutrale, equidistante fra salvezza e condanna: la vita non è una sfida alla quale Dio vuole costringere gli esseri umani, come se il mondo fosse un campo di gara, gli uomini gli atleti e Dio l'arbitro-vigile che, alla fine dei giochi, premia i campioni e punisce gli sconfitti. La *vita* non è tempo di prova, ma *tempo per maturare la nostra libertà*.

Il cammino della vita ha un inizio e una meta comuni che possiamo nominare con la stessa parola: umanizzazione. Orbene, unicamente con l'educazione l'essere umano può diventare tale: l'umanizzazione è strettamente vincolata alle relazioni (educative) nelle quali cresciamo tutti; si tratta, quindi, di relazionarsi sempre meglio, con maggiore profondità e coscienza con noi stessi, con gli altri, con le cose e con Dio. L'uomo è un essere in perpetua ricerca della propria umanità e del segreto che essa nasconde: veniamo al mondo all'interno di una tradizione che ci trasmette un'eredità, ci propone dei progetti e ci apre alla creatività; in altre parole, cresciamo e siamo educati attraverso una lunga «trasfusione di memoria» (E. Wiesel).

Quest'incomparabile cammino fa della vita il mistero più – letteralmente – «incredibile»! Ci vuole molta solidarietà e vicinanza tra gli esseri umani, molto coraggio personale per poter «crederci». Per tante ragioni (basta pensare, ad esempio, a chi nasce nella povertà più ingiusta o a chi non sperimenta l'amore che lo accolga nei primi anni della vita), scoprire il mistero della vita e credere in Dio, ossia, *sentire* la provocazione del dono e dell'amore salvifico divino non è un dato scontato e, a ogni modo, sarà sempre un processo graduale sia nell'apertura che nelle chiusure. Man mano che si va svelando questa provocazione e secondo la forza con cui ognuno la riconosce, nella stessa misura si trasforma in pro-vocazione, ovvero, nella prima voce, nella vocazione (*vocatio*) o nella chiamata basilare che sfida (*pro-vocare*) la libertà ad una ricerca senza sosta e senza fine per rispondere adeguatamente a ciò che, in definitiva, forma parte di un mistero che avvolge ogni esistenza umana.

In questa prospettiva, l'espressione «avere vocazione» è molto ambigua: poiché più che possedere o avere vocazione, dobbiamo rispondere e confermare – rendere «ferma» (e verificare o «fare verità») – la risposta. Se la chiamata, per così dire, è *divina*, la risposta è prima di tutto umana; la vocazione come risposta al mistero della vita o, nel caso delle persone credenti, al mistero della chiamata di Dio, non è mai la conferma di uno svelamento definitivo del suo significato e, tanto meno, di aver capito una volta per sempre cosa vuole Dio da me. L'opzione fondamentale attraverso la quale ognuno definisce la propria vocazione deve essere approfondita e confermata ogni giorno sino alla fine della vita.

ISTITUTO DI CATECHETICA

PROGRAMMAZIONE «IRC»

Triennio 2017-2020

«IRC» e il «cristianesimo di domani»

- 2017-2018: Giovani generazioni e «ricostruzione del cristianesimo».
- 2018-2019: L'«IRC» nell'orizzonte culturale e teologico contemporaneo.
- 2019-2020: «IRC» e identità cristiana.

Prossimo appuntamento

**Corso Estivo «IRC»
1-7 luglio 2018**



La catechesi: ospite o protagonista al Sinodo dei giovani?

Luciano Meddi*

Catechesis: Guest or Protagonist at the Youth Synod?

► SOMMARIO

Il prossimo Sinodo 2018 dedicato alla cura pastorale dei giovani propone diverse finalità e compiti che vanno dalla umanizzazione dei giovani, alla loro evangelizzazione e formazione cristiana in modo particolare nel momento del discernimento vocazione della vita. Questa finalità e compiti hanno una natura particolarmente legata ai processi formativi. Per questo appare molto preoccupante la idea che si possa realizzare una piena pastorale giovanile senza utilizzare i saperi e le conquiste del movimento catechetico.

► PAROLE CHIAVE

Catechesi giovanile; Catecumenato crismale; Cura dei giovani; Evangelizzazione; Formazione cristiana; Giovani; Pastorale giovanile; Psicologia spirituale; Sinodo 2018.

* **Luciano Meddi** è Professore Ordinario di «Catechetica missionaria» nella Pontificia Università Urbaniana e Docente Invitato per «Metodologia Catechetica» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

La preoccupazione per il futuro dei giovani, per il difficile rapporto giovani-Chiesa, e per la qualità dei processi formativi *giovanili* dentro le comunità cristiane, è un tema ricorrente nelle riflessioni pastorali. La proposta di dedicare un Sinodo a riscoprire queste preoccupazioni, a comprenderle in profondità e a dare prospettive *sinodali* sono una opportunità da non perdere.

In questa occasione verranno a confronto posizioni differenti che riguardano la lettura della condizione giovanile, il valore di alcune proposte che si sono affermate in questi decenni, modelli e progetti futuri di pastorale giovanile. Tra queste preoccupazioni si inserisce il tema di chi spetti la responsabilità dentro la Chiesa di questa attenzione pastorale. Il documento, infatti, cita direttamente la *pastorale giovanile* e la *pastorale vocazionale*; sembrerebbe che venga esclusa la *catechesi-catechetica*.¹ È così? Sarebbe possibile? Al di là delle citazioni presenti nel documento, proprio prendendo spunto da esso, sarà utile riflettere nuovamente su questo tema.

In modo particolare si vuole indagare se le pratiche pastorali attuali abbiano risolto alcuni interrogativi: perché una pastorale di rievangelizzazione dopo la conclusione della iniziazione cristiana (e in alcuni contesti ecclesiali dopo un abbondante insegnamento della religione cattolica)? Cosa avviene dopo il primo momento di evangelizzazione dei giovani?; e, soprattutto, quale è la natura di questo importante intervento pastorale?

L'argomento verrà affrontato non immediatamente sul versante della organizzazione dei settori pastorali, ma piuttosto sul rapporto tra finalità desiderate e la loro natura epistemologica. In modo particolare si vuole studiare la *natura* del compito di *cura dei giovani*. Oltre la polarizzazione tra compito di sola umanizzazione o di sola proposta kerigmatica, si sostiene la tesi che abbiamo bisogno di recuperare saperi e pratiche che aiutino le diverse realtà ecclesiali a dare risposta alla questione: *cosa fare quando un giovane si sente attratto dalla proposta evangelica*. È il classico compito della *catechesi*, troppo spesso marginalizzata nelle proposte di *pastorale giovanile diocesana*.

Poiché il tema risulta essere fortemente equivocado, si preferirà utilizzare l'espressione *cura² dei giovani* per aiutare a disambiguare le incerte espressioni di *pastorale giovanile* e *catechesi giovanile*.

1. La cura pastorale dei giovani: attese, proposte e direzioni

Il prossimo evento sinodale sarà un luogo adatto per ricomprendere questioni, temi e dibattiti che sono datati di ormai 60 anni. Dal documento preparatorio³ e da altre riflessioni possiamo ricavare indicazioni utili per ricomprendere le finalità della responsabilità pastorale con i

¹ Il lemma *catechesi* sembra assente (1 volta); ma anche il lemma *evangelizzazione* è poco presente, legato tuttavia al campo semantico della *trasformazione* attraverso la *inculturazione*: cfr. soprattutto il n. 3 *l'azione pastorale*. Sono invece molto presenti i lemmi del campo semantico pedagogico: *formare*, *educare*, *accompagnare* e *discernere*. Questi, si dirà, sono oggi i termini di riferimento proprio della riflessione catechetica.

² L'espressione è poco utilizzata e tematizzata nella bibliografia pastorale mentre è una parola chiave del *Codice di diritto canonico* per indicare la responsabilità *diversificata* della missione della Chiesa da parte di tutto il popolo di Dio, integrando così con nuovi aspetti la *cura animarum* del concilio di Trento. Potrebbe essere utilizzata per indicare l'insieme degli interventi, dimensioni e dei soggetti che interagiscono per un compito pastorale. In questo senso aiuta a comprendere l'espressione *pastorale giovanile*, come anche *pastorale catechetica*.

³ XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento preparatorio: I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, 2017.

giovani ma anche comprendere se il tema è presentato in continuità-discontinuità con il recente magistero, se le attuali organizzazioni diocesane rispondono a tali finalità e, infine, quali competenze e saperi esse richiedono.

1.1. *Attese, proposte e direzioni*

Il tema del prossimo Sinodo 2018 è racchiuso nel titolo *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*.⁴ Il titolo riguarda un tema generale (la fede) e un tema particolare (il discernimento vocazionale, inteso in senso molto vasto). Questi sono temi di proposta (*evangelizzazione*) e formazione della vita cristiana cioè di *mistagogia*; meglio ancora sono temi che riguardano la edificazione della *personalità cristiana*.⁵ Sarà importante nel prossimo futuro sottolineare questa natura delle finalità del Sinodo.

Il *Documento preparatorio* (=DP) si presenta come una progettazione pastorale. In più luoghi indica lo scopo da raggiungere e le direzioni per conseguirlo e le vie per realizzarlo. Nella *Introduzione* afferma che il prossimo Sinodo desidera sostenere la chiamata all'amore e alla vita in pienezza dei giovani. Per questo scopo vuole rivedere e innovare la *missione* della Chiesa (annunciare la gioia del Vangelo); le *modalità* oggi più efficaci per annunciare la Buona Notizia; le *vie* per accompagnare i giovani a riconoscere e accogliere la chiamata all'amore e alla vita.

Ma si propone anche di invitare e rendere soggetti della missione i giovani stessi. La Chiesa chiede ai giovani di aiutarla a identificare le modalità oggi più efficaci per l'evangelizzazione perché ci sono giovani che sanno scorgere quei segni del nostro tempo che lo Spirito adita. Sono quindi soggetto di tradizione ed ermeneutica evangelica (cfr. LG 12; DV 8). L'azione missionaria che si chiede ai giovani è, in primo luogo, di esprimere le proprie aspirazioni perché la Chiesa possa intravedere il mondo di domani che ci viene incontro e le vie che essa è chiamata a percorrere. Si esprime quindi una prospettiva missionaria che unisce *umanizzazione ed evangelizzazione* (la chiamata); ma anche il tema proprio di GS⁶ delle *aspirazioni umane*. Una pastorale missionaria in interazione con le espressioni culturali in quanto costruita sul discernimento dei segni dei/per i tempi.⁷

La vocazione all'amore e alla vita è intesa nella sua fenomenologia quotidiana (seguendo Paolo VI nella *Omelia* di chiusura del Concilio Vaticano II) più che nella prospettiva dottrinale. Più in termini di processo formativo e di interiorizzazione; un processo fatto di scelte che articolano lo stato di vita (matrimonio, ministero ordinato, vita consacrata, ecc.), professione, modalità di impegno sociale e politico, stile di vita, gestione del tempo e dei soldi, ecc.). La vocazione all'amore assume per ciascuno una forma concreta nella vita quotidiana, cioè una *cultura*. Assunte o subite, consapevoli o inconsapevoli, si tratta di scelte da cui nessuno può esimersi. Lo

⁴ PRESS.VATICAN.VA, *Comunicato: Tema della XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2018)*, 06.10.2016; IT.RADIOVATICANA.VA, *Sinodo 2018 dedicato ai giovani*, 06/10/2016.

⁵ L. MEDDI, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, EMP, Padova 2004, cc. 3-4.

⁶ Il tema delle aspirazioni umane come compito e via missionaria è ripreso dal magistero di Giovanni XXIII: *Humanae salutis. Costituzione apostolica del sommo pontefice Giovanni XXIII per la indizione del SS. Concilio Ecumenico Vaticano II*, 1961, n. 3; *Pacem in Terris*, 1963, n. 84; GS 4; 6; 8; 9; 10; 11 (in questo testo si noti l'inclusione con l'espressione segni dei tempi) AG 8; 12; 15. Cfr. R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982 [1981].

⁷ L. MEDDI, *La pratica dei segni dei/per i tempi, cuore della pastorale missionaria?*, in «Catechesi» 86 (2017) 2, 15-32.

scopo del discernimento vocazionale è scoprire come trasformarle, alla luce della fede, in passi verso la pienezza della gioia a cui tutti siamo chiamati.

La Chiesa *evangelizza* questo *compito vitale* in quanto è consapevole di possedere “ciò che fa la forza e la bellezza dei giovani: la capacità di rallegrarsi per ciò che comincia, di darsi senza ritorno, di rinnovarsi e di ripartire per nuove conquiste” (citando *Messaggio del Concilio Vaticano II ai giovani*, 8 dicembre 1965); le ricchezze della sua tradizione spirituale offrono molti strumenti con cui accompagnare la maturazione della coscienza e di un'autentica libertà (*Introduzione*).

Queste tematiche iniziali vengono approfondite nel resto del documento. Nella introduzione biblica *Sulle orme del discepolo amato* si afferma che l'obiettivo della vita piena è un *percorso e un processo*; sia del giovane che della Chiesa. Per comprendere la definizione di queste espressioni si indicano quattro prospettive: l'ideale che la Chiesa propone ai giovani è interpretabile come *ricerca di senso, come percorso interiore, come discernimento e come maturità di fede*. Che significati hanno queste affermazioni? Sono tutte di natura *culturale* perché chiedono una partecipazione attiva, personale e cosciente del giovane. La natura *culturale* si manifesta non solo nella interpretazione dei valori ma soprattutto nei processi intrapsichici attraverso cui la persona e i gruppi umani *decidono* del proprio futuro.

Nel c. II *Fede, discernimento e vocazione*, il documento fa riferimento alla necessità di pensare l'azione e la cura pastorale secondo la *progressione spirituale*. Parla infatti, citando i padri orientali, di tre nascite. Si collega quindi alla prospettiva della iniziazione profonda e delle età evolutive-spirituali.⁸ In questo contesto e in vista della realizzazione delle attese propone due direzioni pastorali: il discernimento e l'accompagnamento.

Il *discernimento* (cfr. II,2) è inteso in maniera forte, nel senso che include e si comprende come azione interiore e spirituale perché “lo Spirito parla e agisce attraverso gli avvenimenti della vita di ciascuno, ma gli eventi in sé stessi sono muti o ambigui, in quanto se ne possono dare interpretazioni diverse”. Un processo di comprensione ben descritto nei passaggi dei tre verbi *riconoscere, interpretare, scegliere*. Sono, queste, azioni complesse che hanno una dimensione umana (sono in realtà *competenze psichiche*) e una dimensione trascendente, quando vengono esercitate attraverso il confronto con una narrazione (cultura, rivelazione, religione) esterna alla persona.

L'*accompagnamento* (cfr. II,4) o pedagogia spirituale si basa sulla convinzione che il soggetto reale della progressione sia la persona. Più esattamente il complesso mondo dei sentimenti, desideri, idee, immagini, progetti, che formano il «cuore umano»; un cuore fragile e tuttavia chiamato alla continua decisione. Il soggetto da accompagnare è perciò un «io debole o liquido» *ma sempre* un soggetto. Il processo intrapsichico, quindi, si unisce in modo profondo con i processi spirituali, le azioni dello Spirito presente nei cuori delle persone.

Il DP è rafforzato da alcuni interventi di papa Francesco. Nella sua *Lettera ai Giovani*⁹ egli si concentra sulla figura di Abramo, chiamato a lasciare la sua terra per aderire ad una cultura diversa. Il testo si presenta come proposta di evangelizzazione intesa come trasformazione del mondo; e come invito a evangelizzare. Una vocazione-risposta, questa, che ha bisogno di itinerari di discernimento per scoprire il progetto di Dio sulla vostra vita. Progetto che non riguarda solo

⁸ Il tema *età della vita (long life-cycle)* è un tema che unisce ormai da tempo: psicologia, spiritualità, catechetica e cura pastorale; sarebbe utile ripensare la formazione cristiana in questa prospettiva.

⁹ FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco ai giovani in occasione della presentazione del Documento Preparatorio della XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 13.01.2017, 13 gennaio 2017.

la appartenenza ecclesiale ma la vocazione fondamentale a prendersi cura della storia. Una doppia natura, quindi: liberare la progettualità creativa dei giovani e offrire cammini di *formazione*.

In *conclusione* l'interesse del documento è *evangelizzante* perché si propone la felicità o piena realizzazione della persona. Riguarda la *proposta culturale* della ricchezza del Vangelo per la umanizzazione dei giovani: sia nella prospettiva della loro possibilità di realizzazione sociale; sia più globalmente come interpretazione autentica del compito di vita loro proprio. In secondo luogo è *pastorale* perché desidera che i giovani si facciano soggetto di questa finalità non necessariamente dentro la Chiesa ma con le ricchezze della Chiesa; in questo possono collaborare alla missione della Chiesa. Infine è un documento *pedagogico* in quanto è consapevole che occorrono processi che sono di natura abilitativa (il discernimento culturale e spirituale) ed educativa (la relazione tra compito di vita e sistemi interpretativi e valoriali). Alla Chiesa tutta viene chiesto rinnovamento della cura pastorale incentrato sui processi spirituali che sostengano la libera scelta della persona che è invitata a leggere il proprio compito vitale alla luce del Vangelo. La *cura pastorale* si configura come relazione, comunicazione, proposta, accompagnamento per il personale discernimento.

Questi documenti sembrano offrire il quadro pastorale del rinnovato interesse o attenzione della Chiesa al mondo giovanile (=PG). Si potrà ancora discutere sulla importanza di tenere unite queste quattro dimensioni?

1.2. *Innovazione? Continuità-discontinuità?*

Già nelle prime affermazioni il testo colloca il tema in continuità con la conversione missionaria voluta da Papa Francesco e in continuità con il Vaticano II e il *Messaggio del Concilio Vaticano II ai giovani* (8 dicembre 1965).¹⁰

Il testo citato¹¹ univa un duplice desiderio. Il primo di natura *umanizzante* contribuire, cioè, alla piena evoluzione della vita giovanile; contributo inteso come contenuto della missione ed evangelizzazione (cfr. GS 1, 22 e 44). Con l'evangelizzazione infatti la Chiesa aiuta la missione-*shalom* di Dio. Il secondo desiderio è di invitare i giovani ad essere soggetti di evangelizzazione. Più esattamente a “mettere arditamente le vostre giovani energie al loro servizio” cioè “a costruire [la società che] rispetti la dignità, la libertà, il diritto delle persone: e queste persone siete voi”. È per questa finalità che la Chiesa “è ansiosa di poter espandere anche in questa nuova società i suoi tesori sempre antichi e sempre nuovi: la fede”. Si notino le circolarità *umanizzazione, Vangelo, missione, chiamata alla Chiesa*. In modo particolare invita i giovani allo sviluppo del percorso spirituale interiore; un percorso di interiorizzazione e integrazione.¹² DP, quindi, e *Lettera ai Giovani* 1965, coincidono per obiettivi e strategie. Di più, coincidono per *cultura pastorale*. In effetti così intesero il compito della PG i primi documenti successivi.

¹⁰ Si dovranno riprendere anche le indicazioni del c. V *Juventud* dei documenti di *Medellín*: SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín*, 1968, <www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin7.htm>.

¹¹ CONCILIO VATICANO II, *Lettera del Concilio Vaticano II ai Giovani*, 7 dicembre 1965.

¹² “Troverete una tale forza ed una tale gioia che voi non sarete tentati, come taluni i dei vostri predecessori, di cedere alla seduzione di filosofie dell'egoismo e del piacere, o a quelle della disperazione e del nichilismo; e che di fronte all'ateismo, fenomeno di stanchezza e di vecchiaia, voi saprete affermare la vostra fede nella vita e in quanto dà un senso alla vita: la certezza della esistenza di un Dio giusto e buono”, *Lettera* 1965.

L'esame dei primi documenti¹³ dedicati alla formazione del popolo di Dio mantengono in effetti questa impostazione. Anche se con polarizzazioni significative. Stranamente DCG 1971 non dedica uno spazio preciso alla categoria «giovani» ma descrive unitariamente la cura pastorale dei «ragazzi». Avverte che si deve ben distinguere le tre età evolutive (preadolescenza, adolescenza, giovinezza) perché le diverse età presentano “uno sviluppo della personalità e un'esperienza” (n. 83). DCG 1971 proprio per questo non è d'accordo con le metodologie incentrate sulla comunicazione teologica e invita a trattare i problemi fondamentali di questa età con una documentazione teologica e umana utilizzando una sana metodologia della ricerca (n. 83). EN 1975 sottolinea maggiormente l'aspetto vocazionale: si offra loro l'ideale evangelico da conoscere e da vivere perché i giovani ben formati diventino apostoli della gioventù (n. 72). Il *Messaggio al popolo di Dio* (1977) infine sottolinea la maggiore coscienza di sé posseduta dai giovani e la contestazione delle contraddizioni sociali; anche per questo ogni opera educativa deve prendere l'avvio dalle aspirazioni giovanili, dalla creatività e dal desiderio di corresponsabilità nella vita ecclesiale: “La catechesi è infatti l'azione ecclesiale per questo mondo e soprattutto per le generazioni che crescono e tende a far sì che la vita di Cristo trasformi e porti a compimento la vita dei giovani” (n. 3).

In questa prospettiva si colloca anche il DB italiano *Il rinnovamento della catechesi* (1970) per il quale “i valori religiosi possono trovare una loro collocazione pregnante e dinamica, se opportunamente presentati e motivati... [Inoltre l'educatore potrà] scoprire una grande disponibilità e ricchezza, quando sa cogliere la valenza positiva della loro condotta di vita” (n. 138).

CT 1979 ricorda che nella giovinezza si è chiamati ad assumere la responsabilità del proprio destino e compiere le opzioni morali fondamentali. Sarà quindi necessario collegare la catechesi antropologica e sociale con la “buona catechesi delle realtà propriamente religiose”; una catechesi che annuncia il Vangelo “in quanto capace di dare un senso alla vita e, quindi, di ispirare atteggiamenti altrimenti incomprensibili: rinuncia, distacco, mansuetudine, senso dell'Assoluto e dell'invisibile ecc., altrettanti elementi che permetteranno di identificare questo giovane tra i suoi compagni come un discepolo di Gesù Cristo” (n. 39). Una catechesi capace di preparare il giovane ai grandi impegni cristiani della vita di adulto *in una prospettiva militante*.

DGC 1997 ritorna alla presentazione globale delle età dei ragazzi (nn. 181-184). Il testo colloca la cura dei giovani nella “crisi spirituale e culturale” in cui essi si trovano a vivere (n. 181); ricorda la crisi post-iniziatica tipica delle nostre comunità che diventa allontanamento e diffidenza dalla Chiesa che, tuttavia, non sempre spegne la spinta alla ricerca di senso, all'impegno sociale, alla stessa esperienza religiosa. La catechesi avrà come compito “l'esplicita proposta di Cristo al giovane del Vangelo” (n. 183); proposta diretta e a misura della loro comprensione. Una proposta che consideri i giovani non solo destinatari ma soggetti attivi, protagonisti dell'evangelizzazione e artefici del rinnovamento sociale» (n. 183; citando ChL 46 e DCG 1971 89). Descrivendo le linee generali di una progettazione della cura pastorale dei giovani, ricorda l'opportunità dell'uso delle scienze umane, della pastorale integrata, delle forme catecumenali e iniziatiche, occasionali e informali. Ma soprattutto invita ad “adottare una *dimensione missionaria* piut-

¹³ U. MONTISCI, *Giovani e catechesi*, in ISTITUTO DI CATECHETICA. FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE UNIVERSITÀ SALESIANA, *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, Elledici, Torino 2002, 267-280.

tosto che quella strettamente *catecumenale*” (n. 184); affermazione che va intesa come attenzione alla indole umanizzatrice e missionaria e alla attività *precatecumenale all'interno dei processi globali educativi* (*ibidem*).¹⁴

Non sembra, quindi, troppo esagerato sottolineare che nella evoluzione dei documenti, il compito della Chiesa si sposta sempre più dal quadro umanizzante a quello kerygmatico. Non è, inoltre, eccessivo domandarsi se le due dimensioni non siano state interpretate non in senso di compenetrazione (le due dimensioni erano già presenti *evidentemente* fin dall'inizio) ma in senso oppositivo; quasi che l'attenzione umanizzatrice non favorisca quella kerigmatica. Di fatto viviamo in un contesto pastorale dove le due dimensioni sono vissute come polarizzazioni.¹⁵

1.3. Innovazione? Continuità-discontinuità?

La natura dello scopo che la Chiesa con questo Sinodo persegue possiede diverse dimensioni. La chiamata all'amore e alla vita in pienezza è innanzitutto un tema antropologico perché riguarda la realizzazione della creazione e si realizza con le attività psichiche della persona. È tema culturale perché avviene dentro i processi culturali della società trasmessi e assimilati dai giovani fino ad esserne schemi interpretativi. È tema teologico perché avviene attraverso il continuo rapporto con il processo rivelativo proprio della missione dello Spirito. È tema missionario nella ricchezza di questo termine: di liberazione e di proposta-scelta cristiana. Ed è tema pastorale perché chiede riformulazioni delle azioni e dei soggetti ecclesiali.

Queste diverse dimensioni si prestano ovviamente a polarizzazioni. Ma trovano unità assumendo come prospettiva la persona e i suoi dinamismi interiori.¹⁶ Da questo punto di vista è un tema *spirituale*. Intendiamo questo termine nella prospettiva che sta assumendo già dall'inizio del XX secolo, della *nuova era*, ovvero la prospettiva che si interessa di sviluppare i dinamismi interiori della persona in vista della sua nascita profonda o piena umanità.

La prospettiva spirituale¹⁷ è una prospettiva epistemologicamente *suggestiva*. Essa mette insieme numerosi *sapéri*. In modo particolare i *sapéri* legati alla complessità della realtà psichica

¹⁴ Il prossimo *Direttorio per la catechesi* (Bozza 2017), in fase di realizzazione a cura del Pontificio Consiglio per la Nuova Evangelizzazione, nel capitolo *La catechesi nella vita delle persone* ritorna alla visione unitaria della attenzione giovanile come insieme dei passaggi successivi l'infanzia; distingue giustamente tra catechesi dei giovani e dei giovani adulti. Circa i giovani (nn. 254-259) ritiene che il «cuore della catechesi è l'esplicita proposta di Cristo al giovane del Vangelo [citando GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai Giovani*, 31 marzo 1985], proposta diretta a tutti i giovani su misura dei giovani, nella comprensione attenta dei loro problemi, n. 256; più avanti, n. 257, afferma che “non si deve poi dimenticare che riesce proficua quella catechesi che può svolgersi all'interno di una più ampia pastorale dei ragazzi, dei preadolescenti, degli adolescenti e dei giovani, la quale ha presente l'insieme dei problemi che riguardano la loro vita”. La dimensione esperienziale-antropologica non sembra avere, quindi, più un valore missionario ma solo comunicativo.

¹⁵ La questione sembra ricordare le interminabili discussioni degli anni '70 e '80 tra evangelizzazione e/o promozione umana; discussione che ha lacerato inutilmente la pratica missionaria.

¹⁶ È stato questo il principio che ha guidato il rinnovamento catechetico negli anni attorno al concilio; cfr. Gc. NEGRI, *Il coordinamento catechistico in vista dell'unità della persona (cap.VIII e X del RdC)*, in FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE DELLA UNIVERSITÀ SALESIANA DI ROMA, *Il rinnovamento della catechesi Italia*, Pas-Verlag, Zurich 1970, 125-147 e Gc. MILANESI, *Dimensione antropologica nella nuova catechesi (cap. VII del RdC)*, *Ibidem*, 85-102. Cfr. L. MEDDI, *Educare la risposta della fede. La receptio fidei compito della catechesi di “nuova evangelizzazione”*, in IDEM, *La catechesi oltre il catechismo. Saggi di catechetica fondamentale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017, 69-106 [or. 2013].

¹⁷ L. MEDDI, *La spiritualità della conversione*, in ÉQUIPE EUROPEA DI CATECHESI-E. BIEMMI-G. BIANCARDI (a cura di), *La conversione: l'atto, il processo, l'accompagnamento*, Elledici, Torino 2017, 96-126.

della persona in divenire, lungo il suo *long life-cycle*; quelli culturali e quindi l'apprendimento sociale degli stili di vita e dei valori proposti; quelli teologici legati alle diverse religioni, in particolare alla rivelazione cristiana; quelli spirituali e mistici legati alla elaborazione dei percorsi di integrazione e interiorizzazione intesi come consapevolezza e guarigione della propria egoità negativa.

Questa prospettiva è antica quanto l'umanità e viene giustamente legata al tema della *iniziazione* profonda ovvero *mistica*. È tuttavia una prospettiva nuova perché avrà bisogno di una rilettura sia psicologica che teologica. Quest'insieme di saperi hanno bisogno di essere coordinati da una scienza e da una pratica pedagogica. Nella Chiesa questo compito viene, da tempo, affidato alla *catechesi*.

2. La natura dei compiti della cura dei giovani

La prima parola chiave del prossimo Sinodo è «giovani», che è poi seguita da «fede», «vocazione», «discernimento» e «accompagnamento». Di ognuna di esse noi dovremmo diventare, in questi prossimi anni, degli esperti “attraverso un nuovo percorso sinodale sul tema: «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale», la Chiesa ha deciso d'interrogarsi su come accompagnare i giovani a riconoscere e accogliere la chiamata all'amore e alla vita in pienezza, e anche di chiedere ai giovani stessi di aiutarla a identificare le modalità oggi più efficaci per annunciare la buona notizia”.¹⁸

Si tratta dunque di capire nuovamente quale sia la natura del compito che la Chiesa vuole assumersi. Si potrebbe dire che si tratta forse di realizzare una piena *umanizzazione*, una *prima evangelizzazione*, una chiara *proposta di collaborazione* alla missione ecclesiale, un vero *percorso iniziatico-vocazionale*? Se sì, allora sarà necessario approfondire ciascuna delle finalità che la cura ecclesiale dei giovani si propone di realizzare con questo Sinodo. Approfondimenti che non riguardano immediatamente le modalità operative quanto l'esigenza di *disambiguare* le interpretazioni delle finalità stesse.

Ciascuna delle finalità,¹⁹ infatti, rimanda a dibattiti ancora aperti e che chiedono di non essere semplificati con frettolose ricette. Sono espressioni che rimandano a saperi e discipline complesse²⁰ cioè composte di molteplici dimensioni (per cui sarebbe meglio utilizzare l'espressione «saperi olistici»). Sono quindi di *natura trans-disciplinare*.²¹ Più esattamente sono questioni

¹⁸ R. SALA, *A che gioco giochiamo?*, in «Note di Pastorale Giovanile» 51 (2017) 7; cfr. anche IDEM, *I Giovani: problema o risorsa per la Chiesa*, in «Note di Pastorale Giovanile» 51 (2017) 1, entrambi gli interventi nell'edizione elettronica di <www.notedipastoralegiovanile.it.>. Mi si permetta di disambiguare: *tornare a essere esperti*.

¹⁹ Una sintesi ordinata è esposta da MONTISCI, *Giovani e catechesi*.

²⁰ E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

²¹ Questa prospettiva ha sofferto molto nella riflessione ecclesiale del *secondo post-concilio*; giunge quindi insperata la indicazione di Papa Francesco in *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018): “Di qui il terzo fondamentale criterio che voglio richiamare: l'inter- e la trans-disciplinarietà esercitate con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione.... In tal senso, è senz'altro positiva e promettente l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà: non tanto nella sua forma «debole» di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma «forte» di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio”. Cfr. *Proemio*, 4c.; citando, ma anche superando, *Evangelii gaudium*, 134.

descritte, comprese e realizzate dalle scienze umane a cui la rivelazione (essa stessa attestata attraverso la cultura) *don*a una prospettiva di senso cioè una finalizzazione secondo il Vangelo. È questa la prospettiva *dimenticata* di GS 44 ed EN 63, ambedue testi *missionari*.

2.1. Umanizzazione dei giovani

Documenti, autori e progetti sottolineano il tema della piena umanizzazione. Con questa espressione intendono una vasta gamma di temi. Quelli più *sociali*: dare risposte alla possibilità di vita del mondo giovanile; *personali*: aiutare la costruzione del personale autentico progetto di vita; *culturali*: dare spazio alla cultura giovanile. Il magistero e la pastorale spesso collegano questo obiettivo al tema delle *aspirazioni umane*.²²

Il dibattito pastorale si domanda se questo impegno debba essere inteso come valore o solo come testimonianza che rafforza l'annuncio kerigmatico. La radice di questo dibattito è già nel Vaticano II e si è sviluppato come rapporto tra Evangelizzazione e Promozione umana.²³ Paolo VI in *Evangelii Nuntiandi* lo aveva dichiarato indissolubile (EN 31); ma con l'avvento della stagione veritativa il tema venne inteso prevalentemente come via comunicativa per l'azione missionaria.²⁴ Anche per questo destò molta sorpresa la posizione di Benedetto XVI²⁵ nella apertura della Conferenza di Aparecida definendo il tema della promozione umana un *tema cristologico*; cambio che provocò l'abbandono dello schema preparatorio dell'Assemblea e una nuova formulazione della riflessione. Papa Francesco lo ha reintrodotta nel cap. IV della sua *Evangelii gaudium* (2013) e fatto oggetto di continuo richiamo tanto che si possa dire che la sua "conversione missionaria" è in buona parte l'invito a farsi carico, anche in modo strutturale, del costante grido di dolore che sale dall'umanità.²⁶

Una azione pastorale di questo tipo ha bisogno urgente di una riqualificazione della sua epistemologia. Ha bisogno di un quadro inter-trans disciplinare. Non sono infatti sufficienti le

²² J. GEVAERT, *Esperienza umana e annuncio cristiano. Presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo d'oggi*, Elledici, Torino 1975.

²³ T. GOFFI, *Evangelizzazione e promozione umana*, in *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979, 273-274; D. VALENTINI, *Evangelizzare*, in *Nuovo dizionario di teologia*, EP, Alba 1977, 470-490; *Missione, evangelizzazione e promozione umana*, in «CredereOggi» (1985) 30, 6; R. GAGLIANONE, *Sviluppo e missione*, in «Redemptoris Missio» 18 (2002) 2, 4-34; G. BIANCARDI, *Evangelizzazione, educazione e promozione umana. Da Gravissimum educationis a Evangelii nuntiandi*, in A. BOZZOLO-R. CARELLI (a cura di), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 19-53.

²⁴ In verità questa impostazione è già presente negli interventi di Papa Giovanni XXIII per il quale la testimonianza di carità e l'impegno per la realizzazione umana; ma in quella prospettiva l'evangelizzazione è intesa come apertura alla esperienza religiosa e cristiana e non per una appartenenza sociologica alla Chiesa; la ricostituzione cioè della cristianità attraverso la creazione di una sub-cultura tipica dei gruppi di pressione sociale. Su questo tema ha molto dibattuto la teologia missionaria: cfr. S.B. BEVANS-R.P. SCHROEDER, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, New York 2004; IDEM., *Prophetic Dialogue. reflections on Christian Mission Today*, Orbis Book, New York 2011.

²⁵ Benedetto XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza dell'Episcopato latinoamericano e dei Caraibi*, 2007, "bisogna ricordare che l'evangelizzazione si è sviluppata sempre insieme con la promozione umana e l'autentica liberazione cristiana... Per lo stesso motivo, sarà anche necessaria una catechesi sociale ed un'adeguata formazione nella dottrina sociale della Chiesa" (n. 3), citando la sua *Deus caritas est*, 15.

²⁶ Si sente l'eco delle proposte di J.B. METZ, *Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive Teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 389-402; cfr. il suo *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998 [1997].

teologie identitarie o oggettive, cioè autoreferenziali. Il tema è complesso e non è facile risolverlo con la tradizionale *Dottrina sociale della Chiesa*. Ha bisogno di una vera teologia delle realtà terrestri. Il punto di riferimento sarà una autentica teologia dei segni dei tempi espressa in GS 11 e 44.²⁷

2.2. Prima evangelizzazione dei giovani

Molta letteratura recente incentra la cura pastorale dei giovani sulla evangelizzazione. Le motivazioni sono legate alle analisi di sociologia religiosa: la progressiva assenza dei giovani dalla Chiesa. Si è parlato a mo' di slogan di prima generazione incredula.²⁸ Ma l'espressione è decisamente fuorviante perché può nascondere il dato oggettivo per cui ogni generazione, raggiungendo la adolescenza-giovinezza, diventa critica verso le espressioni culturali e religiose della generazione precedente. Non c'è altra via per raggiungere la maturità di fede che la presa di distacco dalla religiosità infantile.

Proprio per questo una parte della cura pastorale con i giovani deve essere sempre di prima evangelizzazione. Questo compito, tuttavia, per disambiguarsi, oltre che il suo rapporto con la promozione umana, deve risolvere almeno tre questioni. La prima riguarda la interpretazione profonda degli «abbandoni»; se si tratta di fine del cristianesimo o della sua evoluzione; se il disagio giovanile sia segno di morte o profezia di un cristianesimo futuro. Alcune riflessioni propongono questa lettura.²⁹

La seconda, e più incisiva, riguarda l'analisi delle offerte pastorali: quando il mondo giovanile diventa «ateo»? Normalmente a conclusione del percorso iniziatico precedente! Questo manifesta il non-senso della conclusione della pastorale iniziatica prima dell'inizio della adolescenza. Se infatti ha senso una cura dei giovani, anche inseriti nelle comunità ecclesiali, è perché questo è il momento adatto alla proposta cristiana. Ciò non vuol dire che in precedenza non ci debba essere una cura pastorale per i ragazzi (le nuove generazioni, in generale); ma che non ha senso chiamarla *iniziazione* quando essa è oggettivamente una *socializzazione religiosa* soggetta, come tutta la socializzazione primaria, alle trasformazioni socio-culturali. Da sempre, non da oggi.³⁰

La terza questione che una cura pastorale deve risolvere quando vuole evangelizzare i giovani riguarda le ambiguità che l'uso del termine evangelizzazione (primo annuncio, nuova evangelizzazione, comunicazione, trasmissione) si porta dentro. L'introduzione della espres-

²⁷ MEDDI, *La pratica dei segni dei tempi, cuore della pastorale missionaria?*

²⁸ A. MATTEO, *La prima generazione incredula: millennials e fede*, in «Concilium» 51 (2015) 2, 142-154; più critici verso questo slogan: V. CORRADI, *Giovani ed esperienza religiosa: verso nuovi paradigmi interpretativi*, in «Salesianum» 79 (2017) 2, 210-230; F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016; D. VIVIAN, *La difficile trasmissione tra giovani e adulti: eclissi di fede, crisi di Chiesa, deficit di testimonianza?*, in «CredereOggi» 188 (2012) 2, 58-68.

²⁹ S. LEFEBVRE-M.C. BINGEMER -S. SCATENA, *La gioventù cattolica riconfigura la Chiesa di oggi*, in «Concilium» 51 (2015) 2.

³⁰ L. MEDDI, *Proporre la fede: inculturare per socializzare e iniziare*, in IDEM-A.M. D'ANGELO, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in prospettiva educativa*, Cittadella, Assisi 2010, 111-130.

sione Primo Annuncio (=PA) ha volutamente nascosto tali questioni riproponendo lo schema colaudato della fermezza dottrinale attraverso *modificazioni comunicative*³¹ eliminando d'un colpo la faticosa ricerca degli anni '60-'80 sulla crisi del linguaggio religioso.³²

Quando si affronta il tema del PA troppo spesso si dimentica che la sua radice epistemologica è il tema missiologico della evangelizzazione.³³ Con evangelizzazione si dovrà intendere il processo missionario della Trinità che si manifesta come illuminazione interiore e trasformazione della storia; processo *ecclesialmente* verbalizzato e *trasmesso*. La prima evangelizzazione sarà quindi l'insieme delle azioni che permettono al giovane di prendere coscienza della sua natura spirituale e della storia della presenza di Dio in lui.

Usando l'espressione PA si marginalizza troppo facilmente che esso deve includere sia la dimensione teologica che culturale. La illuminazione interiore, infatti, avviene nella e con la cultura della persona. A tale proposito si dovranno disambiguare alcune pratiche globalmente chiamate *kerigmatiche*. Non ha consistenza un primo annuncio senza la domanda circa la narrazione entro cui esso sarà fatto. Non dovrebbe avvenire un PA annuncio separato dalla questione di quale sia il kerygma che oggi la Chiesa vuole presentare.³⁴ La questione del PA, anche in riferimento ai giovani, non è questione di comunicazione ma questione di *ermeneutica*. Sia delle fonti ecclesiali, sia della cultura.³⁵ Esattamente, quale è la *promessa* (kerygma come narrazione complessiva) che si annuncia ai giovani oggi? Troppo spesso è una lettura psicologica della proposta cristiana; oppure una dottrina camuffata da «senso di vita». Quasi sempre in queste narrazioni si esclude la prospettiva messianica vissuta da Gesù di Nazaret, preferendo una riproposizione della religione a volte come divulgazione psicologica quando non una sub-cultura oppositiva.

2.3. Percorso iniziatico-vocazionale

Ancora troppo poche sono le riflessioni che riguardano la questione centrale della cura pastorale con i giovani. Il Sinodo chiede di sviluppare una pastorale di *accompagnamento vocazionale*. Si propone al giovane di imparare a prendere posizione, ad elaborare una decisione che

³¹ Questa impostazione è quella della *Acerbo nimis* (1905) ripresa con l'operazione *YouCat Italiano. Youth Catechism per conoscere e vivere la fede della Chiesa*, 2011; cfr. in modo particolare la citazione di Benedetto XVI in IV di copertina "dovete conoscere quello che credete; dovete conoscere la vostra fede con la stessa precisione con cui uno specialista conosce il sistema operativo di un computer".

³² *Sulla crisi del linguaggio religioso*, in «Concilium» 9 (1973) 5; J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 [1975]; C. GEFFRÈ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002 [2001]; G. FERRETTI, *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013; J.L. MORAL, *Un nuovo paradigma antropologico*, in «Catechetica ed Educazione» 2 (2017) 2, 5-18.

³³ G. COLZANI, *Evangelizzazione*, in *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 659-675. Cfr. P.-A. LIÉGÉ, *Evangelisation*, in *Catholicisme*, v. IV, Letouzey et Ané, Paris 1957, cc. 755-764; M. WARREN, *Evangelization: A Catechetical Concern*, in «The Living Light» 10 (1973) 3, 487-496; M. DHAVAMONY (edit by), *Evangelisation*, Gregoriana, Roma 1975; D. GRASSO, *Evangelizzare. Senso di un termine*, *Ibidem*, 21-47; E. ALBERICH, *Catechesi e prassi ecclesiale. Identità e dimensioni della catechesi nella Chiesa di oggi*. Elledici, Torino 1982, 39-43; J. GEVAERT, *Evangelizzazione*, in *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Elledici, Torino 1989, 326-333. In una prospettiva di teologia fondamentale si veda A. BOZZOLO, *Sull'idea di evangelizzazione*, in IDEM-R. CARELLI (edd.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 328-355; R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011.

³⁴ Tutte questioni riemerse con la pubblicazione del documento preparatorio al Sinodo 2012: SINODO DEI VESCOVI, *XIII Assemblea generale Ordinaria. La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Lineamenta*, 4 marzo 2011.

³⁵ L. MEDDI, *Annunciare la speranza. Il primo annuncio vocazione e compito delle comunità cristiane*, in «Ricerche Teologiche» 17 (2006) 1, 129-147.

diventi poi progetto di vita. La categoria *accompagnamento* collegata alle categorie *decisione* e *progetto di vita*, è categoria delicata.³⁶ Va chiarita con tutto il dibattito che riguarda il rapporto *socializzazione-educazione-formazione*³⁷ senza il quale anche le pratiche di *counselling* rischiano di essere psicologismi. Soprattutto in termini di *discernimento spirituale*.

La mancanza di questa attenzione deriva dagli equivoci della pastorale *kerigmatica* descritti, ma anche dalla preoccupazione della *deriva antropologica* già segnalata. In opposizione alle metodologie antropologiche si sono preferite le metodologie comunitarie centrate sull'evangelico «viene e vedi» che nei fatti risultano essere percorsi di sola affiliazione centrati sull'apprendimento per imitazione. In molti contesti ecclesiali si è affascinati dalle *convocazioni* vocazionali massive come dalle esperienze di animazione vocazionale giocate sullo psicologismo deresponsabilizzante.

Anche questa dimensione della cura dei giovani chiede alla Chiesa di ripensare il ruolo della iniziazione sacramentale e il ruolo della comunicazione dottrinale della fede. Il compito di portare a maturità la fede dei giovani è infatti di doppia natura. Da una parte significa *educare l'entusiasmo iniziale perché diventi autentica risposta di fede*. È, questo, un processo psico-sociale che ha al centro il rapporto tra l'Io della persona e la proposta cristiana; è questione di integrazione di personalità e proprio per questo è un tema di *educazione cristiana* che richiede una epistemologia educativa. D'altra parte il compito di sviluppo vocazionale e ministeriale della fede giovanile comporta una pastorale di abilitazione a vivere la vita cristiana, acquisizione di competenze di vita cristiana. È questo un tema di *formazione cristiana* che richiede l'utilizzo dei sapéri formativi nel momento pastorale.³⁸

2.4. Collaborazione alla missione ecclesiale

Fin dalla *Lettera ai Giovani* del Concilio i documenti ecclesiali hanno sottolineato lo scopo di rendere i giovani soggetto della propria evangelizzazione e soprattutto soggetto del futuro missionario della Chiesa. È solo un invito al *protagonismo giovanile*?

Questa prospettiva sembra registrare una debolezza strutturale tanto da far pensare la riflessione su questo compito come decisiva per il futuro Sinodo 2018. Cosa significa pastoralmente affermare che i giovani sono il futuro della Chiesa e che il futuro della Chiesa è dei giovani? Fondamentalmente significa che la *cultura giovanile* guiderà la Chiesa.³⁹ La cultura giovanile,

³⁶ A. ROMANO, *L'accompagnamento dei giovani nei percorsi di fede*, in «Rivista Lasalliana» 85 (2018) 1, 107-118; cfr. anche G. CREA, *Sfida educativa e discernimento come processo di crescita. I giovani come interlocutori attivi per una formazione progettuale*, in «Salesianum» 79 (2017) 2, 279-302.

³⁷ Cfr. C. NANNI, *Educazione, socializzazione, inculturazione*, in «Orientamenti Pedagogici» 25 (1978) 4, 651-655; IDEM, *Per pensare di educazione oggi*, in «Catechetica ed educazione» 1 (2016) 1, 5-16; U. MARGIOTTA (a cura di), *Pensare la formazione. Strutture esplicative, trame concettuali, modelli di organizzazione*, Armando, Roma 1998.

³⁸ Su questo aspetto si vedano le differenze, dentro un obiettivo condiviso, tra A. CENCINI, *Confermati o congedati? La cresima come sacramento vocazionale*, Paoline, Milano 2014 e L. MEDDI, *Il Catecumenato Crismale. Risorsa per la pastorale degli adolescenti*, Elledici, Torino 2014.

³⁹ S. LEFEBVRE-M.C. BINGEMER -S. SCATENA, *La gioventù cattolica riconfigura la Chiesa di oggi*, in «Concilium» 51 (2015) 2. Il titolo del fascicolo deve essere inteso in senso *proprio*; viene voglia di intenderlo come una interrogazione, una possibilità, mentre è inevitabile: questi giovani sono già adesso la Chiesa futura. Vedi in questo numero l'intervento di S. Noceti.

quella che in questi anni la Chiesa ha troppo spesso incompreso, «perso»;⁴⁰ la cultura continuamente definita «deserto spirituale»; la cultura genericamente chiamata *post-moderna*.⁴¹

Di fronte a questo *fatto sociologico*, le interpretazioni dei soggetti pastorali si dividono in quattro direzioni.⁴² La più diffusa è quella del disimpegno delle comunità cristiane che nasce dalla paura frutto di incompetenza; essa si manifesta nel rimprovero pastorale, nella delega, nella legittimazione *teologica* della conclusione dell'offerta formativa (iniziazione cristiana) prima che i ragazzi divengano intrattabili. La seconda è quella del giovanilismo esteriore ma tradizionalismo interiore, troppo simile alla parabola del flauto magico; si manifesta nell'uscita dalla parrocchia ed entrata nei luoghi dei giovani imitandoli nei loro linguaggi esteriori per... convincerli a tornare a casa. Ma la casa dov'è?⁴³ Una terza direzione segue la strada della strumentalizzazione comunicativa-relazionale; essa si manifesta nella assunzione di un mal compreso stile comunicativo «centrato sul cliente», finalizzato non alla sua capacità critica, ma alla sua dimensione emotivo-sensitiva; per creare una relazione-appartenenza spesso evidentemente utilitaristica. Infine una direzione centrata sul rafforzamento identitario, frutto di dinamiche gruppali di natura leaderistica e di controllo sociale; dinamiche movimentiste introdotte nella pastorale ordinaria.⁴⁴ Tutte hanno in comune la *non accettazione della cultura giovanile*. Hanno una interpretazione strumentale del protagonismo giovanile.

La questione rimanda al difficile rapporto tra fede e cultura⁴⁵ e, oggi, della corretta interpretazione della pratica del *discernimento pastorale*. Si dovrebbe fondare sull'insegnamento conciliare per cui ogni cultura è la via che, misteriosamente, lo Spirito apre al mistero di Cristo (cfr. NA 2; GS 22) per esprimere un «cristianesimo nuovo». Per *controllare* questa intuizione del Vaticano II, dopo EN e contro di essa, ha prevalso la formula *evangelizzazione della cultura e inculturazione della fede*. La prima parte ben descrive il compito missionario di far entrare la fede nel sistema culturale e quindi operare l'integrazione fede e vita delle persone e gruppi sociali. La seconda parte *dovrebbe* significare che per realizzare tale finalità occorre che la cultura (e il mondo interiore della persona) offra incarnazioni nuove della fede.

In verità, al contrario, la formula viene utilizzata per capire quali aspetti della cultura agevolano la ripresentazione della fede (quella trasmessa con le narrazioni tradizionali); per cui quasi

⁴⁰ Come in precedenza quella operaia, femminile, sessantottina. Si veda l'accurato appello della «catechista» M. MURGIA, *Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna*, Einaudi, Torino 2012; la raccolta collettiva di memorie *Sessantotto*, «Micromega» (2018) 1.

⁴¹ C. DOTOLLO, *L'annuncio nel contesto culturale della modernità e post-modernità*, in L. MEDDI (a cura di), *Il Documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, Luciano Editore, Napoli 2001, 63-74.

⁴² Non è difficile ritrovare qui le analisi condotte, tra gli altri, da R. Tonelli già in anni lontani: *Modelli di pastorale giovanile a confronto*, in «Note di pastorale giovanile» 21 (1987) 6, 3-21 e continuamente riproposte.

⁴³ L. CHERUBINI (JOVANNOTTI)-M. CENTONZE, *Questa è la mia casa*, in IDEM, *L'albero*, 1999; si veda soprattutto la clip <<https://www.youtube.com/watch?v=kgt91OWfcfw>>.

⁴⁴ Si veda L. PANDOLFI, *Sette e nuovi fenomeni religiosi. Cosa caratterizza sociologicamente una setta o movimento religioso*, in «Redemptoris Missio» 22 (2006) 2, 57-64, e il troppo prevenuto C. ZAVATTIERO, *Le lobby del Vaticano: I gruppi integralisti che frenano la rivoluzione di papa Francesco*, Chiarelettere, Milano 2013; ma anche l'accurata indagine dottorale di R. Di Marzio presso la FSE della UPS sintetizzata ora in *Nuovi Movimenti Religiosi. Una sfida educativa*, Passione Educativa, Benevento 2016. Cfr. anche le pacate osservazioni di D. SIGALINI, *Pastorale giovanile (storia - 4)*, in *Dizionario di Pastorale Giovanile. Supplemento alla prima edizione*, Elledici, Torino 1992, 122-127, e il più deciso numero dedicato a *I movimenti nella Chiesa*, A. MELLONI (ed.), «Concilium» 39 (2003) 3.

⁴⁵ La riflessione missionaria e catechetica è molto vasta, cfr. L. MEDDI, *La inculturazione della fede nella nuova "catechesi missionaria"*. *Le ambiguità del Direttorio Generale per la Catechesi* (1997), in S. MAZZOLINI, *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017, 147-167.

sempre inculturare la fede viene a significare *penetrare* nella cultura. È evidente che il Sinodo non *dovrebbe* cercare nuove strategie per comunicare la fede, ma vagliare la cattolicità delle nuove forme religiose della cultura giovanile per inserirle nella tradizione ecclesiale (cfr. LG 13 riletto con GS 58). A partire dal superamento dello stesso linguaggio religioso⁴⁶ a vantaggio di narrazioni *umaniste, spirituali o mistiche*.

Una delle conseguenze derivanti dagli equivoci sul rapporto tra fede e cultura riguarda le pratiche missionarie. Nella prospettiva oggi maggioritaria (inculturazione come *strumento* della missione) l'accento viene posto sulla comunicazione (o trasmissione) della fede con sottolineature *apologetiche o teologico-fondamentali* e, purtroppo, anche politiche attraverso *mediazioni* che favoriscano l'adesione. Nella prospettiva di una missione *generativa* di un nuovo stile di cristianesimo fondamentale è la valorizzazione dei processi di apprendimento proprio della persona umana in autentiche *comunità ermeneutiche di apprendimento della esperienza cristiana*.⁴⁷

In conclusione tutte queste dimensioni o finalità della cura dei giovani intrecciano profondamente la dimensione antropologica e teologica; ambedue le dimensioni, inoltre, hanno bisogno di una continua lettura ermeneutica cioè critica. Sono dimensioni che hanno, in forma diversa, tutte bisogno di una *educazione catechetica integrale*, secondo la felice espressione di Th. Groome.⁴⁸

3. La responsabilità ecclesiale nella cura dei giovani

La descrizione della natura dei compiti della cura dei giovani ci porta alla considerazione dei soggetti corresponsabili di questa attività. È stato già sottolineato che nel documento presinodale il vocabolario catechetico è assente. Questo sembra confermare la recente organizzazione diocesana per cui la cura dei giovani debba essere *scorporata* dal tradizionale servizio catechistico e affidata ad una agenzia distinta dalla catechesi; una agenzia che faccia riferimento in primo luogo alla responsabilità missionaria del Vescovo; in stretto collegamento con le esperienze dei nuovi movimenti cristiani (che sono appunto nati come gruppi giovanili separati dalla vita parrocchiale); e con una forte caratterizzazione evangelizzante-propositiva. Una agenzia o servizio di *Pastorale giovanile*. Si faccia attenzione che in questo contesto *catechesi* non è solo la *agenzia* catechistica, ma soprattutto la *riflessione catechetica*. Si afferma cioè l'idea che per quelle finalità elencate, la catechetica non sia il punto di riferimento *epistemologicamente* adatto. Anzi sia un *ostacolo*. Ci si domanderà quindi, se le due attività pastorali si intervallano, si ostacolano o se sono destinate a compenetrarsi.

Dovremo domandarci quale sia la ragione di questa divisione pastorale dei processi formativi e, eventualmente, quale sia il compito della catechesi nella cura pastorale dei giovani. Si concluderà che la distinzione delle responsabilità basata sulla diversificazione dei momenti missionari (compito di evangelizzazione e crescita della esperienza cristiana) non è più così netta

⁴⁶ Tutto il Secondo Millennio indica questa continua ricerca di riqualificazione del linguaggio e della esperienza cristiana senza l'utilizzo della narrazione religiosa.

⁴⁷ S. NOCETI, *Educare nella comunità cristiana, co-educarsi come comunità*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI CATECHETI (AICa), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi?*, a cura di P. Zuppa, Elledici, Torino 2012, 77-94; L. MEDDI, *Apprendere nella Chiesa oggi: verso nuove scelte di qualità*, in *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi?*, 95-131.

⁴⁸ T.H. GROOME, *Educazione catechetica integrale*, in «Concilium» 38 (2002) 4, 114-126.

perché appartiene a tutta la responsabilità missionaria della Chiesa. Negli stessi nuovi soggetti missionari c'è distinzione di momenti ma non di agenti.

Tuttavia non si vuole sostenere la tesi di un ritorno al passato quasi rivendicando porzioni di territorio pastorale. Quanto sottolineare cosa comporti la radicalizzazione di questa separazione e soprattutto avvertire della necessità di integrare le rispettive strutture di saperi e di pratiche. Cosa, in verità, già fatto nella stagione di PG immediatamente precedente la attuale.

3.1. La gestione della pastorale giovanile

La PG è una dimensione pastorale che nasce recentemente, sia come disciplina sia come responsabilità ecclesiale. Nasce prevalentemente per due motivi: il desiderio di organizzare luoghi per la continuità della crescita cristiana dei ragazzi dopo la conclusione della iniziazione sacramentale e la preoccupazione degli abbandoni successivi alla medesima. Ambedue i motivi hanno sostenuto le esperienze già prima del concilio Vaticano II.⁴⁹

Queste motivazioni hanno spinto alla introduzione nella parrocchia dei diversi modelli di oratorio e associazioni frutto della saggezza pastorale della modernità con la generica espressione di *post-cresima*; e contemporaneamente anche alla nascita e allo sviluppo di nuovi soggetti pastorali, nuove spiritualità, nuovi modelli pastorali.⁵⁰ Successivamente l'affermarsi delle ragioni della Nuova Evangelizzazione hanno portato alla nascita della iniziativa della GMG (*Giornata Mondiale della Gioventù*) e alla nascita degli *Uffici o Servizi di Pastorale Giovanile* a tale scopo ordinati. Iniziative che hanno destabilizzato la precedente organizzazione pastorale.

La *missionarietà* giovanile nella GMG⁵¹ venne giocata sulla richiesta di *partecipare* e quindi di manifestare pubblicamente una appartenenza religioso-ecclesiale. L'iniziativa si è mostrata felice proprio in ordine a questo obiettivo; ha manifestato al mondo l'esistenza di una «Chiesa giovane e di giovani» in un momento in cui sembrava che la appartenenza religiosa in occidente fosse solo questione di *martirio testimoniale* di pochi giovani facenti parte di alcuni *movimenti giovanili* caratterizzati, appunto, dallo stile di militanza e di presenza sociale. Una iniziativa che univa giuste preoccupazioni, il desiderio di isolare i giovani cristiani dalla deriva del '68 e la scommessa di fare dei giovani una insperata forza d'urto per la *rivincita cattolica* (cristiana, religiosa?).

⁴⁹ Ricorderemo solo: la ripresa degli oratori già nella seconda metà dell'800, la JOC e diverse associazioni giovanili dell'ACI.

⁵⁰ A. FAVALE (a cura), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, LAS, Roma 1982 [ricerca portata avanti negli anni successivi]; L. CAIMI (ed.), *Spiritualità dei movimenti giovanili*, Studium, Roma 2005.

⁵¹ AGENZIA FIDES, *Dossier Fides, La storia della Giornata Mondiale della Gioventù*, 2008, <<http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=21645&lan=ita>>; G. ROUTHIER, *Une nouvelle donne en pastorale de la jeunesse*, in «Lumen Vitae» 61 (2006) 2, 129-141; P. FUCILI-D. BUNGARO, *La santità è sempre giovane. San Giovanni Paolo II e il cammino delle GMG*, Elledici, Torino 2014. Per le tematiche si veda DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA, LA VITA, *Giovani*, in «laityfamilylife.va» (8.01.2018). Dalla prospettiva Wojtyliana sono nati i diversi servizi per la pastorale giovanile delle diocesi e delle conferenze nazionali, per l'Italia cfr. *La storia dell'upg*, <http://www2.Chiesacattolica.it/cci/diocesi/id_17/storia.html> (22.01.2018); una presentazione accurata in C. BISSOLI, *Conferenza episcopale italiana. Pastorale giovanile. Una documentazione*, in IDEM-C. PASTORE (a cura di), *Fare pastorale giovanile oggi. In memoria di Riccardo Tonelli*, LAS, Roma 2014, 31-55.

Questo fenomeno era già iniziato negli Usa con il movimento del *Jesus people* tanto che si potrebbe parlare anche di un desiderio di re-istituzionalizzazione di questi fenomeni religiosi.⁵²

Il tempo, come sempre, aiuterà a capire quanto di sociologico, di religioso e di evangelico ci sia stato in queste esperienze. Al presente è facile dire – raccogliendo confidenze degli organizzatori – quanto poco di questo movimento giovanile intra-ecclesiale sia confluito nella vita quotidiana delle parrocchie e delle diocesi. Anche perché si è oggettivamente preferito centrare l'esperienza su una dinamica movimentista piuttosto che sulla faticosa esperienza educativa delle associazioni, oratori e gruppi giovanili parrocchiali. Per usare una espressione della pedagogia dell'animazione, il limite strutturale risulta essere la mancata *programmazione* del passaggio dalla *prima aggregazione* alla *appartenenza e progetto*.⁵³ Ci si può domandare, quindi, se i giovani che aderiscono a queste proposte vengono affascinati al Vangelo o solo momentaneamente *parcheggiati* nei luoghi ecclesiali?

La recente introduzione di Uffici-Servizi di PG come compito diocesano viene giocata quasi unicamente sul piano kerigmatico-comunicativo (mediale e relazionale). Questo comporta alcune conseguenze. La riduzione della prospettiva evangelizzante a vantaggio di quella della comunicazione kerigmatica, a sua volta riletta eccessivamente nella preoccupazione di creare appartenenze socio-religiose. Questo apparare nella selezione che si opera nelle alleanze e contaminazione giovanili e spiega anche la difficoltà di dialogo tra le progettualità delle diocesi e le esperienze di vari movimenti giovanili non facilmente riconoscibili con il linguaggio tradizionale. Ci si domanda, anche riconoscendo un valore alla finalità di ricomposizione della gioventù cattolica, perché continui la ostinata marginalizzazione delle esperienze di cristiani impegnati nel sociale?⁵⁴

Il rafforzamento diocesano delle pratiche di PG avviene assorbendo spazi generalmente gestiti dal «post-cresima», oratori e associazioni a livello parrocchiale. La nascita di un possibile «movimentismo giovanile diocesano» comporta la contrazione del compito catechistico sull'infanzia con un grave danno per le comunità parrocchiali che si vedono depauperate di possibili ministerialità. Anche per i soggetti della cura dei giovani si sta utilizzando la strategia seguita per le varie forme di decentramento pastorale. Esattamente come avvenne, a partire dalla seconda metà degli anni '70, per la dialettica comunità ecclesiali di base-nuovi movimenti cristiani successivamente la preziosa indicazione di *Evangelii nuntiandi* (1975) e di *Messaggio al popolo di Dio* del

⁵² Esempio il grande successo di *Jesus Christ superstar*. A tale proposito diversi interventi prendono le distanze dalle semplificazioni giornalistiche su presunte *woodstock cattoliche*; cfr. <<https://www.facebook.com/notes/benedetto-xvi/gmg-non-%C3%A8-una-woodstock-cattolica/241759632512771/>>.

⁵³ M. COMOGLIO, *Il ciclo vitale del gruppo di animazione*, Elledici, Torino 1987; M. POLLO, *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, Elledici, Torino 1988; Gc. DE NICOLÒ-S. MOVILLA-D. SIGALINI, *Vita di gruppo. Manuale teorico-pratico di conduzione di gruppo*, Elledici, Torino 1994.

⁵⁴ Si veda anche la difficoltà di dialogo o sospetto che genera l'evidente sostegno di papa Francesco ai movimenti popolari: *Discorso del Santo Padre ai partecipanti all'incontro mondiale dei movimenti popolari*, vatican.va 28 ottobre 2014; *Discorso del Santo Padre. Partecipazione al II incontro mondiale dei movimenti popolari. Centro fieristico Expo Feria, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia)*, vatican.va 9 luglio 2015; movimenti che si rifanno alla *La Carta di Santa Cruz*, 13 agosto 2015.

Sinodo per la catechesi (1977). Una complessa tematica teologico-pastorale che anima la missione post-conciliare evidentemente necessaria ma che deve risolvere la domanda «quale modello di Chiesa» per il futuro della missione?⁵⁵

Infine viene nuovamente rimandata la riflessione su «cosa avviene dopo?». Facendo a meno della *catechetica* ovvero dei processi di interiorizzazione del messaggio evangelico, i nuovi soggetti missionari sembrano incerti su cosa significhi accompagnare la crescita della fede dei giovani. Questo è un grave limite epistemologico.⁵⁶

3.2. La cura dei giovani tra PG e catechesi giovanile

Un luogo adatto per comprendere la complessa relazione tra sapéri e pratiche formative che richiede la cura pastorale dei giovani è la vicenda della disciplina di *Pastorale giovanile*. Il fenomeno italiano può essere preso come esemplare per questa evoluzione.

Possiamo osservare che nei primi volumi dedicati ai giovani le espressioni CG e PG⁵⁷ si usano senza particolare specificità. Nella *Introduzione* al suo (primo) volume C. Bucciarelli⁵⁸ usa in parallelo l'espressione *catechesi giovanile* definendola “catechesi destinata ai giovani, quindi, trova la sua ragione d'essere nel più ampio contesto della pastorale ecclesiale e dalla spinta profetica conciliare muove i suoi passi di radicale rinnovamento”, e la collega ai voti di *Gravissimum educationis* (1965), al processo di risignificazione del messaggio (aggiornamento) e alla finalità di integrazione fede-vita proprio de *Il rinnovamento della catechesi* (1970). Ma per le medesime finalità usa anche PG: “Ed è in forza di ciò che in queste pagine ricorrerà spesso il termine *pastorale giovanile*, con il quale si vuol mettere al vaglio di una revisione critica quella specifica azione che soprattutto gli operatori ecclesiastici, più della Comunità ecclesiale globalmente presa, hanno rivolto e continuano forse a rivolgere, in modo non sempre stimolante e illuminante, verso la classe giovanile per la sua educazione e crescita nella fede”.⁵⁹ Non è questione di classificazione ma di impostazione globale.

La pluriennale riflessione di R. Tonelli inizia, invece, in modo deciso optando per l'espressione *pastorale giovanile* con l'intento di qualificare una azione nuova all'interno della pastorale.

⁵⁵ L. MEDDI, *La forma missionaria della Chiesa. Istanze dalla prassi pastorale*, in C. AIOSA-G. GIORGIO (a cura di), *Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi*, EDB, Bologna 2011, 71-111. Ancora preziosa la quadruplici classificazione di F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde: Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Herder, Wien 1965, 24-25; cfr. anche C. FLORISTAN, *Comunità di base*, in *Enciclopedia di pastorale. 4. Servizio Comunità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 196-204; J.B. LIBANIO, *Scenari di chiesa*, EMP, Padova 2002.

⁵⁶ La scomparsa della problematica è evidente nelle ultime pubblicazioni dedicate alla *Pastorale giovanile*.

⁵⁷ *Catechesi giovanile e Pastorale giovanile*.

⁵⁸ C. BUCCIARELLI, *Realtà giovanile e catechesi. 1/motivazioni fondamentali*, Elledici, Torino 1973, 9-14: 9.

⁵⁹ La stessa prospettiva si trova nella redazione degli *Orientamenti europei della catechesi giovanile*, *Note sugli orientamenti della équipe europea della catechesi degli adolescenti e dei giovani*: C. BUCCIARELLI, in «Orientamenti Pedagogici» 21 (1974) 4, 756-758. Questa complementarità in sede europea è durata nel tempo e si ritrova in *Il Congresso: Giovani e Chiesa. Roma 2-4 marzo 1984*, in W. RUSPI, *Quale catechesi per la nuova Europa? I Congressi catechistici del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee*, Elledici, Torino 2016, 26-29, e ancora oggi nella sezione *Giovani* nelle riunioni preparatorie al prossimo Sinodo 2018: CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI EUROPEE, *Un Simposio in dodici punti. Barcellona, Spagna, 28-31 Marzo 2017*, 16 marzo 2017; cfr. anche <<http://symposium2017.ccee.eu/it/sussidio-di-riflessione/>>.

Nella prima edizione⁶⁰ del suo manuale egli non avverte la necessità di motivare il non inserimento della sua ricerca nella tradizione catechetica precedente, ma successivamente questo sarà un tema decisivo. Si ritrova nel *dialogo* con Z. Trenti in occasione della pubblicazione del *Dizionario di catechetica*.⁶¹ La qualificazione di PG sarebbe richiesta per la specificità dei destinatari, per la globalità dell'obiettivo che si propone, per la necessità organizzativa. La PG sarà aiutata dalla CG quando si pone l'obiettivo della crescita della fede. Questa impostazione della distinzione-complementarietà delle due agenzie viene presentata allo stesso modo all'interno del dibattito successivo⁶² e della riflessione recente.⁶³

Tuttavia si deve notare (cosa che spesso non viene fatto) che la struttura epistemologica della proposta di R. Tonelli contiene fin dall'inizio la doppia tradizione. Se risulta essere innovativo nel primo momento dedicato ad una articolata riflessione sul tema *evangelizzazione* (ottimamente collegato ai temi cultura, umanizzazione, incarnazione e salvezza), non lo è nel secondo.⁶⁴ Nel secondo momento, infatti, il giovane viene accompagnato nella crescita della fede per la cui finalità saggiamente Tonelli recupera tutta la riflessione del suo tempo legata alla espressione *integrazione fede e vita*.⁶⁵

L'attuale estromissione della tradizione catechetica nelle nuove agenzie di PG precedentemente segnalata è quindi grave; sia dal punto di vista epistemologico, perché la disciplina che fonda queste pratiche si ricomprende come una *applicazione* della teologia fondamentale con sostegni pedagogici; sia dal punto di vista pastorale-progettuale perché appena il giovane aderisce alla proposta evangelica le agenzie non sanno che cosa fare per accompagnarli.⁶⁶

In *conclusione* l'idea di due scienze distinte motivata dalla differenziazione degli oggetti e dei compiti è oggi insostenibile perché se è vero che ci sono *accentuazioni* di progettazione pastorale, è anche vero che appartengono ad ambedue le discipline le *dimensioni epistemologiche* che ne fondano gli interventi. Soprattutto non è più sostenibile l'affermazione della necessità della PG per il fatto che la catechesi "si situa all'interno del ministero della parola di cui costituisce una delle forme classiche, mentre la pastorale giovanile si interessa di tutte e quattro le azioni

⁶⁰ R. TONELLI, *Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici*, LAS, Roma 1977.

⁶¹ Z. TRENTI, *Giovani (catechesi dei)*, in J. GEVAERT (a cura di), *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Torino 1986, 302-305; R. TONELLI, *Giovani (pastorale dei)*, *Ibidem*, 305-308. Medesima impostazione si trova nei maggiori dizionari dedicati all'argomento.

⁶² E. ALBERICH, *Pastorale giovanile e catechesi*, in «Note di Pastorale Giovanile» 40 (2006) 3, 4-15; M. MIDALI, *Dipartimento di Pastorale giovanile e Catechetica. Venticinque anni di vita (1981-2006)*, in «Salesianum» 70 (2008), 339-370.

⁶³ «La catechesi costituisce, in sostanza, il punto di riferimento centrale per definire la pastorale giovanile»: J.L. MORAL, *Singolarità della pastorale giovanile, Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*, Elledici, Torino 2018, 57-66: 64.

⁶⁴ Si veda accuratamente l'organizzazione della riflessione nel suo primo testo (1977).

⁶⁵ Rimando ai miei studi: *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Torino 1995; *Il processo di interiorizzazione della fede*, in «Note di Pastorale Giovanile» 32 (1998) 8, 33-52.

⁶⁶ La gravità di questa situazione, una vera e propria perdita di attenzione ai *kairòs*, è in parte riconosciuta dai diversi soggetti che si trovano alla continua ricerca di itinerari; ma anche dalla evidente discontinuità formativa delle pratiche centrate solo sui grandi eventi. Inoltre si deve segnalare la parcellizzazione del tema pastorale tra attività diocesane di *nuova evangelizzazione* dei giovani e le consolidate pratiche formative dei giovani che portano a termine l'iniziazione sacramentale (la cresima dei giovani) e i percorsi formativi dei fidanzati. Pratiche formative preziosissime, tanto da far domandare se non siano queste, *quantitativamente e qualitativamente*, i momenti formativi più adatti al «recupero» dei giovani!

ecclesiali, in quanto dirette ai giovani come referenti specifici”,⁶⁷ perché - come lo stesso Midali lascia intendere “queste dimensioni [le quattro dimensioni dell’agire ecclesiali] sono vitalmente innervate in ogni forma di prassi ecclesiale e ne attraversano ogni momento. Coerentemente esse sono e dovrebbero essere imprescindibili sia nella prassi catechistica che nella pastorale giovanile nel rispettivo ambito”.⁶⁸

L’insieme di questi compiti pone un interrogativo decisivo per il futuro della qualificazione della cura ecclesiale dei giovani: *quali sapéri e competenze richiede la cura pastorale dei giovani?* Il dibattito recente ne mostra tutta la gravità. Si tratta di operare una qualificazione teologica o antropologica? Si dirà l’insieme delle due; cosa ovviamente vera ma incompleta. La questione più esattamente va posta sottolineando la qualificazione *educativa-trasformativa* del compito stesso. Educativo-trasformativo che in termini religiosi significano riferimento alla questione *salvifica*. Cosa è che salva? Cosa è che favorisce la trasformazione? Non si faccia confusione perché con queste domande non si interroga la dimensione oggettiva della comunicazione della grazia; quanto piuttosto la dimensione soggettiva dell’appropriazione interiore della stessa.⁶⁹

Se si prende sul serio il riferimento alla riarticolazione della pastorale catechistica secondo la prospettiva del «processo di evangelizzazione»,⁷⁰ la questione diviene ancora più urgente. Per diversi motivi sull’unica fascia di età convergono due compiti pastorali: la evangelizzazione e la formazione cristiana. Compiti che non si risolvono solo con i processi relativi alla *comunicazione della fede*.

In questa prospettiva diventa decisiva la riflessione che si dedica a studiare i dinamismi che permettono alla persona di «lasciar lavorare la grazia». Ne deriva una *pedagogia* che non si sostituisce alla azione dello Spirito ma che la riscopre «ospitata» dentro i dinamismi propri della creazione.⁷¹

È questo che propriamente chiamiamo la questione della *receptio fidei* o della *maturità della fides qua*.⁷² Una questione che non può essere svolta da un impianto teologico-fondamentale e neppure liturgico-sacramentale; ma che ha bisogno di un ripensamento *pedagogico* del compito. Che questa pedagogia sia legata alla dimensione spirituale, risulta ovvio. Si dovranno preferire quindi pedagogie che fanno dialogare la prospettiva cristiana (e le sue scienze; in primo luogo la spiritualità) con le psicologie spirituali (più che la semplice psicologia evolutiva e psicologia dell’istruzione) e lo studio dell’apprendimento sociale.

⁶⁷ MIDALI, *Dipartimento di Pastorale giovanile e Catechetica*, 358, ma l’espressione si ritrova in tutti e tre gli autori citati.

⁶⁸ *Ibidem*, 359.

⁶⁹ Ciò che R. Tonelli sottolineava con il riferimento agli atteggiamenti della fede e che noi più globalmente chiamiamo *educazione della risposta*.

⁷⁰ *Ibidem*, 359-360.

⁷¹ Cfr. G. DEL LAGO, *Dinamismi della personalità e Grazia. Innesto dello sviluppo cristiano nello sviluppo psichico*, Elledici, Torino 1970 [1965]; A. RONCO, *Integrazione psichica e virtù: elementi di una psicologia delle virtù umane*, in «Seminarium» 3 (1969), 531-544; R. ZAVALLONI, *L’apporto delle scienze dell’uomo alla vita spirituale*, in «Seminarium» 8 (1974), 250-265.

⁷² MEDDI, *Educare la risposta della fede. La receptio fidei compito della catechesi di “nuova evangelizzazione”*, 86-104.

4. Il contributo della catechesi alla cura dei giovani

Non si fatica a trovare consenso sulla affermazione che la situazione attuale della cura con i giovani sia fortemente in crisi. Questione peraltro segnalata già da tempo.⁷³ Si fa più fatica, invece, a riconoscere che la crisi è interna alla proposta pastorale e si manifesta come crisi del modello e dei processi formativi. Una osservazione che riguarda tutto il mondo cattolico.⁷⁴

È vero che al tempo del «catecumenato sociale» la cura dei giovani non era avvertita come compito specifico della parrocchia che si limitava alla sola iniziazione sacramentale e ad una formazione specifica per le diverse vie clericali.⁷⁵ Questa ha assorbito quasi tutte le energie del rinnovamento catechetico. Si tratta quindi di indicare la direzione per realizzare una pastorale con i giovani di qualità. Sarà utile sottolineare che la natura di questo momento formativo è principalmente di autoformazione perché possibile solo con la partecipazione attiva del giovane stesso. Autoformazione che ha una dimensione psichica, spirituale e sociale. Un percorso *sintetico* che coinvolge le tre dimensioni proprie dell'apprendimento umano. Soprattutto i processi *spirituali* della consapevolezza e riflessività.

Inevitabilmente approfondire questo momento della cura pastorale dei giovani si collega sia alla questione degli *itinerari* che della loro organizzazione.⁷⁶

4.1. Cura dei giovani come sostegno alla cura di sé

In verità buona parte delle intenzioni espresse nel documento preparatorio del prossimo Sinodo non riguardano la Chiesa quanto i giovani stessi. Per questo sarà utile impostare la riflessione a partire dalla prospettiva pedagogica della cura di sé e della pratica dell'autoformazione.⁷⁷ La pedagogia parla a tale proposito di una doppia finalità.⁷⁸ Essa parte dalla constatazione che il nostro è un tempo pedagogico in cui i grandi racconti sociali vengono meno e dove ciascuno è «gettato nel mondo» per cui è chiamato ad imparare a progettarsi in modo *personale*.

Molte delle pratiche con i giovani si incentrano sulle pedagogie che vogliono dare forma cristiana al giovane.⁷⁹ Queste pedagogie si sposano con il modello *comunitario* entro cui riceviamo la tradizione (narrazione degli ideali fondativi, etici, sociali) che svolge il ruolo di «mappa

⁷³ *Crisi delle strutture di iniziazione*, in «Concilium» 15 (1979) 2; S. RIVA, *La pedagogia religiosa del novecento in Italia. Uomini - idee - opere*, Antonianum-La Scuola, Roma-Brescia 1972, 184 ss.

⁷⁴ J. L. MORAL, *La pastorale giovanile alle porte del Sinodo 2018*, in «Rivista Lasalliana» 85 (2018) 1, 79-94.

⁷⁵ O. PASQUATO, *Pastorale giovanile (storia - 1)*, in *Dizionario di pastorale giovanile. Supplemento alla prima edizione*, Elledici, Torino 1992, 87-121.

⁷⁶ R. TONELLI, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Elledici, Torino 1989; CSPG-CENTRO SALESIANO DI PASTORALE GIOVANILE, *Itinerari di educazione alla fede. Una proposta pedagogico - pastorale*, Elledici, Torino 1995. Sulla discussione teorica cfr. L. Meddi, *Un nuovo itinerario per la formazione cristiana in Italia. Fondamenti e principi orientativi*, in «Catechesi» 81 (2011-2012), 5, 3-18.

⁷⁷ Ho già ricordato le incertezze che si porta dentro il tema dell'accompagnamento. Cfr. ROMANO, *L'accompagnamento dei giovani nei percorsi di fede*.

⁷⁸ G. CHIOSSO, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori, Città di Castello 2004.

⁷⁹ G. ANGELINI, *Introduzione: Primato della formazione: ragioni e problemi di un assioma della pastorale recente*, in *Il primato della formazione*, Glossa, Milano 1997, 7-22. È il quadro pedagogico presente in F. BROVELLI (a cura di), *Comunità cristiana: la cura dei ragazzi, adolescenti e giovani. L'Oratorio oggi*, Ancora, Milano 1991; di C. RUINI, *Prefazione*, in *La sfida educativa. IX-XI*; si veda nello stesso volume *Per un'idea di educazione, La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, 3-24 (forse attribuibile allo stesso G. Chiosso). È anche il quadro pedagogico presente nella

di orientamento». Per loro educare significa *affascinare, trasmettere, far entrare, iniziare, introdurre*. Senza diminuire il valore di queste impostazioni si deve, tuttavia, sottolineare il pericolo che tale pratica formativa si sposa quasi sempre con la creazione di sub-culture entro cui il giovane crede di poter vivere i suoi ideali.⁸⁰

Ci sembra molto più adeguata la prospettiva pedagogica della *cura di sé* che risponde al bisogno di costruzione e abilitazione della persona per garantire a ciascuno la possibilità di entrare nella società e di sviluppare le proprie *chances*. Questa prospettiva non può se non mettere al centro la abilitazione ad essere soggetto, individuo, persona. Che questo avvenga nella apertura all'a-Alterità è offensivo ricordarlo.

L'espressione «cura di sé» ha una sua storia che prende il via dagli aspetti sociali e privati della Grecia antica⁸¹ e oggi ripresa in molti settori culturali.⁸² Papa Francesco l'ha messa al centro della sua prima omelia.⁸³ La stessa esperienza missionaria aveva utilizzato questa metodologia con i giovani con il metodo della *révision de vie*⁸⁴ collegata alla insuperata prospettiva missionaria della *Mission de France*. Questa prospettiva si sposa bene con quella della autoformazione⁸⁵ che – lontano dall'essere una proposta che spinge al soggettivismo culturale – è una idea di formazione centrata sul soggetto, capace di scegliere il proprio percorso formativo, conferendogli senso e significato. E quindi motivazione di apprendimento *autentico*.

In questa prospettiva i ruoli sono ben definiti e la relazione educativa va dall'educatore all'educando.⁸⁶ Si sottolinea invece la importante *innovazione* della circolarità del processo che coinvolge ambedue i protagonisti (in un contesto comunitario). I contenuti di tale approccio riguardano il personale progetto di vita. È una prospettiva che va oltre la pedagogia della tradizione e si incentra piuttosto nella linea della attivazione delle risorse interiori piuttosto su quella di una pedagogia neo-socializzante. È una pedagogia centrata sulle capacità psico-Spirituali dell'apprendimento che utilizza in modo particolare le strumentazioni biografiche. È una pedagogia aperta e conflittuale, una pedagogia per ricerca-azione. La pedagogia della cura di sé e della autoformazione comporta infatti implementare una didattica dell'esperienza, riflessività, progettualità. Secondo i passaggi già individuate da diversi autori.⁸⁷

riflessione di Benedetto XVI in *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito dell'Educazione*, 21 gennaio 2008.

⁸⁰ È la proposta di G. CHIOSSO (ed.), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, SEI, Torino 2009; ma anche della «operazione» legata al volume COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁸¹ M. FOUCAULT, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1993.

⁸² F. CAMBI, *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁸³ FRANCESCO, *Omelia del Santo Padre Francesco nella Santa Messa per la imposizione del Pallio e la consegna dell'Anello del Pescatore per l'inizio del Ministero Petri del Vescovo di Roma*, vatic.va 2013, 19 marzo

⁸⁴ Gc. NEGRI, *La "révision de vie" come metodo catechistico*, in «Orientamenti Pedagogici» 9 (1962) 1, 66-82; Gc. NEGRI G.-R. TONELLI, *Linee per la revisione di vita. Traccia di una esperienza cristiana*, Elledici, Torino 1970.

⁸⁵ C. BIASIN, *Che cos'è l'autoformazione*, Carocci, Roma 2009; I. PADOAN, *Forme e figure dell'autoformazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2008. Il tema era già stato avvertito da R. GUARDINI, *Lettere sull'autoformazione*, Morcelliana, Brescia 1956.

⁸⁶ D. LIPARI, *È possibile formare?*, in S. CALABRESE (a cura di), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, Elledici, Torino 2004, 39-54.

⁸⁷ Th. GROOME, *Christian religious education. Sharing our story and vision*, HarperColins Publishers Ltd., New York 1980; IDEM, *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry. The ways of shared praxis*, Harper, San Francisco 1991; IDEM, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, in «Concilium» 30 (1994) 1, 159-176; cfr. L. MEDDI, *Educare la fede. Lineamenti di teoria e prassi della catechesi*, EMP, Padova 1994, c. 8.

Dunque una pedagogia che unisce fortemente le icone del «vieni e vedi» e del «cammino di Emmaus».⁸⁸

4.2. La natura iniziatica e mistagogica del processo di evangelizzazione e interiorizzazione della fede

Affermavo che non si fatica a trovare consenso sulla affermazione che la situazione attuale della cura con i giovani sia fortemente in crisi. Si fa più fatica, invece, a riconoscere che la crisi è interna alla proposta pastorale e si manifesta come crisi del modello e dei processi formativi.

Non nascondo, quindi, che l'affermazione conclusiva del paragrafo precedente che riconosceva la necessità di recuperare la tradizione catechetica deve essere intesa non come la difesa della catechesi che – di fatto – è rimasta nella prospettiva solamente istruttiva. Deve essere letta nella coscienza che “si tratta di ripensare la catechetica non come servizio per *convincere* le persone del nostro tempo *della bontà del prodotto antico*, ma costruire una catechetica a servizio del processo rivelativo e salvifico che Dio-Trinità sta realizzando *nei nostri giorni*. Questa prospettiva non può se non valorizzare i dinamismi psichici e spirituali della persona. La persona con la sua libertà di realizzazione e di apprendimento, con la sua vocazione di umanità e condivisione del progetto di Dio, è il cuore della svolta catechetica. [...] Essa nasce⁸⁹ dallo studio della insufficienza del sistema educativo ecclesiale in parte superato con le indicazioni conciliari (GE 2.4; CD 14; AG 14) e in parte ancora presente in molte pratiche e documenti”.⁹⁰

Questo modo di intendere la catechetica non è di oggi. Si radica nel cammino di sperimentazione e riflessione di tutto il XX secolo.⁹¹ È presente nei documenti del magistero che negli anni hanno spostato l'attenzione dall'obiettivo dall'insegnamento della trasmissione della dottrina cristiana alla educazione della fede *per la sua maturità e la comunione con Gesù Cristo* (cfr. DCG 1971, 21; CT 22; DGC 1997, 80). È presente nella progressione *mentalità di fede, integrazione fede e vita, maturità di fede* utilizzata da molti autori. Questo nuovo obiettivo è decisamente antropologico.

Forse l'aggettivo *antropologico* può generare ancora preoccupazione. C'è invece da preoccuparsi per la deriva *comunicazionale* (l'espressione significa *mediale*) con cui la pastorale neo-dottrinale ripristinata a partire dagli anni '80⁹² cerca di dare soluzione alla evidente impossibilità di relazionarsi con la cultura contemporanea attraverso il linguaggio teologico *autoreferenziale* o *identitario*. *Antropologico* significa, più tranquillamente, che l'annuncio e la proposta cristiana vengono accolti se risuonano *dentro* i dinamismi della persona; dentro il «sistema uomo».

⁸⁸ Nella prospettiva della pastorale come cura di sé e dell'autoformazione sono molto utili le indicazioni dell'animazione culturale: E. LIMBOS, *L'animatore socio-culturale. Formazione e autoformazione. Metodi e tecniche*, Armando, Roma 1971; dei numerosi interventi di M. Pollo segnalato *Manuale di pedagogia generale. Fondamenti di una pedagogia culturale dell'anima*, FrancoAngeli, Milano 2009; J. VALLABARAJ, *Animazione e pastorale giovanile. Un'introduzione al paradigma olistico*, Elledici, Torino 2008; Gc. De NICOLÒ (a cura di), *Trent'anni di animazione culturale. Un bilancio. Intervista a Mario Pollo*, in «Note di Pastorale Giovanile» 46 (2012) 8, 5-46.

⁸⁹ L. MEDDI, *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Torino 1995; cfr. A. M. D'ANGELO, *Le parcours catéchétique de Luciano Meddi*, in H. DERROITTE (dir.), *Les grandes signatures de la catéchèse. Du XXe siècle à nos jours. Tome 2, Lumen Vitae*, Bruxelles 2014, 441-452.

⁹⁰ L. MEDDI, *Il compito della catechetica institutio. Senso di una raccolta di saggi*, in IDEM, *La catechesi oltre il catechismo. Saggi di catechetica fondamentale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017, 9-33

⁹¹ IDEM, *Educare la risposta della fede*.

⁹² IDEM, *Catechesi missionaria. Analisi di una definizione in Europa*, in «Catechesi» 87 (2018) 1, 29-41: 33-38.

Questa lettura, come ormai viene riconosciuto, è *olistica*⁹³ e include sia l'analisi dei dinamismi psicosociali che religiosi.⁹⁴ In modo particolare si deve sottolineare l'inaspettata sinergia che viene dallo studio della psicologia spirituale, la storia della spiritualità delle diverse religioni e culture e la grande tradizione spirituale cristiana.⁹⁵ Queste esperienze *antropologiche* si ritrovano nella definizione di umanizzazione. La persona è *salva* quando rende autentica sé stessa. Tutte le tradizioni offrono, per tale finalità, itinerari formativi che giustamente sono indicati come *itinerari iniziatici* ovvero *trasformativi*.

Proprio per questo si fa la scelta della prospettiva pedagogica della cura di sé, autoformazione nell'apprendimento sociale, perché aiuta a configurare l'azione catechistica come azione mistagogica e quindi formativa. Successivamente al momento di proposta della vita cristiana, infatti, abbiamo infatti bisogno di un processo iniziatico cioè *formativo*. Essa è finalizzata alla interiorizzazione del progetto di vita cristiano all'interno del grande processo di integrazione dei valori che è uno dei compiti della vita giovanile.

Ho dato ragione delle affermazioni che tra poco espongo in altri luoghi. Qui è sufficiente ricordare cosa intendere quando parliamo di formazione e di trasformare la catechesi in termini di proposta formativa. Il termine processo sottolinea i diversi aspetti, attori e dinamismi che compongono il cammino di risposta e abilitazione della vita cristiana. Si tratta infatti di accompagnare il lavoro di trasformazione interiore che la persona, a cui si propone un obiettivo, deve compiere. È una azione che si fa carico di sperimentare la trasformazione stessa. Una azione che riconosce il ruolo del destinatario e lo incoraggia e lo sostiene. È una azione che tiene in conto che ogni sviluppo del progetto di vita della persona – e la proposta di fede è di questo tipo – avviene dentro il movimento globale di crescita della persona stessa.

La proposta del *Vangelo* non è separabile dai *compiti di vita* del catecumeno, siano essi sociali o personali. È quindi una azione che cerca l'unità della persona, la sua integrazione e non

⁹³ Oltre la citata riflessione di Th. Groome, si veda J. VALLABARAJ, *Animazione e pastorale giovanile. Un'introduzione al paradigma olistico*.

⁹⁴ Solo come prima documentazione: W. JAMES, *The Energies of Men*, «The Philosophical Review» (1907) 16, 1-20; A. GODIN, *De l'espérance à l'attitude religieuse. Etudes de psychologie religieuse*, Lumen Vitae, Bruxelles 1964; G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion. A Psychological Interpretation*, Mac Millan Company, New York 1965; A. VERGOTE, *Psychologie Religieuse*, Charles Dessar, Bruxelles 1966; A. RONCO, *I dinamismi psicologici della crescita spirituale*, in «Vita Consacrata» 13 (1977), 145-158; F. OSER, *Stages of Religious Judgment*, in J. FOWLER-A. VERGOTE, *Toward Moral and Religious Maturity*, Silver Burdett Company, Morristown (N.J.) 1980, 277-315; J. FOWLER., *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper Collins, New York 1981; A. GODIN, *Psychologie des Expériences Religieuses*, Centurion, Paris 1981; F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993; L.M. RULLA-F. IMODA-J. RIDICK (a cura), *Antropologia della vocazione cristiana. 2. Conferme essenziali*, EDB, Bologna 2001³; G. SOVERNIGO, *Lo sviluppo della dimensione religiosa*, in L. MEDDI (a cura di), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Napoli 2002, 65-74; M. DIANA, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici e psicodinamici*, EDB, Bologna 2004; E. FIZZOTTI, *Introduzione alla psicologia della religione*, FrancoAngeli, Milano 2008.

⁹⁵ Si intuisce come la bibliografia sia immensa. Selezione: R. ASSAGIOLI, *Lo Sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma 1988; E. SCHURÈ, *I grandi iniziati. Elementi per una storia segreta delle religioni*, Rizzoli, Milano 1991; A. RAVIER (a cura di), *La mistica e le mistiche. Il «Nucleo» delle grandi religioni e discipline spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; M. VANNINI, *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000; IDEM, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004; C. CONIO, *Mistica comparata e dialogo interreligioso*, Jaca Book, Milano 2011; L. GARDET-O. LACOMBE, *L'esperienza del sé. Studio di mistica comparata*, Massimo, Roma 2012; R. MADERA, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Ipoc, Milano 2013; D. SUSANETTI, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Carocci, Roma 2017. Cfr. L. MEDDI, *La spiritualità della conversione*, in *La conversione: l'atto, il processo, l'accompagnamento*.

la separazione interiore. È una azione che appare come risposta al compito di costruire sé stessi. È un processo centrato sulla libertà di apprendimento della persona stessa. Questa espressione significa che si deve basare sui principi della decisione libera (cfr. AG 13; CJC 1983, can. 787 § 2) e la decisione dei ragazzi non è *psicologicamente* libera prima dell'adolescenza. Non è libera senza l'esperienza diretta della proposta stessa.⁹⁶ Non si libera la decisione costruendo attorno alle NG nuovi recinti psicologici. Non è libera neppure la decisione ottenuta sulla brezza dell'entusiasmo o dell'emozione. Si rende libera la decisione solo rendendola gratuita, desiderata, sperimentata, confrontata, valutata.

Un processo che vuole essere educativo-formativo si gioca sulla ricerca e la ricostruzione della verità della proposta. Non ha paura dei confronti e delle valutazioni della offerta stessa. Non si organizza solo per trasmettere ma per organizzare la ricerca stessa. Il suo desiderio è formare la «capacità di scelta». Non desidera neppure che la proposta venga assunta nella maniera che è stata vissuta dalle generazioni precedenti. Affida la proposta ai giovani perché sappiano farla propria e riesprimerla secondo la loro vita.

In questa prospettiva si devono sottolineare due obiettivi-competenze decisivi: *la integrazione fede e vita e l'apprendimento dell'esercizio della vita cristiana*. Integrazione è il contenuto del cammino iniziatico prima sottolineato. *L'integrazione fede e vita* è la proposta insuperata di J. Colomb per individuare lo scopo della cura pastorale con i giovani⁹⁷ e insieme a lui riproposto successivamente da molti autori.⁹⁸ Con integrazione fede e vita si intende l'interfaccia antropologica della interiorizzazione della fede. L'espressione *apprendimento dell'esercizio della vita cristiana* mette in evidenza la qualificazione delle competenze che compongono l'esercizio stesso.

4.3. La via normale del catecumenato crismale in età giovanile

Per concludere sarà utile tornare a riflettere sul cuore del problema pastorale. È tempo di prendere atto che la necessità di una attività *specificata* con i giovani è in parte motivata dal fallimento *sia del modello della catechesi permanente sia del modello iniziatico contemporaneo*. Ambedue cadono nel tranello che la *mistagogia* sia un processo successivo (quando non di recupero) al termine della iniziazione cristiana.⁹⁹ Nel processo catecumenale riferito ai ragazzi la mistagogia è la via normale del processo di conversione. Tutto quello che il Sinodo sogna, fatto salvo il momento di riproposta della fede, va attuato *mentre avviene il processo iniziatico*. Processo che non è da concludere prima dell'età giovanile.¹⁰⁰

⁹⁶ È forse questo il limite delle proposte catechetiche che si rifanno all'influente testo H. DERROITTE, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Lumen Vitae, Bruxelles 2001.

⁹⁷ *Catechesi di integrazione. La giovinezza* in J. COLOMB, *Al servizio della fede. Manuale di catechetica*, v. 2, Elledici, Torino 1970, 387-400.

⁹⁸ Oltre al citato Tonelli 1977, ricordo Z. TRENTI, *Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, Elledici, Torino 1985; G. SOVERNIGO, *Educare alla fede. Come elaborare un progetto*, EDB, Bologna 1995; A. MANENTI, 6. *Maturità psicologica e maturità spirituale*, in IDEM, *Comprendere e accompagnare la persona umana. Manuale teorico e pratico per il formatore psico-spirituale*, EDB, Bologna 2013. Per la ricostruzione storica del concetto cfr. L. MEDDI, *Integrazione fede e vita*, e IDEM, *Il processo di interiorizzazione della fede*.

⁹⁹ L'analisi delle motivazioni richiederebbe molto tempo; si può riassumere nella confusione tra *iniziazione e socializzazione cristiana*.

¹⁰⁰ MEDDI, *Il Catecumenato Crismale. Risorsa per la pastorale degli adolescenti*.

Se il cuore della cura pastorale con i giovani è la proposta di integrazione fede e vita attraverso la interiorizzazione del messaggio e se questa finalità, che ha una natura sia antropologica che spirituale, è un processo iniziatico, quale è il momento più adatto per la conclusione del processo di iniziazione cristiana delle nuove generazioni se non proprio la cura pastorale con i giovani? E perché continuare con la pastorale che vuole rincorrere *dopo* coloro che non abbiamo aiutato prima, quando in grande numero abbiamo la presenza dei ragazzi? È, questa, una questione *catechetica* perché si rivolge a coloro che già hanno chiesto un accompagnamento nella vita cristiana con la richiesta dei sacramenti di IC.¹⁰¹

Ci troviamo infatti a riorganizzare la cura pastorale con i giovani tenendo in conto l'esistenza di tre (almeno!) destinatari: coloro che non hanno avuto nessuna forma di socializzazione religiosa cristiana o cattolica, coloro che *hanno abbandonato la vita cristiana e l'appartenenza ecclesiale*; coloro che sono stati «mossi dallo Spirito» e che *abiterebbero le nostre comunità* se qualcuno offrisse loro percorsi formativi. Questa terza è la situazione *numericamente e pastoralmente ordinaria*. Da questo punto di vista il mio giudizio sulle pratiche di riordino sacramentale della Iniziazione Cristiana dei Ragazzi (ICR¹⁰²) è notoriamente molto critico¹⁰³ e si concentra nella provocazione se l'attuale crisi della presenza giovanile nelle comunità parrocchiali non derivi proprio dalla scelta di concludere la ICR in età pre-adolescenziale. Ricerche e indagini mostrerebbero questo giudizio.

In positivo occorre riprendere le intuizioni *pastorali*¹⁰⁴ che portarono a mantenere la scelta di *Quam singulari* (Pio X, 1910) che, si noti, furono prese in contesti missionari simili ai nostri; contesti culturali ritenuti non-favorevoli alla dottrina cristiana.

Senza questa impostazione *antropologica e spirituale* della ICR non avremo *pastorali generative*. Non si cada nell'equivoco, infatti, che pastorale generativa si riferisca alla prima socializzazione religiosa compito dei genitori; e neppure all'equivoco che *generativo* sia equivalente a propositivo e coinvolgente-comunitario (come prima descritto). Questo è l'equivoco presente in molte proposte pastorali e anche in documenti di chiese nazionali sul tema della ICR.

Come ci è stato ricordato la *pastorale generativa* richiede lo sviluppo della soggettività delle persone; è quindi adatta alla pastorale giovanile. È *generativa* non perché produce appartenenti alla Chiesa (questo compito si definisce meglio come socializzazione e appartenenza), ma perché fa incontrare la cultura giovanile con il *Vangelo* senza sapere in anticipo quale espe-

¹⁰¹ Per questo motivo non ritengo adatto l'uso del termine *mistagogia* se questo vuole significare recupero degli abbandoni (ad es. P. SARTOR-S.SORECA, *Nella terra di nessuno. Per una mistagogia con i ragazzi*, EDB, Bologna 2017) se cioè non discute *pastoralmente* la questione dell'origine degli abbandoni e della età adatta alla conclusione della proposta iniziatica.

¹⁰² È difficile dare un nome preciso a questa attività pastorale a motivo della diversa collocazione della celebrazione del sacramento: per questo preferisco usare l'espressione *ragazzi* intendendo con essa l'insieme di età psico-sociali che vanno dall'inizio della stagione pre-adolescenziale alla tarda adolescenza (18-20 anni). Espressione che integra la sigla tradizionale ICFR (iniziazione cristiana dei fanciulli e ragazzi).

¹⁰³ L. MEDDI, *Generare credenti. La complessa realtà pastorale dell'iniziazione cristiana*, in «Insieme Catechisti» 41 (1991), II-XIV; IDEM, *Contributo per un futuro itinerario*, in «Orientamenti Pastoralisti» 51 (2003) 4, 64-68; IDEM, *Il rinnovamento dell'Iniziazione Cristiana dei ragazzi: i punti discussi*, in «Orientamenti Pastoralisti» 53 (2005) 5-6, 92-123.

¹⁰⁴ M. SEMERARO, *Ti trasformerai in Me. Lettera pastorale ai sacerdoti e ai catechisti della Chiesa di Albano a cento anni dal decreto Quam Singulari di San Pio X*, Renzo Palozzi, Marino 2010.

rienza produrrà: se di umanizzazione, se di evangelizzazione, se di innovazione della vita cristiana.¹⁰⁵ Nella *Lettera del Concilio* l'espressione *creatività* si riferiva alle innovazioni pedagogiche. Forse la stessa espressione nel linguaggio di papa Francesco vuole significare di più.

Singoli operatori, Vescovi, Conferenze Episcopali regionali e la stessa Conferenza Episcopale Italiana stanno recentemente utilizzando l'espressione «catecumenato crismale» per dare compimento al processo di rinnovamento della Iniziazione Cristiana dei Ragazzi. Tale utilizzo appare come una innovazione insperata.

luciano.meddi@gmail.com ■

¹⁰⁵ Non si dimentichi, inoltre, che la prospettiva generativa di PH. BACQ-CH. THEOBALD (sous la direction De), *Une nouvelle chance pour l'Évangile: vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae-Novalis-Ed. de l'Atelier, Bruxelles-Montréal-Paris 2005, trova significato se collegata alla pedagogia dei «temi generatori» di P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed* Herder & Herder, New York 1970.



Università Pontificia Salesiana
FACOLTÀ DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

ICEA

Istituto di Catechetica

Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
 istitutodicatechetica@unisal.it ■ www.osservatoriocatechetico.unisal.it ■ www.rivistadipedagogiareligiosa.it

RPR | **Rivista di Pedagogia Religiosa**

RIVISTA DI
CATECHETICA ED EDUCAZIONE

HOME | ISTITUTO DI CATECHETICA | «ANNALE» | MASTER

Login

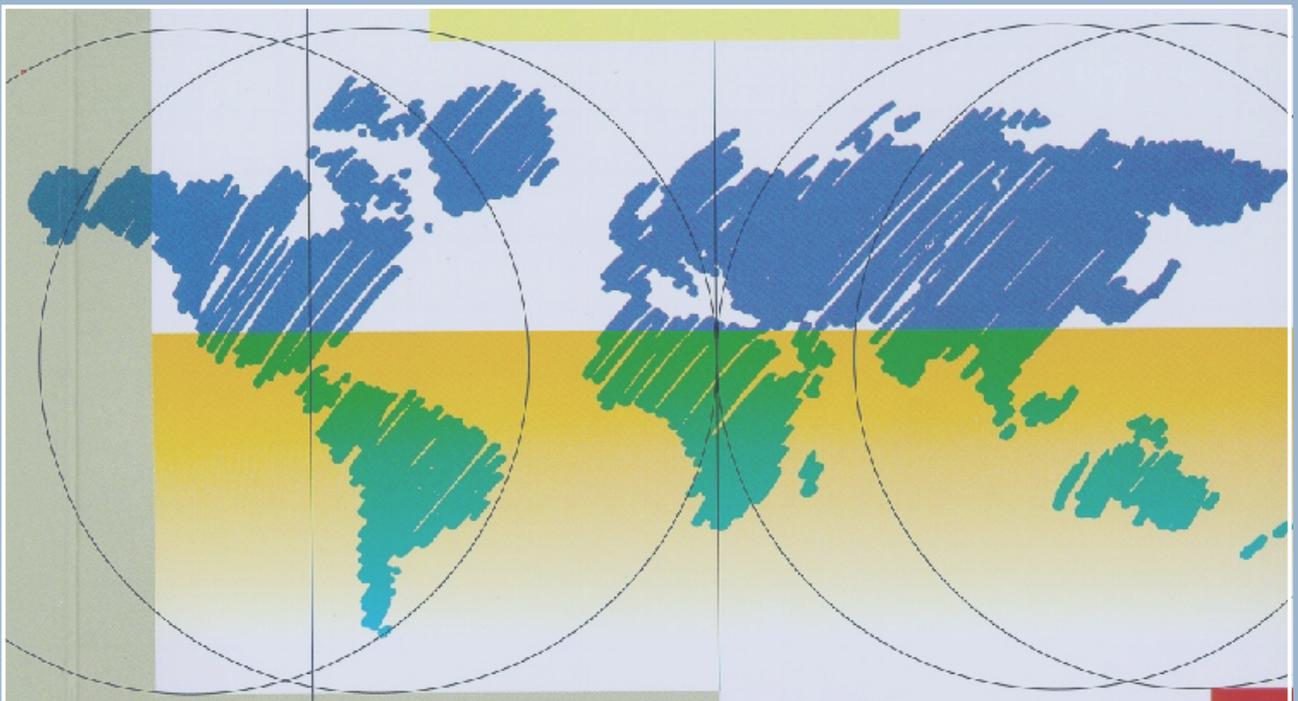
UPS
 Facoltà di Scienze dell'Educazione



Osservatorio Catechetico Internazionale

ARCHIVIO | **OSSERVATORIO CATECHETICO** | **FORUM** | **CONTATTI**

RIVISTA PEDAGOGIA RELIGIOSA | **CONDIZIONI D'USO**



CATECHETICA ^{ED} EDUCAZIONE